

dialéctica

AÑO III

Nº 5

Octubre 1978

S U M A R I O

Las grandes tareas del sindicalismo universitario. La III Conferencia del CELAM en Puebla. Benoit Joachim: Hacer la historia social de Latinoamérica. Osvaldo Ardiles: Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento. Raúl Dorra: El discurso del saber y el discurso del trabajo. Angelo Altieri M.: La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico. Pedro Pérez: Acerca de la función del Estado en el proceso económico. Carlos Contreras Cruz: Fuentes para el estudio de la historia de Puebla en la época contemporánea. César Gálvez: Notas para una teoría marxista de la filosofía. Tendencias actuales de la ciencia histórica en Francia y América Latina. (Entrevista con Pierre Vilar), Pierre Vilar: Historia social y filosofía de la historia. Alfonso Vélez Pliego: Cronología de la Universidad Autónoma de Puebla. La situación de la filosofía y de la Universidad en la España de hoy. (Entrevista con el Dr. Carlos Paris, de la Universidad Autónoma de Madrid). Polémica sobre psicoanálisis y marxismo. 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. 5, octubre de 1978. Aparece tres veces al año. Precio por ejemplar \$ 50.00. Suscripción anual correo ordinario: \$ 140.00 o US\$ 12 dólares. Aéreo Exterior US\$ 17 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. Srio. de Rectoría, Lic. Edgar Armenta Castro. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Director del Depto. de Publicaciones: Oscar Walker.

dialéctica

Año III

Octubre de 1978

No. 5

S U M A R I O

- Las grandes tareas del sindicalismo universitario /3
La III Conferencia del CELAM en Puebla /7
Benoit Joachim, Hacer la historia social de Latinoamérica /9
Oswaldo Ardiles, Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento /23
Raúl Dorra, El discurso del saber y el discurso del trabajo /43
Angelo Altieri M., La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico /61
Pedro Pérez, Acerca de la función del Estado en el proceso económico /81
Carlos Contreras Cruz, Fuentes para el estudio de la historia de Puebla en la época contemporánea /101
César Gálvez, Notas para una teoría marxista de la filosofía /113
Tendencias actuales de la ciencia histórica en Francia y América Latina. Entrevista con *Pierre Vilar* /129

DOCUMENTOS

- Pierre Vilar*, Historia social y filosofía de la historia /147
Alfonso Vélez Pliego, Cronología de la Universidad Autónoma de Puebla /165

ENTREVISTA

La situación de la filosofía y de la Universidad en la España de hoy. Entrevista con el Dr. Carlos Paris, de la Universidad Autónoma de Madrid /183

POLÉMICA

Psicoanálisis y marxismo, *Alberto Sladogna Ceiman*, Crítica al artículo "Apuntes polémicos sobre el psicoanálisis" /197
Enrique Ginsberg, Respuesta /211
Pablo España, ¿Por qué el freudo-marxismo? /219

NOTAS

Enrique Marroquín, Trasfondo político en la Reunión Episcopal de Puebla /229
Luisa Ruiz Moreno, Ficha sobre Baltasar Gracián /235

NOTICIAS

La IV Reunión Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología, por *Hortensia Fernández* /239; Conclusiones del taller previo al Congreso del CNEIP /240; El tercer Coloquio Nacional de Filosofía /242; El ciclo de conferencias: *Marx filósofo* /243

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Oscar del Barco, Comentario al capítulo VIII del libro de Lucio Colletti: La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico /245
Oscar Correas, El modo de producción asiático y la filosofía griega /263
Flavio Castañeda V., América Latina: historia de medio siglo /285
F. Humberto Sotelo, El marxismo y la crisis del Estado /289
Javier Sasso, Tres fundamentaciones del marxismo /297; Reseña de Revistas /303
Colaboradores /309

LAS GRANDES TAREAS DEL SINDICALISMO UNIVERSITARIO

En los últimos años, en la mayoría de las universidades del país, ha surgido un nuevo fenómeno que ha modificado la correlación interna de las fuerzas que se mueven en su seno, así como la vida misma de la institución: el sindicalismo universitario.

Las causas de la aparición de este fenómeno son fácilmente advertibles: el crecimiento de la demanda de educación superior que provocó a su vez, un aumento de profesores y trabajadores dedicados exclusivamente al servicio de la institución (la Universidad de minorías se transformó en Universidad de masas); la crisis económica en que ha caído el país y que afectó en forma directa a los sectores medios, quienes a su vez buscaron la defensa de sus intereses creando instrumentos legales como el de la organización sindical, y finalmente, el proceso de politización que ha tenido la Universidad, por ser un centro neurálgico en donde han repercutido con mayor rapidez los problemas sociales. En este último aspecto es destacable la gesta que protagonizaran las universidades (salvo deshonrosas excepciones) en el movimiento estudiantil-popular del 68. El gran movimiento de protesta que protagonizó la Universidad en 1968, al tomar el papel de portavoz de las causas populares, abonó el terreno para la creación de los sindicatos, a pesar de que el movimiento no se planteara dicho objetivo, entre sus demandas.

Ahora bien, si es cierto que una gran mayoría de las universidades poseen ya sindicatos de trabajadores administrativos y académicos agrupados en la Federación de Sindicatos de Trabajadores Universitarios (FSTU) y si también es cierto que después de difíciles luchas se ha logrado implantar al sindicalismo como una realidad objetiva en el seno de la Universidad, también es cierto que faltan todavía por alcanzar algunas metas decisivas:

En primer término, la creación de sindicatos *independientes* en todas las universidades del país. Y subrayamos *independientes* porque en alguna Universidad se ha empezado a crear sindicatos

que no tienen como objetivo la defensa de los intereses de los trabajadores sino la reproducción de los típicos vicios del sindicalismo mexicano oficialista. Las fuerzas que están creando esos sindicatos pretenden arrebatar las banderas del sindicalismo para así intentar detener la aparición de un verdadero movimiento sindical.

En segundo lugar, buscar en algunas universidades la instauración del sindicalismo entre los trabajadores académicos y en otras, la consolidación de esos sectores. En este sentido, el caso de la UNAM es ilustrativo: el SPAUNAM surgió centralmente como una demanda de los profesores jóvenes provenientes del movimiento estudiantil del 68 y de profesores conscientes que supieron entender cuál era la vía más justa y democrática que necesitaba la Universidad; sin embargo, el movimiento de sindicalización del sector académico chocó con fuerza en contra de un sector importante de profesores que ha sostenido por años la estructura vertical, esclerótica y autoritaria de la Universidad. Estos profesores formaron sus organismos y vinculados a las fuerzas del Estado, emprendieron la lucha en contra del sindicalismo, propinándole golpes como el de la pasada huelga por el reconocimiento de STUNAM, que culminó con el ingreso de la policía a ciudad universitaria. Frente a esta ofensiva, las fuerzas sindicales y de izquierda en general deben valorar adecuadamente la experiencia e iniciar una lucha mucho más meditada y al propio tiempo, mucho más firme y decidida.

La tercera tarea del sindicalismo universitario y la más cercana es la lucha por el reconocimiento constitucional. Durante los últimos años se han estado ensayando propuestas, tanto por el lado del Estado y de las autoridades universitarias, como por el lado de las fuerzas democráticas, para encontrar la mejor vía de la legalización. Por parte de las fuerzas democráticas se han discutido las propuestas de un contrato-ley, un apartado especial y finalmente, la inclusión del sindicalismo universitario en el apartado A del artículo 123 constitucional. Por el lado de las autoridades universitarias de la UNAM se ha diseñado un apartado hoy conocido como el "apartado C" que consigna: 1) el impedimento legal de que los sindicatos de trabajadores administrativos se unan, para la mejor defensa de sus intereses a los sindicatos de trabajadores académicos; 2) el legitimar la existencia de asociaciones de profesores, que no son otra cosa que *sindicatos blancos* y 3) impedir el derecho de huelga, al consagrar constitucionalmente tantos obstáculos para que ésta estalle, que un movimiento de esta naturaleza sería poco menos que remoto y definitivamente declarado ilegal en cuanto se presentara. La propuesta es tan absurda que ni Fidel Velázquez, el viejo líder de la CTM, la aceptó, tal como fue establecido en

la reciente declaración que hiciera el Congreso del Trabajo; sin embargo, la propuesta es sintomática: expresa la profunda esencia reaccionaria de la administración que actualmente gobierna la Universidad Nacional.

El sindicalismo universitario debe dar pasos seguros para la consecución de estos tres grandes objetivos; pero sobre todo en el último debe dar pasos adecuados para arrancarle al régimen un reconocimiento de tal naturaleza.

Octubre de 1978

Diez años de lucha por las reivindicaciones democráticas.

LA III CONFERENCIA DEL CELAM EN PUEBLA

Como es sabido, en el próximo mes de octubre, se llevará a cabo en la ciudad de Puebla, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El antecedente de esta reunión es la celebrada hace varios años en la ciudad de Medellín, Colombia, en donde se reunió la Segunda Conferencia General y en donde se impusieron amplios sectores del clero progresista que fijaron su atención en el debate de problemas sociales, políticos y de dependencia al imperialismo, de las vastas masas populares latinoamericanas. Eran los años en que insurgía un fuerte movimiento de renovación de la Iglesia y los sectores del clero popular osaban levantarse contra la dictadura de la jerarquía eclesiástica. Eran los curas pobres que honraban a su iglesia al oponerse a una religión oficializada y al servicio de los grupos poderosos que han venido explotando a nuestras masas populares desde los sombríos años de la catequización durante la Colonia. Era la protesta de los curas humildes que en el caso de Colombia sufrieron la violencia desatada por el Partido Conservador y su jefe, Laureano Gómez, y que no recibió condena alguna por parte de la jerarquía eclesiástica, no obstante que a nombre de Cristo Rey se dejaron trescientos mil cadáveres esparcidos por el campo.

En fin, la reunión del CELAM en Medellín por los años sesentas fue una rectificación que a instancias del clero progresista que seguía las orientaciones de Camilo Torres, y de otros notables sacerdotes latinoamericanos, influía sanamente en una nueva política del episcopado para nuestro continente. Sin embargo, hoy, como se desprende del primer documento preparatorio para la reunión de Puebla, se quiere dar marcha atrás y otorgar nuevamente el apoyo al sistema que prevalece en América Latina. De ahí, que no sea raro que en este documento preparatorio se dejen de lado los problemas políticos y sociales para poner el acento en la evangelización y en los medios de difusión. Desde luego que en esta conjura, dirigida por un conocido teólogo holandés y por el sacerdote colombia-

no Alfonso López Trujillo, no son indiferentes amplios sectores del imperialismo norteamericano que no se conforman con una Iglesia al servicio de los pobres. Es, a todas luces, una política consecuente con el Fondo Monetario Internacional que obliga a los pobres de América a pagar la devaluación.

J. M. R.

HACER LA HISTORIA SOCIAL DE LATINOAMERICA

Benoit Joachim

Toda ciencia es una construcción permanente. Eminentes científicos han puesto de relieve el carácter dialéctico del desarrollo científico. Evry Schatzman, analizando las llamadas crisis de la física en forma de una cadena de contradicciones y síntesis, las considera como una dialéctica del conocimiento.¹ Mucho antes, otro físico materialista, Paul Langevin,² había afirmado el carácter viviente, evolutivo, dinámico del esfuerzo científico y de la razón humana; y hablando en 1904 de la nueva física de los electrones, hizo observar cómo la experiencia ha permitido "romper los marcos de la antigua física y trastornar el orden establecido de las nociones y de las leyes, para llegar a una organización que se prevé simple, armónica y fecunda."³ Más cerca de nosotros, Ernest Labrousse, el historiador francés contemporáneo de mayor influencia, gusta de repetir que la historia está por hacerse. También es muy conocido el artículo reciente de su discípulo y heredero de su cátedra en la Sorbonne, Pierre Vilar, titulado: "Historia marxista, historia en construcción".⁴

Así no nos debe sorprender la opinión exteriorizada en 1960 por Pierre Goubert en la introducción de su célebre tesis de his-

¹ E. Schatmann, *Science et Société*, París, Robert Laffont, 1971, p. 49.

² P. Langevin, *La Pensée et l'Action*, París, Editions Sociales, 1964, p. 139.

³ *Id.*, *ibidem*, p. 59.

⁴ P. Vilar, "Histoire marxiste, histoire en construction" en *Annales E.S.C.*, 1973, pp. 165-198. (Traducción en: *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, México, Setentenas 280, 1976, pp. 103-159. Por una parte ver los artículos de Jean Drebb, Georges Viers, Jacques Schelling, dedicados a la "Crisis" de la geografía, en *La Pensée*, número 194, agosto 1977, pp. 19-56).

toria regional, al saber que la historia social, a la cual deseaba contribuir (y contribuye valiosamente) era "mucho más una manera de ver que una ciencia sólidamente constituida".⁵ Exageraba un poco: las obras de Marc Bloch, Lucien Febvre, Georges Lefebvre (para no citar aquí más que a los "padres precursores"), facilitan datos y directrices para desarrollar la historia social.

De todos modos, hoy día se halla muy avanzada la elaboración de la historia social como disciplina científica dotada de objeto, métodos y técnicas bien conocidas por los estudiosos que la practican y por los que se interesan en ella. Las actas de los tres primeros coloquios de historia social reunidos en París y Saint-Cloud en los años 1965, 1966 y 1967 constituyen una verdadera suma metodológica y ofrecen el más amplio panorama de las categorías de fuentes para la investigación sociohistórica.⁶ En las universidades británicas se han multiplicado los centros de historia social y se ha adelantado bastante en la historia de la clase obrera. En Francia, Polonia, España, etc., una pléyade de estudiosos se dedican a la historia social, en forma de historia regional, rural, urbana, global o parcial. Se publican cada vez más revistas, monografías, grandes obras en este dominio.⁷ Ha sido un paso adelante la constitución del grupo internacional de historia social contemporánea (siglos XIX y XX); el cuarto coloquio de este grupo, reunido en París durante el mes de noviembre de 1975 sobre el tema "Los orígenes de la clase obrera", presenta un interés particular: uno de los objetivos ha sido esbozar nuevas orientaciones de investigación, descartando la tendencia a ceñirse a la problemática de los primeros países industrializados del hemisferio norte.⁸

Toda esta cuantiosa práctica histórica ha permitido importantes

⁵ P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 a 1730 Contribution à l'histoire sociale de la France du XVII siècle*, París, SEVPN, 1960; *Cent mille provinciaux au XVII siècle*, París, Flammarion, "Science de l'histoire", 1968, p. 13.

⁶ *L'Histoire sociale. Sources et méthodes*, colloque de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud (15-16 mai 1965), París PUF, 1968, 198 p.; *Niveaux de culture et groupes sociaux*. Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'École Normale Supérieure, París, Mouton, 1971, 287 p. (Traducción: *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, siglo XX 1977, 295 p.) *Oroes et classes* Colloque d'histoire sociale de Saint-Cloud (24-25 mai 1967), París, Mouton, 1973, 269 p.

⁷ Por ejemplo, en el caso francés, se puede tener una idea del desarrollo de la historia social, consultando la revista *Le mouvement social*, las reseñas publicadas en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine (RHMC)* y la *Revue historique* (ver también en esta revista última la crónica titulada "comptes rendus de soutenance de thèse pour la doctorat és lettres en Sorbonne"), y evidentemente la revista *Annales (FSC)*.

⁸ Cf. Rolando Trempe en la revista *Le mouvement social* número 97, oc.-dic. 1976, p. 3.

avances conceptuales y metodológicos y la renovación del conocimiento de las formaciones sociales europeas contempladas en su muy larga duración.

Evidentemente sería infantil aplicar mecánicamente a otras realidades históricas las técnicas, métodos y teorías elaboradas para realidades determinadas. Pero en historia como en cualquier actividad del pensamiento, las conquistas científicas son universales y pertenecen a todos; por consiguiente sería peligroso e irracional rechazarlas "a priori", calificándolas sumariamente de "extranjeras". Quien pretende participar en la edificación de la historia social debe tener en cuenta los inmensos resultados acumulados por lo menos durante los últimos veinticinco años y tratar por su propia práctica de historiador de verificar, enriquecer, ampliar la problemática.

1) *Historia social, historia total*

Sólo una mala información puede hacer creer que hacer la historia social hoy se reduce a narrar "hechos sociales" más o menos anecdóticos y describir las condiciones de la vida social en el pasado, privilegiando a los grupos dirigentes, personajes célebres, individuos pintorescos, fiándose en testimonios dejados por y para las "élites".

En los medios científicos cohabitan actualmente *tres concepciones* de la historia social, a veces integradas en su práctica por un mismo historiador, y que llamamos: la historia social anexa o auxiliar, la historia social sectorial y la historia social total o globalizante. Pasamos revista rápidamente a las dos primeras concepciones para extendernos un poco más sobre la tercera, la historia social total.

En la ruta del progreso registrado en el estudio de las estructuras y variaciones de los hechos de producción, de cambio, de repartición y de consumo, historiadores de la economía han enfrentado la necesidad de ampliar su campo de investigación teniendo en cuenta los grupos sociales directamente relacionados con los hechos económicos que iban analizando. La historia social apareció siendo sencillamente una actividad anexa, un apéndice de la "historia económica". En el mejor caso, el "social" colora el "económico". La reciente *Histoire économique et sociale de la France* en cuatro tomos es la ilustración más exitosa de aquella concepción, al mismo tiempo que representa en algunos capítulos una transición hacia la historia total.⁹

⁹ F. Braudel y E. Labrousse, ed. *Histoire économique et sociale de la*

Numerosos estudiosos se han dedicado a sacar la historia social de su situación de "pariente pobre" de otra ciencia humana. La convirtieron en una disciplina histórica autónoma con el objeto específico de estudiar los grupos sociales y su manera de coexistir en una sociedad de una determinada época. Esta *Historia social sectorial*, especializada en el conocimiento de una "esfera" de la realidad humana, el sector "social" en un sentido estricto, pasa a ser lo más común. De una manera curiosa, el argumento de la complejidad de la realidad humana y de la imposibilidad para un individuo de captar esta realidad en su totalidad ha servido para justificar un regreso al viejo "espíritu de especialidad", tan criticado por Lucien Febvre y tan desacreditado por su incapacidad para permitir la explicación integral de la evolución de una sociedad.

Sin embargo, la insuficiencia de la historia sectorial, aun la más sofisticada, la tendencia creciente a suplir la tradicional práctica artesanal de la historia por el trabajo en equipo (las investigaciones colectivas), así como otros factores que contemplamos posteriormente, han contribuido a fortalecer la corriente de quienes plantean la ecuación: *Historia social igual Historia total*.

Vale la pena apuntar que muchas relevantes obras que han acreditado a sus autores como grandes maestros de la "historia demográfica", de la "historia económica", de la "historia cultural", de la "historia de las mentalidades", de la "historia psicológica", etc., habían sido concebidas a manera de "contribución a la historia social".

En efecto, Albert Soboul no está solo al afirmar en sus escritos teóricos y al demostrar en sus grandes obras sobre la sociedad francesa del Antiguo Régimen y de la Revolución que la historia social abarca "todo el dominio de la historia, incluso lo más tradicional".¹⁰ También F. C. Mougel ha observado que son numerosos los trabajos que atestiguan la amplitud del horizonte de una historia social cubriendo tanto el dominio tradicional de la historia como los nuevos "territorios" de la ciencia social.¹¹ En el coloquio de Saint-Cloud en 1965, Pierre Goubert, ya consagrado como dignatario de la "historia demográfica", quiso precisar que

France, París PUF, 1970-1976, 4 tomos en 6 volúmenes. Misma concepción en los primeros tomos de la *Histoire économique et sociale du monde*, bajo la dirección de Pierre Leon, que se publica en París, A. Colin, 1977-1978.

¹⁰ A. Soboul, "description et mesure en histoire sociale" en *L'histoire sociale, sources et méthodes*, p. 9.

¹¹ F. C. Mougel, "La fortune des princes de Bourbon-Conti: revenus et gestion, 1655-1971", *RHMC*, 1971, p. 30.

para él "la historia social era una especie de *convergencia*, una especie de *centro* que representa la historia y punto".¹²

Es particularmente interesante notar que científicos que tienen ligados sus nombres al gran ascenso de la "historia económica" se encuentran dentro de los más animados en abrazar y difundir la concepción de la historia social como *centro*, como *convergencia*, como "aspiración a la síntesis histórica" según la expresión del historiador polaco B. Geremek.¹³ Destacamos las posiciones de Pierre Vilar y Ernest Labrousse.

Pierre Vilar, muy conocido internacionalmente por sus trabajos de historia de la economía y teoría de la historia, no se imagina una historia que no sea social ni un dominio social que no sea histórico.¹⁴ Vilar considera la historia social como un "intento de abarcar el fenómeno global sin quedarse solamente en una esfera particular"; en otras palabras es la vía más conveniente para concretar la *historia total* que él preconiza constantemente en el espíritu de Lucien Febvre y sobre todo en calidad de marxista.

Ernest Labrousse contribuyó poderosamente a descartar las dudas. En el primer coloquio de historia social en 1965 sus numerosos discípulos tuvieron la oportunidad de oírlo sustentar, analizando las obras de Marc Bloch y Georges Lefebvre, que sin excluir otros enfoques limitados la historia social ocupa el sector central de la historia, por la razón que "el grupo social examinado de la manera más extensa y más profunda, mantiene enlaces particulares por un lado con lo económico y por otro con lo mental".¹⁵ Labrousse está consciente de que sus discípulos no pudieron asegurar el triunfo de aquella concepción en la monumental *Histoire économique et sociale de la France* que ha compartido la dirección con F. Braudel, porque todavía la historia social padecía de "grandes obras básicas que permitirían presentar síntesis equilibradas y seguras".¹⁶ Sin embargo, aboga sin tregua para lo que llama "una amplia historia social" que sería "un puente entre todas las ciencias humanas y alcanzaría, como investigación principal, la totalidad del ser humano".¹⁷

Retomando esta última posición, cargamos la historia social de

¹² P. Goubert, "Les sources modernes. Les XVII^e et XVIII^e siècles" en *Phistoire sociale, sources et méthodes*, p. 96; del mismo autor, *Clio parmi les hommes*, París, Mputon, 1976, p. 305.

¹³ B. Geremek, "Criminalité, vagabondage, paupérisme: la marginalité à l'aube des temps modernes", in *RHMC*, julio-septiembre 1974, p. 337.

¹⁴ Cf. *L'histoire sociale. Sources et méthodes*, p. 45.

¹⁵ "Introducción" en *L'histoire sociale*, pp. 2 y 3.

¹⁶ "Introducción" en *Histoire économique et sociale de France*, tomo II, p. XIV.

¹⁷ E. Labrousse, *op. cit.*, pp. XIV y XV.

la potencia de una disciplina "todos acimutes" que engloba y rebasa a las historias sectoriales y ciencias sociales particulares.

¿Por qué?

Es cierto que a la historia social "stricto sensu" corresponde el estudio de la dinámica de las sociedades, los grupos sociales que las componen y las relaciones entre ellos. Sin embargo aquellas sociedades, grupos y relaciones sociales son realidades históricas globales; son *totalidades históricas*, integradas por elementos tanto económicos como psicológicos, demográficos y lingüísticos, tecnológicos y religiosos, etc. El conocimiento científico que procura elaborar el historiador social (o simplemente el historiador) implica una atención profunda a las diversas "regiones" de las colectividades humanas ubicadas en sus épocas; "regiones" o aspectos repartidos entre las diferentes ciencias sociales particulares que las observan separadamente en su estado actual. El historiador social (o un equipo de historia social) tiene como obligación atender problemas tan diferentes como los referentes a potencialidades naturales, ecología, nivel científico y técnico, actividades de producción, reproducción de la fuerza social de trabajo, ingresos, empleo (y desempleo), ideología, sentimientos, creencias, actitudes, alianzas y enfrentamientos colectivos, representación del poder político, etc. Ahora bien se sabe, por lo menos desde Lucien Febvre, que la labor del historiador no puede confundirse con la actividad del traperero o del coleccionista vagando entre los restos o entre los hechos raros y curiosos. Por lo esencial, el historiador social, provisto de una hipótesis de trabajo, debe emprender incansablemente una búsqueda de la relación cambiante entre los hechos sociales particulares con vista a elaborar y reconstruir la unidad tejida de contradicciones que es el fenómeno histórico social global.

Por consiguiente no se puede descuidar *conocer* con la precisión máxima los diferentes elementos cuyas combinaciones en el tiempo y en el espacio configuran a cada grupo social, a cada colectividad humana. Al nivel de la presentación de estos elementos, el discurso histórico es forzosamente *descriptivo*. Pero el error sería limitar el proceso a este nivel y hundirse en la mera erudición. En efecto, la historia social es sumamente *explicativa*. Es sobre todo un esfuerzo constante de análisis y síntesis para captar los niveles del fenómeno global en movimiento, descubrir el mecanismo de la combinación de sus instancias, poner de relieve las diferencias de ritmo en la evolución de dichas instancias, enseñar el papel frenador o impulsador de tal o cual elemento y las condiciones y consecuencias de los cambios.

Se extiende cada vez más la tendencia a analizar el comportamiento del hecho histórico social en *larga duración*. Se intenta

sistemáticamente aprehender la *estructura social*, en su aparente estabilidad secular o multiseular. Pero como en realidad las estructuras no están inmóviles, ya que constantemente, aunque de manera imperceptible, a corto plazo se descomponen para recomponerse en otras, se busca cuidadosamente las modificaciones sociales moleculares y su acumulación a largo plazo.

Esto no significa de manera alguna que la historia social se ha convertido en un estructuralismo que no va más allá de la determinación de los *ritmos lentos*. Asumiendo de plano la "revolución labrousiana" en materia de metodología histórica,¹⁸ se preocupa por establecer no solamente *las fases* interdecenales sino las fases intradecenales de las fluctuaciones economicosociales. Se reafirma la importancia de la *conjuntura*, de "las oscilaciones de amplitud media que reducen o empeoran las diferencias y minan los mecanismos sociales",¹⁹ "los sobresaltos de crisis que tienen los efectos más inmediatos sobre los comportamientos sociales".²⁰

En fin, "volens nolens", la ciencia de las sociedades en movimiento es conocimiento del *acontecimiento*. Por supuesto no se trata de hacer dormir la historia social en el lecho de Procusto de la vieja "historia historizante" que no acaba de morir, contando "historias sensacionales", coleccionando y encadenando uno a otro los eventos, los "hechos del día", los "accidentes" y no sé qué más. Pero se debe restablecer los hechos sociales que trascienden por sus consecuencias e ilustran la permanencia de la estructura, los hechos que sirven como jalones en la evolución, o que marcan las rupturas. La preocupación constante de ubicar los acontecimientos sociales en su contexto histórico, no obstante la acusación de empirismo que no debe aterrorizar al historiador cuando se torna abusiva, es perfectamente justificada: es sin duda la única manera de alejarse del teoricismo, del verbalismo, de las generalizaciones infundadas que padecen algunos especialistas de las ciencias sociales; satisface la imperiosa necesidad de concretización que caracteriza la disciplina que estudia a los hombres, a las sociedades humanas construyendo su futuro.

En su desarrollo reciente, la historia social se ha beneficiado de tres factores que le han fortalecido en el terreno de la teoría, del método y de la técnica: 1) La difusión del marxismo, 2) El

¹⁸ Acerca de la obra de C. Ernest Labrousse, cf. la bibliografía y los artículos publicados por sus discípulos (y particularmente los de P. Chauvin y P. Vilar) en el libro: *Conjuncture économique, Structures sociales, Hommage à Ernest Labrousse*, París, Mouton, 1974, 547 p.

¹⁹ A. Soboul, "Description et mesure..." *op. cit.*, p. 13.

²⁰ Joan Bouvier, "Histoire sociale et histoire économique" in *L'histoire sociale Sources et méthodes* p. 241.

progreso de algunas ciencias sociales y 3) La aplicación de las computadoras a las ciencias humanas.

Durante las tres últimas décadas, los trabajos más sobresalientes de historia social han sido marcados por la *difusión del marxismo*. Indirectamente o directamente, por asimilación consciente o por impregnación.²¹ Claro que no nos referimos al manejo abusivo del materialismo histórico como una "llave maestra" o un sub-producto ideológico que dispensaría de practicar la investigación histórica. Concordamos con Pierre Vilar²² (reconocido por Jean Bouvier como "el más completo de los historiadores marxistas en Francia")²³ para puntualizar que el camino correcto consiste en utilizar la concepción materialista y dialéctica de la historia como: a) una teoría general de las sociedades en movimiento, que proporciona un incomparable marco de hipótesis, conceptos teóricos fundamentales (relaciones de producción, fuerzas productivas, modo de producción, formación social, lucha de clases, etc.); b) un instrumento crítico superior; más allá de la "crítica interna" y de la "crítica externa" que no impiden la interpretación de una época o de una clase social sobre la base de la conciencia que ella tiene de sí misma, el marxismo nos obliga a una crítica sociológica del conocimiento; c) el método dialéctico (combinación del análisis y de la síntesis, de la inducción y de la deducción; reconocimiento de la complejidad de la realidad). Es en resumen un instrumento teoricometodológico al que la práctica científica de la historia debe contribuir a enriquecer.

Labrousse considera que la "nueva historia social" es resultado de la renovación de la historia económica y del gran ascenso de la sociología. Se puede alargar la lista con *otras ciencias sociales*, como, por ejemplo, la etnología, la lingüística, la psicología colectiva, la teoría económica. Han venido a afinar conceptos e instrumentos que han favorecido a veces una mayor profundización de la realidad social.²⁴ Estas influencias no han sido siempre positivas.²⁵ La joven historia social, basada en estudios concretos, vivos, de los grupos y relaciones sociales, se ha esforzado en asimilar la experiencia de estas disciplinas, pero su problema es evitar copiar-

²¹ Jean Bouvier, "Tendances actuelles des recherches d'histoire économique et sociale en France" in *Aujourd'hui l'histoire*, París, Editions sociales, 1974, pp. 131-142.

²² P. Vilar, "Histoire sociale et philosophie de l'histoire", *La Pensée* número 118, diciembre 1964, pp. 64-87.

²³ J. Bouvier, "Tendances actuelles..." *op. cit.*, p. 142.

²⁴ C. *Aujourd'hui l'histoire*, París, Editions sociales 1974; *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974, 3 volúmenes.

²⁵ Cf. artículo de R. Robin y M. Grenon en *Histoire et société, dialectiques*, números 10-11, París, 1975, pp. siguientes.

las y, por el contrario, saber desarrollarse con base en su problemática propia.

En fin, las posibilidades de *aplicación de las computadoras electrónicas* a las ciencias humanas abrieron las puertas a la utilización de fuentes masivas de diversas índoles y permitieron satisfacer la exigencia de medir los fenómenos historicosociales.²⁶ *El método serial*, después de haber probado su eficacia en la historia de la economía, conquistó sus títulos de nobleza en varios sectores de la historia.²⁷ La elaboración e interpretación de series estadísticas en el estudio de las variaciones de la estructura social son prácticas corrientes. Sin embargo, a este respecto subsiste el peligro de caer en el fetichismo de la cifra; el cuantitativismo reinante en algunos medios de historiadores y científicos sociales por lo demás muy respetables, no debe hacer olvidar que las técnicas más perfeccionadas no bastan para suplir la debilidad de la problemática o la indigencia teórica. Lo "cualitativo" tiene un largo futuro en la historia social, entendida como historia total.

2) *Tarea difícil — tarea apasionante*

Aquí en nuestra América, hace falta construir la nueva historia social globalizante, explicativa, atenta a la larga duración así como a la coyuntura, a las estructuras como a los acontecimientos y a las rupturas; historia renovada por la difusión del marxismo, los aportes de algunas ciencias sociales en progreso, y la aplicación de las técnicas cuantitativas en las ciencias humanas. Vale la pena impulsar esta disciplina; el soviético Vygotski afirma con razón que "hay que buscar las raíces de la conciencia y de la libertad humana en la historia social de la humanidad".²⁸

Tarea difícil. Porque los prejuicios en contra de una historia que debe imponerse como disciplina científica tienen raíces profundas y cabeza dura. Con la bendición de las muy oficiales Academias de Historia y de los "teóricos" complacientes, todo intelectual o seudointelectual latinoamericano se siente habilitado a escribir la historia, y efectivamente escriben historias del mismo

²⁶ Citada por J. M. Quiniou, *Marxisme et informatique*, París, Editions Sociales, 1971.

²⁷ Cf. v. gr.: F. Furet, "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", in *Anales, ESC*, febrero 1971, pp. 63-75. También M. Couturier, "Vers une nouvelle méthodologie mécanographique", in *Anales ESC*, agosto 1966, pp. 769-778.

²⁸ Cf. P. Chaunu, "L'histoire sérielle. Bolanet perspectives". *Devue historique*, junio 1970, pp. 297-320. El Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l'historien*, París, Grallimard, 1973.

modo que las mujeres tejen en todas partes. Una situación peor que cuando los barberos eran acreditados como cirujanos.

Sin embargo, circunstancias particulares debían tornar más cómoda la tarea de construir la historia social en Latinoamérica. En nuestros países las necesidades de una acción tendiente a edificar sociedades mejores determinan el impulso de la disciplina cuya originalidad consiste precisamente en investigar, conocer, comprender, explicar la larga trayectoria de las sociedades humanas a manera de aportar a nuestros contemporáneos "los más ricos elementos de solución a los problemas que los turban".²⁹ Tomando en cuenta estas necesidades algunos científicos sociales de Latinoamérica parecen reconocer el papel importante de una historia íntimamente ligada a la constelación de las ciencias humanas particulares; por otro lado, algunos historiadores reconocen que el porvenir de la historia reside en las investigaciones colectivas pluridisciplinarias. Es legítimo esperar una convergencia cada vez más sólida hacia la historia social.

En la etapa actual, cuando la ciencia histórica en Latinoamérica está buscando su camino, se puede aprovechar una doble herencia, a beneficio de inventario.³⁰ En primer lugar se trata de rescatar algunos ensayos y síntesis que han sido publicados por sociólogos y economistas, pero que son más o menos ahogados dentro de los raudales de la literatura con pretensiones teórico-metodológico-históricas, que inundan nuestro continente. Estos materiales tienen un valor de hipótesis, de orientaciones de trabajo que deben ser verificadas por la práctica de la investigación histórica verdadera; contribuyen, aún indirectamente, a revelar la inmensidad de la tarea que tiene que cumplir el historiador para hacer salir el conocimiento de nuestras sociedades de las presuposiciones lógicas. En segundo lugar debemos apreciar en su justo valor obras elaboradas con conciencia profesional, y resultados técnicamente seguros, acumulados por algunos de los adeptos de la llamada microhistoria y por representantes de la historia sectorial.

Sin embargo, porque la historia social no se puede confundir con un juego del espíritu y porque al contrario, ella pretende reflejar la realidad social viviente y en movimiento, el nuevo camino abierto a los historiadores latinoamericanos es diferente e igualmente alejado tanto de la teorización pseudohistórica e infundada, como de la historia-erudición que se hunde en el empirismo.

Existen esfuerzos aislados diseminados en el ámbito latinoame-

²⁹ L. Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1974.

³⁰ En lo que se refiere a México, hay que consultar las revistas *Historia y Sociedad* e *Historia Mexicana*; también la *Revista Mexicana de Sociología* (algunos números).

ricano tendientes a desarrollar la historia social, pero hace falta inventariarlos, coordinarlos, multiplicarlos. Hace falta formar equipos, centros, departamentos, institutos para los estudios de historia social.

Al lograr constituir un equipo de historia social, el ideal consistiría en orientarlo hacia trabajos de investigación abarcando toda el área latinoamericana y caribeña, o varios países del continente. Pero, estamos conscientes de los límites de los recursos humanos y materiales con que podemos contar para empezar; sabemos que "quien mucho abarca poco aprieta"; y compartimos la idea, verificada ya bajo otras latitudes, según la cual "será por la investigación del concreto regional que se llegará al conocimiento del concreto nacional, hasta ampliar el horizonte a escala continental".³¹

Por ello, tratándose del trabajo de un centro de investigación, juzgamos mejor concentrar las fuerzas sobre el estudio historico-social de una región escogida dentro de un estado-nación. El objetivo es situar históricamente aquella totalidad histórica regional, es decir aprehenderla en su movimiento profundo durante un largo periodo, integrándola dentro de la formación social nacional de que forma parte.

Sin embargo, del principio al fin, de la concepción a la última etapa de su realización, tal proyecto funcionará como una *contribución* a la historia de las formaciones sociales latinoamericanas; el "blanco estratégico" es el de experimentar un camino teorico-metodológico y despejar una cuadrícula que pueda servir al estudio más acelerado de otras regiones, sin pretender, evidentemente, imponer a toda costa nuestra experiencia.

3) Puebla en el México contemporáneo

La ubicación de la UAP, la abundancia de fuentes históricas existentes en y sobre el área geográfica circunvecina y la gran curiosidad que suscitan algunos episodios y características de la vida en esta "región" nos ha determinado a lanzar el proyecto *Puebla dentro del México contemporáneo (siglos XIX-XX)*.

La investigación así titulada abarcará el espacio geográfico cuya metrópoli efectiva ha sido la ciudad de Puebla. Durante algunos tiempos esta ciudad ocupó la primera posición en México tras la capital federal. En cuanto al espacio real, habrá que definirlo, reconstituirlo. Sin embargo, admitimos como simple hipótesis de escala, de manera provisoria, que este espacio regional

³¹ E. Labrousse, *Histoire économique et sociale*, t. II p. XIV.

corresponde al estado/provincia/departamento de Puebla, y que sin duda habrá que agregar la minúscula Tlaxcala, prácticamente encerrada. La superficie varió según los periodos. En los años 1900, Puebla es un territorio de 31 616 km² (hoy día 33 000 km²), dividido en 179 municipios (hoy día 217 municipios), poblado por más de un millón de habitantes (hoy día más de 2 millones). Así, la región de Puebla ofrece un cuadro geográfico suficiente para constituir un campo de observación histórica profunda, permitir averiguar los conceptos fundamentales de la historia social, y proporcionar materia a comparaciones intrarregionales e interregionales.

El proyecto se extiende a los siglos XIX y XX, que corresponden a la época contemporánea en la historia mundial. Es la época cuando en el hemisferio norte, de Europa a Japón pasando por Estados Unidos, el capitalismo como modo de producción dominante a escala mundial registró sucesivamente un ascenso fulminante, su apogeo y, desde ahora hace más de sesenta años, las primeras fases de su crisis general. Es la época cuando México tomando la herencia de la Nueva España, aprovechando la quiebra del sistema colonial del capitalismo mercantil en América, intenta constituirse en nación moderna a pesar de los obstáculos representados por las fuerzas de conservación social.

Sin embargo, teniendo en cuenta la inmensidad del trabajo y los recursos limitados de un equipo incipiente, se divide el proyecto en dos periodos: en una primera etapa se limitará la investigación al siglo XIX; se reserva el estudio profundizado del siglo XX para una segunda etapa.

Siglo XIX, es decir el periodo comprendido entre los años 1810/22 y 1910/17; periodo enmarcado de un lado por la década de la lucha de independencia contra España; por otro lado, por la década del "México insurgente" (según la expresión de John Reed); periodo centenario, cómodo y suficiente para el estudio de las estructuras y de los cambios de la sociedad poblana. Evidentemente, no se entienden estas fechas como límites estrictos. El necesario conocimiento de la herencia colonial impondrá algunas incursiones en la Nueva España; y la persistencia por parte de los heraldos del régimen actual al referirse a la Revolución Mexicana invita a investigar tanto las consecuencias como los antecedentes y las características de la crisis general de los años 1910-1917 en Puebla; una transición hacia el periodo posterior de que el momento en que vivimos es la prolongación.

En la realización de este proyecto se rechazará la solución cómoda y tan corriente que consiste en teorizar sin parar —y sin una verdadera investigación histórica previa sobre la "articulación de

los modos de producción”, el “capitalismo periférico”, el “despegue”, la “clase media”, la “burguesía nacional”, etc. No se gastará el tiempo en comentar una vez más las exégesis y otras interpretaciones de segunda y hasta de tercera mano. Contaremos con las pocas obras científicas de investigación histórica ya producidas y otras (esperamos sean cada vez más numerosas) por venir. Sin embargo, en calidad de historiadores (aún trabajando en un equipo pluridisciplinario), iremos fundamentalmente a las *fuentes*:³² archivos, fuentes impresas, vestigios materiales, tradición oral, etc.

La investigación se realizará esencialmente a partir de los *archivos* que existen en la región, más bien en los estados de Puebla y Tlaxcala, archivos públicos o semipúblicos como el Archivo Judicial, el Archivo de Notarías, el Registro Público de la Propiedad y del Comercio, el Archivo del Congreso del Estado, el Archivo del Ayuntamiento de Puebla, el Archivo del Cabildo Metropolitano (catedral de Puebla), los archivos municipales, los archivos parroquiales que contienen abundantes fuentes casi inexplotadas en lo que se refiere a los siglos XIX y XX. Sobre los *archivos privados* que supuestamente existen en la región, todavía sabemos muy poco; pero buscamos de manera sistemática los archivos de haciendas, de empresas industriales, comerciales y bancarias, fondos documentales personales o de organizaciones patronales o sindicales; confiamos localizarlos para poder completar y aún corregir las fuentes proporcionadas por los archivos públicos. En la utilización de los archivos de la región, ya enfrentamos dos grandes dificultades:

1) Por un lado la carencia organizativa de los fondos documentales muestra que no están concebidos para la investigación histórica (inexistencia de inventarios, de clasificación y de lugares adecuados a la consulta de los documentos); esta situación nos obliga a dedicar mucho tiempo y energía a la labor preliminar de inventariar, clasificar y seleccionar; 2) Por otro lado los obstáculos administrativos puestos por el gobierno del estado limitan seriamente el acceso a algunos archivos públicos y, por consiguiente, el desarrollo de las investigaciones.

A los archivos regionales se añaden las fuentes sobre Puebla localizadas en los *archivos de México*. Ante todo el Archivo General de la Nación. Luego, los archivos de secretarías de estados (Hacienda, etc.), la Microfilmoteca del Museo de Antropología e

³² Cf. C. Z. Contreras, *Fuentes para el estudio de la historia de Puebla en los siglos XIX y XX*, Puebla, Centro de Investigaciones Sociales, 1977, 14 cuartillas. El Centro de Investigaciones Históricas y Sociales prepara la publicación de los inventarios de Archivos realizados últimamente por sus equipos de trabajo.

historia, etc. Además, algunos archivos de países de Europa, como el Public Record Office en Londres, el archivo del Quai d'Orsay en París, tienen reportes consulares, documentos de empresas con actividades en México, en fin una documentación diversificada de cierta importancia para nuestras investigaciones.

Sería fastidioso desplegar aquí la lista de las *bibliotecas* y otros lugares que contienen un extenso abanico de *fuentes impresas*. Simplemente señalamos que la Biblioteca Lafragua y la Hemeroteca Troncoso pertenecientes a la Universidad Autónoma de Puebla son dos riquísimas minas de las cuales organizamos la explotación. Pero ahí tampoco es cómodo el trabajo de investigación; hay que empezar por preparar inventarios y ficheros bibliográficos, localizar la voluminosa documentación relacionada con la historia contemporánea de Puebla y de México; censos, estadísticas, revistas, anuarios, periódicos, informes y memorias de las secretarías de Estado y del Gobierno Estatal, actas parlamentarias, legislación, relatos de viajeros, obras generales, obras especializadas, folletos, etc.

En concreto, la operación constará no de la explotación de *un "filón"* documental al cual se subordinarían otras fuentes menores, sino con el manejo de varias series de fuentes manuscritas, impresas y no escritas, como debe ser una empresa de historia total.

HERBERT MARCUSE Y LA PROBLEMATICA ORIGINAL DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Oswaldo Ardiles

“El método antiguo de historia intelectual que se orientaba por la concepción *a priori* de que los cambios de las ideas debían ser comprendidos en el nivel de las ideas (historia intelectual inmanente), impedía reconocer la penetración del proceso social en la esfera intelectual...

La gran revelación que proporciona (la Sociología del Conocimiento) es que toda forma de pensamiento histórico y político está esencialmente condicionada por la situación vital del pensador y su grupo”.

Karl Mannheim

En 1929, fue publicado en Bonn un libro de 250 páginas, cuyo autor era un Privatdozent de Sociología de la Universidad de Heidelberg llamado Karl Mannheim, sucesor de Max Scheller en la edición de la colección “Escrito para filosofía y sociología”. El libro se titulaba *Ideologie und Utopie* (Ideología y Utopía), y estaba destinado a consolidar una nueva disciplina intelectual: La Sociología del Conocimiento (*Wissenssoziologie*). Sus orígenes pueden rastrearse en las preocupaciones suscitadas por el historicismo y por la teoría marxista de la ideología respecto del problema de la verdad. Los autores que jugaron un rol preponderante en su gestación fueron Max Scheller (sobre todo con su trabajo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* de 1924), George Lukács (con su *Historia y conciencia de clase* de 1923) y el mencionado Karl Mannheim. Este último proviene del ámbito filosófico problematizado por el historicismo, cuya influencia se

mantuvo en él, a pesar de la incorporación de elementos marxistas en sus análisis y de su evolución desde el postulado de una "auto-relativización del pensamiento" (1925)¹ a la formulación de la teoría que denominó "relacionismo" (1929).

En *Ideología y Utopía*, considerada por el teólogo protestante Paul Tillich "de fundamental significación tanto para los filósofos como para los sociólogos",² se plantea Mannheim el problema general de las relaciones que median entre la actividad intelectual y la existencia social, es decir, lo que se denominaba "Seinsverbundenheit des Wissens (el condicionamiento socioexistencial del saber)"; retomando, así, la problemática schelleriana de la "Standortgebundenheit (la vinculación del pensador con su posición concreta en la vida)". Esta nueva disciplina sitúa al pensamiento en el marco concreto de los procesos sociales y elabora una sociognoseología que intenta determinar el sistema de relaciones particulares que afectan al conocimiento.³ En su primera edición, *Ideología y Utopía* constaba de tres partes: I. Ideología y Utopía; II. ¿Es posible la política como ciencia?; III. La conciencia utópica. En la edición inglesa de 1936, publicada por Edward A. Shils y Louis Wirth, en la editorial Routledge and Kegan Paul de Londres, se añadieron una nueva primera parte: "Exploración preliminar del problema", y una quinta parte: "La Sociología del Conocimiento". La edición castellana utilizada por nosotros se atiene a dicha edición inglesa.

La segunda parte de la edición original (tercera de la nuestra), que lleva como subtítulo: "El problema de las relaciones entre la teoría social y práctica política", analiza sociológico-

¹ Karl Mannheim, "Das problem einer Soziologie des Wissens"; en: "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. 54, 1925.

² Paul Tillich, *Ideologie und Utopie*; en: "Die Gesellschaft", VI, 10, 1929, p. 348.

³ Con esto se ha logrado, según lo señalara Louis Wirth en el prólogo a la edición inglesa de "Ideología y Utopía", "el reconocimiento explícito de que el pensamiento, además de la materia propia de la lógica y la psicología, sólo llega a ser completamente comprensible si es considerado sociológicamente"; cfr. Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, trad. esp. de Eloy Terron, Aguilar, Madrid, 1966,² p. 38. Señalamos, además, que el interés inicial de Mannheim reside en establecer "las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales en que aquellas existen", ya que, en opinión de este autor, el pensamiento del hombre "surge y actúa, no en un vacío social, sino en un medio social definido"; cfr. *Ideología y Utopía*, p. 134. Esto implica, para Mannheim, que no sólo cambian los contenidos gnoseológicos, sino también las "estructuras categoriales" del pensamiento: "los modos dominantes de pensamiento son sustituidos por nuevas categorías, cuando la base social del grupo, del que esas formas de pensamiento son características, se desintegra o se transforma bajo el impacto del cambio social; *ob. cit.*, p. 137.

comprensivamente las diversas interpretaciones que sobre este problema se han dado y plantea con todo rigor la posibilidad de una política científica. La tercera parte (cuarta en la ed. inglesa de 1936) contrapone los conceptos de "ideología": complejo de ideas que se orientan al mantenimiento del orden existente, y de "utopía": complejo de ideas que se ordenan a la destrucción y cambio de la situación actual por otra situada en una proyección temporal (quiliasmos) o espacial.

Ya en un artículo publicado en 1929, en la revista internacional de política y socialismo: "Die Gesellschaft",⁴ Herbert Marcuse analizaba la obra mannheimiana y ponderaba su significación. Para él, "Ideología y Utopía", manifestaba, en forma de ruptura (Durchbruch), toda la problemática científica y humana de la situación propia de los años veinte. Heideggerianamente, Marcuse determina tal problemática como centrada en "la universal historicidad (Geschichtlichkeit) del existente humano y de la correspondiente inseguridad de la tradicional separación entre ser real e ideal".⁵

En efecto, la compartimentación creciente de las actividades sociales, los conflictos agudizados al máximo, la desaparición de objetivos comunes en la cultura, la pérdida de arraigo en el medio social, así como de un marco referencial unitario, el encarnizamiento en la competencia, ponen en cuestión las bases mismas del ser social y su conocimiento. Estos hechos son acompañados simultáneamente por los fenómenos concomitantes de depreciación y represión del pensamiento, con lo cual el cuadro se torna desolador.

En opinión de Marcuse, Mannheim muestra esta inseguri-

⁴ Zur Mahrheitsproblematik der soziologischen Methode; en: "Die Gesellschaft", VI, 10, 1929, pp. 356-369.

⁵ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 356. Con relación a esto, Mannheim establece como punto de partida de su exploración de la "interrelación entre la ciencia social y el pensamiento condicionado por la situación", el estado de crisis e incertidumbre generado por el descubrimiento de tales vinculaciones y que "había llegado a ser un pesar cada vez más insoportable en la vida pública" europea de la primera posguerra. Esta situación es evaluada por Mannheim como "terreno fértil, del que la ciencia social moderna extrae percepciones completamente nuevas" según tres direcciones principales:

- 1) "la tendencia a la autocrítica de las motivaciones inconscientes colectivas, en la medida en que determinan el moderno pensamiento social";
- 2) la tendencia a constituir un nuevo tipo de historia del "saber", que interprete "los cambios de las ideas en relación con los cambios históricos";
- 3) la tendencia a revisar los planteos gnoseológicos vigentes, "que hasta ahora no han tomado en cuenta, suficientemente, la naturaleza social del pensamiento"; cfr. Ideología y Utopía, p. 100.

dad de la moderna "espiritualidad" en general bajo una perspectiva de comprensibilidad histórica. El "Dasein", entendido como extrahumano *es* historia, naciendo siempre y en cada caso "en una situación histórica única (einmalige geschichtliche Situation)", que lo determina en todas sus actitudes y formaciones.⁶ Asimismo, la realidad que él encuentra y capta es una realidad histórica "hasta el fundamento de su ser (bis zum Grunde ihres Seins)".⁷ Por lo tanto, su pensamiento, así como las objetivaciones culturales de éste, deben ser focalizadas, según Marcuse, en su ontomórfica historicidad. En la obra mannheimiana, no sólo se develan conocimientos, ideas y "formaciones espirituales (geistige Gestaltungen)" de una época, de una nación o de una "comunidad social", en su "condicionalidad sociopolítica (politisch-soziale Pedingtheit)", como ideologías o utopías, sino que "también esta condicionalidad afecta, en forma necesaria e inevitable, la estructura misma de la conciencia (Pewasstsein), el 'aparato categorial' del mismo pensar".⁸ En efecto, Mannheim ha insistido en que "aún las categorías en las que se clasifican, reúnen y ordenan las experiencias, varían según la posición social del observador". De este modo, no sólo se da un cambio en el contenido del pensamiento, sino también en su misma estructura categorial. Todo conocer histórico es un conocer "relacional", que sólo puede ser formulado en referencia a "la posición del observador".⁹ Esta dependencia del conocimiento con respecto a la posición social, esto es, su "Seinsverbundenheit", plantea el problema que analiza Marcuse: "el de la verdad del ser histórico, para hallar el camino en la auténtica problemática fundamental (oigentliche Grundproblematik)".¹⁰

Ideología y el ser social

Mannheim había publicado, en 1926, un artículo¹¹ sobre la interpretación ideológica y sociológica de los productos espirituales, donde postula un método que analice las ideas a partir del ser social, como modo de aprehender el "sentido último" de tales productos. También el marxismo, como ideología de una determinada clase (el proletariado) localizada en una determinada

⁶ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, *ibidem*.

⁷ Herbert Marcuse, *ibidem*.

⁸ Herbert Marcuse, *ibidem*.

⁹ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, pp. 133-34, 137.

¹⁰ Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 357.

¹¹ Karl Mannheim, *Ideologische und soziologische Interpretation geistiger Gebilde*; en: "Jahrbuch für Soziologie", ed. Salomón, II, 1926.

situación histórica (el capitalismo), es analizado con esta metodología.

Al respecto, Marcuse reconoce, en primer lugar, que dicha metodología haría posible una comprensión del "marxismo" opuesta a las ocultaciones y desviaciones del revisionismo, por un lado, y a la interpretación sociológico-trascendental del austromarxismo de Max Adler, por el otro. Una vez establecido esto, Marcuse se plantea las siguientes cuestiones: cuando la metodología mannheimiana expone el marxismo como una ideología equivalente a otras, tales como la conservadora o la demoliberal, "¿no se anula su pretensión de validez (Geltungsanspruch), del mismo modo como Marx creyó haber destruido la de las ideas burguesas en cuanto ideología?"¹² Caracterizando, en sentido lukácsiano,¹³ a la teoría marxista como "teoría concreta de la praxis revolucionaria en su aspiración a una acción revolucionaria",¹⁴ teoría que se orienta a un actuar único y bien determinado "cuya dimensión es la actualidad concreta", Marcuse se interroga si el análisis de la sociedad capitalista y la teoría de la revolución proletaria en él fundada, no son de acuerdo a la perspectiva mannheimiana, más que "un aspecto parcial de la realidad, una perspectiva históricamente única y nada

¹² Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 359.

¹³ G. Lukács, en su *pequeño, pero tan denso como discutible*, trabajo sobre Lenin, publicado en 1924, define al materialismo histórico como "la teoría de la revolución proletaria", debido a que, en él, el proletariado "encuentra su más clara autoconciencia"; cfr. Georg Lukács, *Lenin*, trad. esp. de Jacobo Muñoz, Grijalbo, México, 1970, p. 9. Lo que, en opinión de Lukács, Lenin supo percibir con firme mirada de genio fue "la actualidad de la revolución" y, con ello, se situó a la cabeza del movimiento revolucionario mundial, ya que "el materialismo histórico, en tanto que expresión conceptual de la lucha del proletariado por su liberación, no podía ser captado y formulado teóricamente si no en el momento histórico en que por su actualidad práctica había accedido al primer plano de la historia"; *ob. cit.*, p. 12. Para Lukács la premisa teorico-práctica del materialismo histórico es "la actualidad historicouniversal de la revolución proletaria", *ob. cit.*, p. 13. Con Lenin, "la revolución se ha convertido en el problema crucial del movimiento obrero". ¿Qué entiende Lukács por "actualidad de la revolución"? El resultado del estudio atento de "todos y cada uno de los problemas particulares del momento en su concreta relación con la totalidad historicosocial; su consideración como momentos de la liberación del proletariado", *ob. cit.*, p. 14. El aporte de Lenin, en este campo, consistió en vincular estrechamente "las acciones individuales al destino global, al destino revolucionario de toda la clase obrera", como portadora necesaria de la acción revolucionaria. "Todo problema actual —por de pronto ya como tal problema actual— se ha convertido, a la vez, en un problema fundamental de la revolución"; *ibídem.*

¹⁴ Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 358.

más".¹⁵ O sea, dicho en términos más claros, ¿tiene o no tiene razón la burguesía capitalista en sus ideas? La de Mannheim, ¿no es una interpretación que destruye totalmente" la decisiva incondicionalidad de la acción proletaria?, y que conduce, por lo tanto, a un ¿"oportunismo universal"?

Marcuse cree que tales objeciones exceden el ámbito de la problemática mannheimiana, que "no se mueve en la dimensión en la que se pueda decidir sobre la verdad y validez de una teoría histórica, esto es, de una teoría del ser histórico (*ibidem*). Pues, el haber determinado los condicionamientos históricos de una teoría no implica haberse expedido sobre su verdad y validez. Así, por ejemplo, una determinada verdad histórica puede "ser relativa a un pequeño grupo histórico en una única situación, temporalmente reducida, y, sin embargo, poseer una incondicional validez" (*ibidem*). Por lo tanto, cuando Mannheim establece el condicionamiento historicosocial del saber no pretende todavía penetrar en el terreno donde pueda decidirse su verdad y validez. Su mérito radica, según Marcuse, en haber llevado la problemática verdad-ser a una dimensión más profunda que la implicada en el concepto tradicional de verdad.

El marxismo es, para la interpretación "sociológica", "el modo en que el proletariado como clase puede experimentar, captar y formar la realidad a partir de su situación social".¹⁶ Por lo tanto, es visualizado como una "función histórica" de la situación existencial de la clase obrera, y sólo como tal puede ser entendido. Dejando momentáneamente de lado el problema de su verdad o no, debemos señalar, nos dice Marcuse, que la perspectiva mannheimiana fue ya abierta por el mismo Marx. Así, en la *Ideología Alemana*, se nos dice que:

"el comunismo no es un *estado* (Zustand) que deba ser implantado, un *ideal* al cual tenga que ajustarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* (al conjunto de procesos objetivos que se van dando en la historia; O.A.) que anula y supera (aufhebt) el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden del presupuesto actualmente vigente (der jetzt bestehenden Voraussetzung)".¹⁷

¹⁵ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 359.

¹⁶ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 360.

¹⁷ Karl Marx, *Die Frühschriften*; herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, p. 361. Como señaló Mannheim, con este enunciado, Marx expresa su voluntad de eliminar todo elemento utópico-normativo del socialismo, rehusando, por tanto a "establecer una serie exhaustiva de objetivos. No existe ninguna norma a realizar que sea separable del proceso mismo"; *Ideología y Utopía*, p. 185.

El sentido de esta afirmación se puede ilustrar recurriendo a lo dicho por Marx, años después, en un paso frecuentemente citado del prólogo a "Zur Kritik der politischen ökonomie",¹⁸ donde sostiene que los hombres contraen:

"en la producción social de su vida, determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad".

Estas son "Produktionsverhältnisse (relaciones de producción) que corresponden a:

"una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales (materiellen Produktivkräfte)".

El conjunto de dichas "Produktionsverhältnisse" constituye la "estructura económica de la sociedad", es decir, "la base real (die reale Basis)" sobre la cual se erige la "supraestructura jurídica y política (juristischer und politischer Uberbau)". A esta "Uberbau" corresponden "determinadas formas de conciencia social", y Marx concluye de esto que "el modo de producción de la vida material condiciona (bedingt; que, a pesar del criterio de Maximilien Rubel, creemos no puede ser traducido por "determina", ya que, tres líneas después, Marx utiliza "bestimmt" para expresar este último sentido, O.A.) el proceso de la vida social, política y espiritual en general". Por ello, en estrecho paralelismo con lo que ya había adelantado en la Ideología Alemana,¹⁹ Marx establece que:

¹⁸ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1970, p. 15. También este paso fue comentado por Mannheim, indicando que las relaciones de producción son consideradas por Marx dinámicamente: "como una interrelación estructural que está cambiando continuamente a través del tiempo"; *Ideología y Utopía*, p. 189. En la frase citada, Marx subraya, según Mannheim, las interconexiones de tres esquemas estructurales: 1) la estructura ideológica, 2) la estructura de clase, y 3) la estructura económica.

¹⁹ "Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein"; *ob. cit.*, p. 349. Un poco antes, Marx había sostenido que la organización social y estadal brotan permanentemente del "proceso vital" (Lebensprozess) de "determinados individuos", tal y como "realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad"; *ob. cit.*, p. 348. Y, en otro lugar de la misma obra, agrega: "Este modo de considerar las cosas no carece de presupuestos (ist nicht voraussetzungslos). Parte de los presupuestos reales y no los pierde de vista ni por un instante. Sus presupuestos son los hombres... en su proceso de desarrollo empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones (unter bestimmten Bedingungen)", *ob. cit.*, p. 350.

“no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina (bestimmt) su conciencia”.

André Gorz interpreta este paso de Marx, que ha sido calificado de crudo determinismo,²⁰ diciendo²¹ que, con ello, se quiere significar que los hombres no construyen su historia a partir de situaciones indeterminadas en su elección, sino que siempre hay un marco previo en el que tal elección debe necesariamente insertarse. La tesis marxiana se opondría, simultáneamente, al “indeterminismo total”, por un lado, y al determinismo mecanicista, por el otro. Según el primero, “todo y cualquier cosa” es posible “en todo momento”, reduciendo la Historia a “una sucesión de caprichos y de azares”, con lo cual pierde todo sentido y se torna imposible hasta el mismo hecho de hablar de ella.²² El segundo en cambio, confunde la historia humana con la “natural”, esto es, “con una evolución mecánica sin sentido humano”.²³ De acuerdo a esto, Gorz sostiene que la verdadera historia de los hombres “supone la libertad de sus agentes en el marco de determinaciones de hecho que no van nunca hasta el determinismo puro”. Aun en aquellos actos humanos que se hallan más rigurosamente condicionados existe “un margen de juego, de contingencia, de azar”.²⁴ Este factor de contingencia es el que manifiesta la libertad en el plano de la Historia.

En carta remitida el 28 de diciembre de 1846, desde Bruselas, a Pável Vasilievich Annenkov (terrateniente liberal ruso con aficiones literarias), a propósito del libro de Proudhon “La Filosofía de la Miseria”, sostiene Marx que la sociedad es “le produit de l'action réciproque des hommes”, y estos no son libres de elegir a su antojo una u otra forma social.

“Los hombres no son libres árbitros de sus fuerzas productivas (de leurs forces productives) —base de toda su historia—,

La significación del texto de Zur Kritik... que citaremos a continuación en el cuerpo del trabajo radica, para Mannheim, en “el descubrimiento de que el pensamiento político está integralmente ligado a la vida social”; o sea, que “nuestro pensar está determinado por nuestra posición social”; Ideología y Utopía, p. 185.

²⁰ Por R. C. Kwant en “La filosofía de Carlos Marx, trad. esp. de Francisco Carrasquer, Lohlé, Buenos Aires, 1967, p. 31. Este autor hace suyo el juicio de Wetter respecto del párrafo comentado: “Pero Wetter advierte con razón que este pasaje es de un extremado determinismo”.

²¹ En “Historia y Enajenación”, rad. esp. de Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964, *passim*.

²² André Gorz, Historia y Enajenación, p. 26.

²³ André Gorz, *ibidem*.

²⁴ André Gorz, *ibidem*.

pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla circunscripta (circonscrite) por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de la generación anterior".²⁵

De este modo, para Marx la "historia social de los hombres no es nunca más que (n'est jamais que) la historia de su desarrollo individual", lo sepan o no ellos mismos. La base de todas sus relaciones está constituida por sus "relaciones materiales", las cuales no son más que "las fuerzas necesarias bajo las que se realizan su actividad material e individual".²⁶ Sobre dicha base se estructura el edificio social:

"A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil".²⁷

El vivir humano se actualiza mediante el desarrollo de sus facultades productivas, con lo que es establecen una determinada trama de relaciones sociales, al mismo tiempo que las "ideas", las categorías, es decir, "las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales".²⁸ De modo tal que las categorías conceptuales e, incluso, la misma estructura del pensar cambian con la transformación de las relaciones sociales de producción.

Por todo ello, puede afirmarse con exactitud que Marx ha establecido claramente el condicionamiento social de los productos espirituales en una perspectiva que elimina todo tipo de determinismo mecanicista, así como de relativismo "historicista".

¿VERDAD CONDICIONADA?

Ahora bien; el marxismo, a pesar de reconocer su carácter

²⁵ Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz, Verlag, Berlín, 1953, p. 31.

²⁶ Karl Marx, *ob. cit.*, *ibidem*.

²⁷ Karl Marx, *ob. cit.*, *ibidem*.

²⁸ Karl Marx, *ob. cit.*, pp. 37-38.

de función de una clase, se presenta con exigencias de verdad y validez universales. A través de él, la clase proletaria quiere realizar una verdad, su acción quiere ser una acción verdadera. Corresponde, entonces, que nos preguntemos sobre el significado de la palabra "verdad" en este contexto funcional. Si tenemos en cuenta que frente a él surgen otras teorías elaboradas a partir de las situaciones de otras clases ¿no ocurre como si la verdad variara con cada condicionamiento de clase o de grupo? Mannheim responde de antemano a estas preguntas, formuladas por Marcuse, siguiendo dos direcciones:

- a) la de los conceptos de "verdadera y falsa conciencia";
- b) la de "totalidad dinámica".

A) En "Ideología y Utopía", rechaza Mannheim considerar como absolutos los valores de un determinado periodo, estableciendo, en cambio, que toda norma y todo valor se hallan condicionados histórica y socialmente. Sobre esta base, su designio será

"distinguir la forma verdadera de la falsa, la forma genuina de la espúrea, entre las normas, modos de pensamiento, modelos de conducta, que existen uno al lado de otro, en un determinado periodo histórico".²⁹

Para ello, apelará a una noción de "falsa conciencia", que supone, en forma bastante idealista, pueda obstaculizar "la comprensión de una realidad que es el resultado de una reorganización constante del proceso mental de que se componen nuestros mundos" (ibidem). De lo que se trata, con la problemática de la "falsa conciencia", es de poder discernir "cual de todas las ideas corrientes son realmente válidas en una situación determinada" (ibidem). Dicha problemática ha abandonado hace tiempo, según Mannheim, el campo religiosotrascendental, para dedicarse de lleno a la investigación de los criterios de realidad en el ámbito de la práctica política. Un ejemplo de esto, aunque nosotros lo vemos en la trasposición metodológica de la temática "autonomía-heteronomía". De una discusión sobre el origen y validez de las normas éticas, se ha transformado, hoy, en una cuidadosa elucidación de los factores historicosociales que enajenan al hombre de sí mismo, que, en el orden intramundano, transfieren lo humano a cosas que se le oponen como fuerzas extrañas (aunque son su propio producto) exentas de todo control racional. Lo "heterónimo" es visualizado, actualmente,

²⁹ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 150.

no como lo simplemente “trascendente”, sino como todo aquello que oculta al hombre su propio y peculiar modo de ser, aquello extraño en lo cual él no se reconoce y que le impide reconocerse. El hombre sometido a la “heteronomía” es, por lo tanto, aquel que se encuentra sujeto a un mundo de normas y valores, de cosas, que lo mantienen constantemente fuera de sí, enajenado de su auténtico quehacer. Esta “heteronomía” origina su “falsa conciencia”.

El problema se ha reducido, y allí extendido, a la indagación de criterios de realidad para el desarrollo social del hombre en la historia. Su tarea actual comienza por la destrucción de la falsa imagen tradicional, por la que se presentaba al pensamiento y al ser “como polos fijos separados, manteniendo una relación estática entre sí, en un universo inmóvil”,³⁰ constituido por esencias eternas, reflejos de las “ideas divinas”. Este universo fue el reflejado por el “logos” griego y sus epígonos. El “logos” manifestaba el Ser-uno, fijo, universal y eterno en sí mismo. Como dice el teólogo alemán Jürgen Moltmann, el “logos” está referido a “la realidad que está ahí, que está siempre ahí, y que es reducida a la verdad en la palabra que le corresponde”;³¹ de allí que no haya ningún posible “logos” del futuro, “a no ser que éste sea (concebido como; O.A.) la continuación o la repetición simétrica del presente” (*ibidem*). La verdad expresable en el “logos” reside en “lo permanente (im Bleibenden) y en lo que se repite regularmente (regelmässig Wiederkehrenden), y no en lo nuevo-contingente (Zufällig-Neuen)”.³²

Los griegos aportaron a la historia el “logos” del presente; el pensamiento judeocristiano, en cambio, cuestionó este grado noético, al introducir el “kerygma” del futuro. El “kerygma” anuncia lo ontológicamente “Nuevo”, no categorializable, el advenimiento del Ser, siempre en apertura deviniente, en camino hacia la espera del hombre. El “logos” afirma la permanencia del ser; el “kerygma” crea historia. Sus enunciados, apunta Moltmann, tienen que “entrar en colisión con la realidad experimentable en el presente. No son resultado de experiencias, sino que constituyen la condición de posibilidad (Bedingung für die Möglichkeit) de experiencias nuevas. No pretenden iluminar la realidad que está ahí, sino la realidad que viene. No aspiran a copiar en el espíritu la realidad que existe, sino a insertar esa realidad en el cambio que está prometido y que esperamos”.³³ El “keryg-

³⁰ Karl Mannheim, *ibidem*.

³¹ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1969,⁸ pp. 12-13.

³² Jürgen Moltmann, *ob. cit.* p. 13.

³³ Jürgen Moltmann, *ob. cit.*, pp. 13-14.

ma” de la esperanza cristiana es radicalmente cuestionador y crítico. Quien lo acepta, se pone en contradicción con lo vigente; “pues el agujijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido”.³⁴ Este agujijón crítico de la esperanza cristiana fue, muchas veces, abandonado por la Iglesia cristiana establecida en pequeños grupos proféticos en su seno o a los movimientos “quiliastas” y después grupos heterodoxos. En estos grupos pareció refugiarse el impulso revolucionario de su “kerygma”, paulatinamente silenciado por el “logos” de lo vigente. Al respecto, es sumamente interesante la observación de Tillich sobre la presencia en el “socialismo religioso” de la contradicción que opone el “kairós” (“el tiempo concretamente cumplido”) al “logos” (“la abstracción del tiempo”).³⁵ El “logos” no puede pensar sino el presente, el ser parmenídeo, uno y pleno. El pasado y el futuro, en cuanto “no son”, se tornan impensables, así como “el movimiento y el cambio, la historia y el futuro”.³⁶ El “logos” no permite la intelección de la historia, sino únicamente su asimilación a la eternidad del presente. Con la constitución de lo que se llamó “filosofía cristiana” y la fusión del mundo cultural grecolatino con el pensamiento judeocristiano, el elemento crítico del mensaje cristiano entró en conflicto y resultó muchas veces sofocado por el universo estático del “logos”, constituido en Cristiandad. Recién en los tiempos modernos, pudo revitalizarse el influjo revolucionario de la Promesa y reavivarse el sentido inteligible de la historia.

Dinamizada, así, la noción de la realidad y destruida “la falsa imagen tradicional” del conocimiento como relación estática y exenta de historia entre un sujeto y un objeto igualmente “puros”, el interés de la nascente sociología del conocimiento se orienta, de un modo pragmático, a determinar la posibilidad de “realizar” la teoría político-social, esto es, histórica, y de ejecutar la acción correspondiente. Para ello, Mannheim establece, con toda agudeza, que una interpretación ética es nula cuando, en su rigidez y esquematismo, “no permite el ajuste de la acción y del pensamiento a una situación nueva y cambiada”.³⁷ Pero este criterio se desvanece al designar como “patrón” de error de una teoría el hecho que esta utilice categorías y conceptos que, de ser tomados en serio, impedirían al hombre acomodarse a aquella nueva fase histórica. Habría que preguntarse sobre la necesidad de adaptarse a este período histórico, y, aún más, el

³⁴ Jürgen Moltmann, *ob. cit.*, p. 17.

³⁵ Paul Tillich, *Ideologie und Utopie*, p. 353.

³⁶ Jürgen Moltmann, *ob. cit.*, p. 24.

³⁷ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 151.

por qué Mannheim le asigna el carácter de un "datum" irreductible y final. Por el contrario, una consideración atenta mostraría, previene Marcuse, que dicha fase histórica no es la última, sino que su misma historicidad la impulsa a sobrepasarse. Considerarla como una "unidad última" es permanecer en el plano de la "indistinción" de "pensamiento y ser, teoría y realidad, ideología y realidad", que, "precisamente, la sociología quiere superar".³⁸ Un análisis real de toda situación histórica muestra, en cambio, que ella se encuentra "en continua transformación y ambigüedad: en cuanto histórica, acontece en permanente concreción actual, a saber, la conciencia que según Mannheim debe corresponderle acontece, precisamente, primero que todo, en aquello que produce su concreción actual, lo que la distingue como fase existencial dada en cada caso".³⁹

Por otra parte, la interpretación sociológica, en opinión de Marcuse, deja de lado el carácter "intencional" de todo acontecer: "todo orden de vida (Lebensordnung) se relaciona *con algo*, toma posición *con respecto a algo*, forma *algo* que, según su sentido le es trascendente, y, precisamente, en estas relaciones, toma de posición, formaciones, puede, como situación u orden de vida, ser verdadero o falso".⁴⁰ Por todo ello, Marcuse concluye que el análisis mannheimiano de la "verdadera o falsa conciencia" no ha logrado solucionar el problema de la verdad.

B) El segundo camino utilizado por Mannheim para dar una solución a este problema, es el que pretende abrir con su tesis sobre "la totalidad o síntesis dinámica", que exige "la asimilación y la trascendencia de las limitaciones propias de los puntos de vista particulares",⁴¹ como medio de lograr la mayor amplitud posible para nuestro horizonte de visión. Esta articulación totalizadora de perspectivas individuales tiende a superar la inevitable estrechez de nuestros puntos de vista. En su particularidad, estos exigen la mutua complementación. La totalidad sintética a lograrse no implica el acceso a una visión supratemporal; por el contrario, ella es dinámica y, por ende, debe ser reconstituida de tiempo en tiempo. Con esta tesis, Mannheim aspira a establecer un criterio de verdad para toda teoría: verdadera sería aquella que comprendiese en una síntesis dinámica los diversos datos parciales.

La categoría de "totalidad" utilizada por Mannheim posee un claro origen hegeliano, y fue respetada por él a través de su

³⁸ Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 362.

³⁹ Herbert Marcuse, *ibidem*.

⁴⁰ Herbert Marcuse, *ibidem*.

⁴¹ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 163.

elaboración lukacsiana en *Historia y conciencia de clase*. En esta obra se sostiene que la verdad de cualquier hecho debe ser reconocida en la vinculación de éste con la totalidad del proceso histórico que lo engloba. La categoría de "totalidad", por lo tanto, asume una función metodológica de vía analítico-crítica de la sociedad. La constante transformación de "las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en su ininterrumpida interacción (Wechselwirkung) dialéctica, el nacimiento de la cognoscibilidad (Erkennbarkeit) de un objeto partiendo su función en la totalidad *determinada* en la que funciona, es lo que hace capaz a la consideración dialéctica de la totalidad —y a ella sola— de concebir la *realidad como acaecer social*".⁴² El uso de esta categoría permite a Lukács disolver las formas fetichizadas de objetividad, que corresponden al modo de producción capitalista, reconstituir una unidad cognitiva, anteriormente fraccionada, e indicar pautas de acción:

"El conocimiento de la objetividad real de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el de su real función en el todo histórico constituye así un acto indiviso de conocimiento".⁴³

Con lo cual, se vuelve a hacer posible la captación de la historia como "*proceso unitario*".⁴⁴

Para Mannheim la categoría de "totalidad" representa "el proceso continuo de la expansión del conocimiento y tiene como su finalidad... la extensión más amplia posible de nuestro horizonte de visión".⁴⁵ La búsqueda del "todo" presupone aquella madurez del pensamiento por la cual se puede llegar a ser consciente del alcance limitado de todo perspectiva particular. Así, por ejemplo, quien vive absorbido por sus preocupaciones individuales, no ha despertado todavía a la clara consciencia que le permita concebirse "como siendo parte de una situación concreta más amplia", no ha adquirido la lucidez necesaria "para ver sus propias actividades en el contexto del todo".⁴⁶ Un despertar así

⁴²Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*; Der Malik Verlag, Berlin, 1923 — Schwarze Reihe No. 2, Verlag de Munter, Amsterdam, 1967, p. 27.

⁴³ Georg Lukács, *ob. cit.*, *ibidem*.

⁴⁴ Georg Lukács, *ob. cit.*, p. 25.

⁴⁵ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 163. Es necesario poner en claro que Mannheim considera la categoría de totalidad establecida por Lukács como una entidad ontológica y metafísica"; *Ideología y Utopía*, p. 328.

⁴⁶ Karl Mannheim, *ob. cit.*, p. 164.

sólo se logra al precio de una crisis que desilusione al hombre de su punto de vista individual y, por ende, parcial; una crisis que le posibilite el descubrimiento de "las condiciones fundamentales que determinan su existencia social e intelectual".⁴⁷

Toda perspectiva individual, por lo tanto, debe ser integrada en una síntesis comprensiva del todo de la realidad. Frente a tal posición, Marcuse se pregunta cuál es, para Mannheim, el presupuesto concreto de dicha síntesis.⁴⁸ Su validez quedaría asegurada, únicamente en el caso de poder cimentarse en una nueva posición (*Standort*) que posibilite objetivamente esa visión totalizadora. Para evitar que la síntesis se degrade en una mera yuxtaposición de aspectos particulares sería menester que sus pretensiones comprensivas se confirmen mediante el acceso a una posición socioexistencial que garantice su perspectiva. Pero, con esto, hemos vuelto al problema de la correspondencia entre ser y pensar; y sobre este punto, Mannheim no ha hecho ninguna aclaración. Además, al suponer la "síntesis dinámica" postulada por Mannheim, como condición de su validez, un nuevo "Standort" ubicado históricamente de modo tal que posibilite una visión general, se vuelve, según Marcuse, a presentar la fase histórica dada como "la última instancia de la decisión" sobre la verdad; y esto sólo es posible bajo el supuesto que "la fase histórica respectiva es también, *eo ipso*, la fase históricamente 'verdadera'".⁴⁹ Por lo tanto, el segundo camino propuesto por Mannheim para establecer el criterio de verdad de una teoría, nos reconduce, en opinión de Marcuse, a las aporías del primero.

Así, a través de la sugestiva crítica marcusiana, se nos ha hecho patente el resabio historicista que obnubila las poderosas intuiciones mannheimianas, ya anticipadas por Marx. Habiendo focalizado certeramente el "condicionamiento existencial del saber", Mannheim no logra elucidar un criterio de verdad unitario y válido para la correcta evaluación de los diversos complejos noológicos en pugna en un mismo acontecer histórico.

Más allá del rastreo de la génesis social de las estructuras y contenidos noéticos surgidos a lo largo de la evolución histórica, se impone la necesidad de abordar con decisión la insoslayable temática de la incondicionalidad de la verdad, sin cuya dilucidación, como previniera Marcuse, no puede lograrse un fundamento estable para ningún tipo de acción eficaz.

⁴⁷ Karl Mannheim, *ibidem*.

⁴⁸ Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 364.

⁴⁹ Herbert Marcuse, *ibidem*.

HISTORICIDAD Y VERDAD

En la primera edición, la segunda parte de *Ideología y Utopía* plantea el problema de la política como ciencia. Marcuse estima que Mannheim no ha aceptado eximirse de la "responsabilidad existencial" de su investigación, ni mantenerse en el ámbito esterilizado y esterilizante de la así llamada "ciencia pura". De allí que, en las palabras finales de esta segunda parte, Mannheim afirma que:

"de la ética nueva ha surgido un punto de vista que considera al conocimiento no como una contemplación pasiva (olvidando el originario y dinámico sentido etimológico de la palabra 'contemplación'; O.A.), sino como un autoexamen crítico, y en este sentido prepara la vía para la acción política".⁵⁰

Pero, para que tal afirmación cobre plenitud de sentido, argue Marcuse, es menester que, a partir del conocimiento de los condicionamientos históricos de cada situación concreta, se llegue a la determinación de "la incondicionalidad de la verdad y a la inmediatez de la decisión" política. Como el mismo Mannheim reconoce, no le es lícito al investigador social orillar el problema de la verdad y darse por satisfecho con la mera postulación de "una prolongación de la decisión noética". Para lograr un correcto planteamiento de esta problemática, Marcuse formula la exigencia de continuar la investigación mannheimiana en una dirección que quizá corresponda más a la filosofía que a la sociología, a saber, el estudio del "ser" de las fases históricas. Esta dirección ha sido ya señalada por Marcuse al mostrar que "el grado de ser histórico respectivo no está dado como fundamento último, sino que está destinado a trascenderse a sí mismo".⁵¹

En el ámbito histórico, lo verdadero y lo falso, sostiene Marcuse, no son sólo propiedades de la conciencia o del pensamiento, sino también lo son de una situación concreta y de "su mismo orden vital".⁵² Y es de acuerdo con este postulado que deben ser valoradas las diversas etapas históricas y sus correspondientes teorías. Pues, por ejemplo, de "la mera facticidad —aunque sea históricamente necesaria— del orden de vida capitalista no se desprende su equivalencia (*Gleichwertigkeit*) histórica con respecto al orden feudal o socialista".⁵³

⁵⁰ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 259.

⁵¹ Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, p. 365.

⁵² Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 366.

⁵³ Herbert Marcuse, *ibidem*.

Marcuse reprocha a la problemática de la naciente sociología del conocimiento el haber perdido por el camino la dimensión trascendental-temporal de la verdad con respecto a toda concreción factual; ya que "la verdad, una vez descubierta, trasciende la dimensión ideológica a partir de la cual fue descubierta".⁵⁴ Del mismo desarrollo histórico surge "una específica 'valencia' (Wertigkeit) de la correspondiente situación, de su estrato-portador y de su orden de vida, esto es, una relación específica de los mismos con la verdad o la falsedad".⁵⁵ Los nuevos grados del ser histórico se evidencian no sólo como necesarios, sino también como verdaderos y de mayor valor frente a los que deben ser superados. Pero, con esta formulación, Marcuse nos vuelve a remitir a la cuestión del "metro" que debe ser utilizado en tales valoraciones.

Con patente influencia heideggeriana, sostiene Marcuse que toda facticidad histórica se basa en una estructura fundamental, respecto de la cual se constituye como su variación histórica; variación que se realiza de diferentes maneras en cada orden vital. La problemática de la verdad y falsedad de los grados históricos de ser se radica, entonces, en la relación existente entre las realizaciones fácticas y dicha estructura fundamental: un determinado "Lebensordnung" será verdadero cuando lleve a su plenitud las "Grundstrukturen" del convivir humano y falso cuando las oculte o distorsione. A partir de esta determinación, de evidente filiación fenomenológica, cree posible Marcuse hallar una respuesta a las cuestiones planteadas por la temática mannheimiana; previniendo que esta no debe ser pasada por alto o liquidada con precipitación, sino que debe desarrollarse hasta sus últimas conclusiones. La dimensión estructural de la decisión histórica debe basarse en el claro reconocimiento de los condicionamientos históricos, y no puede permitirse el lujo de pasarlos por alto. Por esta razón, Marcuse encarece el libro de Mannheim como "un primer mojón" en este camino, precisamente "porque no se apacigua con aparentes positividadades, sino que tiene el valor de asumir las inquietudes últimas".⁵⁶

Un juicio similar le merece a Paul Tillich la problemática mannheimiana, cuyas limitaciones en suerte del concepto de

⁵⁴ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 369. La verdad, según Marcuse, puede ser descubierta y crecer "solamente a partir de una ideología, pero en cuanto descubierta se constituye en una esfera que, desde la perspectiva de su ámbito de validez (Geltungsbereich), es mucho más que esa ideología".

⁵⁵ Herbert Marcuse, *ibidem*.

⁵⁶ Herbert Marcuse, *ob. cit.*, p. 369.

“ideología” él mismo señalara. Los principales logros a desarrollar señalados por él, entonces joven teólogo, son los siguientes:

1º) La distinción entre “Wahrheit (verdad)” y “Wahrheitsgedanke (pensamiento de la verdad)”. “Absoluto es únicamente el ‘Wahrheitsgedanke’ mismo”,⁵⁷ las verdades individuales son vistas por Mannheim como concretas, situadas y dinámicas. Son “síntesis” en las que se presenta la totalidad de la coyuntura captada por la inteligencia.

2º) El carácter concreto de lucha propio del concepto de “ideología”; por el cual, toda formación conceptual que revista la determinación específica de una ideología debe ser puesta al servicio de la autoafirmación de la situación social y política de su estrato-portador.

3º) Haber establecido la necesidad de que todo grupo político examine hasta qué punto existen en él formaciones ideológicas; el socialismo incluido. Con ello, el uso del concepto de ideología se transformaría, de arma contra los adverdarios: en medio para la autocrítica.

4º) Haber señalado la antinomia creada por la destrucción del concepto estático de verdad: la síntesis dinámica de la verdad, esto es, “la combinación del conocer con la mutación del ser espiritual y social”, no puede ser realizada sin que se le confiera a un determinado “Standpunkt (punto de vista)” el carácter de absoluto en el ser y, con él, en el pensamiento, o sea, dotar a una situación con el carácter de perspectiva existencial absoluta.

CONCLUSION

A través del análisis realizado, creemos haber dejado en claro, siguiendo la crítica marxista, que la Sociología del Conocimiento nació, en realidad, como una sociología neológica que se abre paso a través de “la duda que se encuentra en la vida social como una vaga inseguridad y una incertidumbre”,⁵⁸ según las propias palabras de Mannheim, en procura de una nueva y valedera representación de la totalidad estructural de la sociedad. Su afán consiste en esclarecer las motivaciones ocultas que influyen en las decisiones de los individuos, de modo tal que éstos puedan elegir con plena consciencia (Bewusstsein) de todas las implicaciones realmente presentes en sus actos y voliciones. Su esfuerzo teórico contiene una instancia práctica, por la cual se

⁵⁷ Paul Tillich, *Ideologie und Utopie*, p. 353.

⁵⁸ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, p. 100.

orienta a clarificar, ordenar y racionalizar la acción. Pero esto exige replantear, y no eludir, la problemática ser-verdad. Sin la consideración pormenorizada de las diversas cuestiones gnoseológicas y ontológicas planteadas por la Wissenssoziologie (constituya o no esta tarea metodológicamente propia de la sociología "científica" que pretende Merton), no es posible que ella alcance los objetivos noético-prácticos que se propuso su sistematizador. Para que sus logros parciales no se diluyan en una serie inacabable de "problemas técnicos aislados de ajuste social",⁵⁹ ni se reduzcan al nivel sumatorio de la "información" que da cuenta de opacas facticidades, en una palabra, para que puedan evadirse de la atmósfera ambigua en que los situó el mismo Mannheim, es necesario, según nuestro modo de ver, que sean incorporados en una totalizante indagación dialéctico-estructural del ser histórico-social.

Ahora bien, la mencionada totalización no puede ser considerada el objetivo último de la tarea del pensar en cuestión; pues está destinada a ser desbordada por la irrupción de la exterioridad que a pesar de estar ya, de alguna manera, actuante en el seno de aquella, inaugura un espacio de apertura dinamizador de las relaciones dadas. Frente al principio de inmanencia supuesto en el planteo mannheimiano de la necesidad de determinaciones totalizadoras, debe ser también tenido en cuenta el principio de exterioridad como protagonista decisivo de todo cambio. Vinculando totalidad con exterioridad en las dinámicas socio-noológicas, se dará la posibilidad de establecer una consideración del proceso histórico susceptible de detectar las situaciones y agentes de ruptura que posibiliten la emergencia de lo nuevo buscado.

⁵⁹ Karl Mannheim, *ob. cit.*, p. 330.

EL DISCURSO DEL SABER Y EL DISCURSO DEL TRABAJO *

Raúl Dorra

Hemos querido darle a este trabajo el carácter de una reflexión general sobre algunos temas que consideramos centrales y previos al abordaje de los problemas específicos tanto de la teoría como de la didáctica de la lengua escrita. En tanto esto último es lo que más habrá de preocuparnos hemos querido, también, situarnos en la perspectiva del maestro que tiene a su cargo la difícil tarea de la enseñanza de la lengua escrita y desde allí intentar una aproximación abierta y polémica que ha de girar en torno de algunas preguntas básicas cuyo tratamiento puede convertirse, quizá, en una suerte de marco referencial para dicha enseñanza.

Pero hemos escrito —dos veces ya— la palabra *enseñanza* y he aquí que ha surgido el primer incentivo para la reflexión, la primera opacidad en nuestro discurso. ¿Cómo entender dicha palabra? Tomada tanto en su relación interna de significante a significado, como en su relación excéntrica de signo a referente, como actualización de un concepto o indicador de una acción, la palabra enseñanza supone la presencia de actores, la distribución de papeles, la circulación de una materia relativamente organizada, ciertos códigos, ciertas leyes, cierta disposición y cierta valoración de estos elementos que se ponen en juego. Presencia inmediata de palabras o presencia diferida de acción, la enseñanza tiene que ser vista en el contexto de las relaciones que establece y que le fijan su valor. Este valor se transformará o permanecerá en la medida en que permanezca o se transformen dichas relaciones que son, a la vez, relaciones lingüísticas y relaciones sociales. La palabra, pues, aparece ligada a un doble con-

* Conferencia leída en el II Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la Lengua Escrita, realizado en la UAP, en octubre de 1977.

texto e integrándolos a ambos en un sistema global. Ahora bien, como sabemos, el uso establecido de la lengua quiere que la palabra enseñanza signifique el acto de transmisión del conocimiento practicado como un descenso del saber desde una presencia plena y activa, detentadora de ese conocimiento, a otra presencia pasiva, receptiva, cuyo signo es el signo de la carencia. Con ello, este uso no sólo define la significación de la palabra sino que, al mismo tiempo, distribuye los papeles de las figuras protagónicas y les fija sus jerarquías sociales. Así, para el caso que nos interesa, el maestro enseña porque es un sujeto pleno y poseedor del conocimiento y el alumno recoge la enseñanza porque, por definición, es un ser desposeído y que debe ser informado. El conocimiento, como tal, aparece como un bien ya constituido, un bien que existe antes del maestro y del alumno y que para ser transmitido necesita de ambos actores. De este modo, tanto el maestro como el alumno no son personas determinadas en circunstancias concretas sino figuras que llenan lugares preexistentes y que hacen posible que el conocimiento o el saber, constituido ya y sancionado, realice su proceso de descenso. De este modo, lo que interesa aquí, en este proceso, es la continuidad y conservación del saber o, mejor dicho, la continuidad y conservación del sistema representado por ese saber. Se puede advertir, entonces, que lo que el sistema de la lengua ha definido como enseñanza se pone al servicio del sistema de las relaciones sociales.

¿Pero qué ocurrirá si se pasa a concebir el saber de otra manera, si el saber no es ya un bien dado y preexistente sino un bien que se produce en cada acto de enseñanza, si el maestro y el alumno no son vistos ya como figuras abstractas sino como circunstancias concretas, sujetos ambos en proceso de formación y de intercambio? Entonces o el significante enseñanza debe desaparecer para dar paso a otra marca que señale la verdadera complejidad de este proceso en el que aparecen otras palabras como aprendizaje, diálogo, producción, participación, o debe modificar la relación con su significado para hacerla significar el acto que reúne, entre otros, los nuevos elementos señalados. Pero este cambio del signo indicaría entonces no sólo una transformación en el sistema interno de la lengua sino también en el sistema de las relaciones sociales.

El sistema de la lengua como el sistema de las relaciones sociales tienden a la preservación de estructuras, actores, lugares, jerarquías. A ambos se oponen por un lado las necesidades del habla y por otro las de la existencia material que entablan una concentración dialéctica con el sistema respectivo. El habla aparece limitada por la lengua y a la vez como un movimiento que se vuelve sobre ella para desbordarla; y la existencia material

aparece limitada por el sistema de las relaciones sociales pero también como una necesidad de superar ese sistema. Centrándonos en el rumbo de nuestras reflexiones diremos que el maestro se mueve entre estas oposiciones, aparece situado a la vez en el lugar de la lengua y del habla, del sistema y de la existencia material que niega ese sistema, es o puede ser una figura, un lugar en la distribución de las jerarquías, es o puede ser una circunstancia concreta. Y si bien todo ello no depende, obviamente, de su voluntad sino de un proceso que lo excede, aún así puede tender —y de hecho lo hace— a situarse en uno de los polos de la confrontación, puede tender e incluso decidir, e incluso luchar por defender su decisión. Según tienda a dirigir su desplazamiento hablará, enseñará, desde un espacio o de otro, desde la abstracción o desde la materialidad. Considerando esta disyuntiva, la segunda pregunta para nuestra reflexión podría ser, pues, la siguiente: ¿desde dónde enseñar?

Sabemos que todo acto, todo pensamiento, toda enunciación, están de algún modo situados. Reconózcase o no, se ama, se juzga, se habla, se interroga, desde un suelo concreto, a favor o en contra de un programa, de una determinada visión de la realidad, de una determinada ideología. ¿Dónde se sitúa el maestro? ¿Desde dónde habla? ¿Desde qué suelo enseña? Como hemos señalado, el sistema quiere que el maestro sea el transmisor del conocimiento, el detentador de una verdad ya sancionada. Para ello lo inviste con los atributos del saber y de la autoridad. El maestro es el que conoce, el maestro es el que imparte. No importa, desde luego, que en los hechos carezca de un conocimiento real. Lo que importa es que está ahí, en la cátedra, investido, instaurado, ejecutando los actos a través de los cuales el sistema puede operar. El maestro, en este caso, está del lado del sistema y lo representa, lo representa como delegado del saber y del sentido, es decir de la razón última de ese saber. Por ello no es extraño que este saber consagrado funcione como una forma del capital. Como el capital, él se concentra y distribuye entre ciertas clases sociales; como el capital, es también una fuente de poder. Poseer el saber es participar del poder. Las clases desposeídas no lo están solamente de los bienes materiales sino también del saber. Por ello, para un miembro de estas clases, ingresar al círculo del saber, abrirse, por ejemplo, un camino hacia los estudios universitarios significa sobre todo la esperanza de doblegar la fatalidad de su pobreza material. Entre los desposeídos y la universidad transcurre este largo intervalo que va de la fatalidad a la promesa de quedar habilitados para participar de los bienes que la sociedad reserva a sus elegidos. Y entre esos elegidos está el maestro, un rostro visible entre los hilos secretos del sistema.

Pero el maestro vive también de pan. Por lo tanto es lo que hasta aquí hemos dicho pero también otra cosa, la negación de ello: el maestro es un asalariado, y un asalariado en proceso de proletarización. Como asalariado ocupa un lugar preciso en las relaciones materiales y el proceso que vive lo lleva o lo llevará tarde o temprano a reconocerse como lo que es: como un trabajador. Así, tarde o temprano deberá hacerse preguntas cruciales; por ejemplo deberá preguntarse si se afiliará a un sindicato o si permanecerá en el aislamiento individual, si ha de ver en los otros trabajadores —el que limpia la sala donde se sentará a dar clase, el que cortó los frutos que lo esperan en su mesa— a sus compañeros naturales en la lucha que él también está llamando a protagonizar, o si ha de esperar al margen, protegido por un ilusorio desdén o una ilusoria dignidad a que sean otros los que luchen para que él participe del producto del esfuerzo sin arriesgar la derrota. Tarde o temprano ha de optar por el habla o por la lengua, por el sistema o por su transformación, no ya una transformación académica parsimoniosamente planteada desde la cátedra sino por esa transformación decisiva que sólo puede ser buscada en la intemperie. En la medida en que el maestro se reconoce como un trabajador su ubicación se desplaza y su discurso queda marcado: ahora ya no habla desde el centro sino desde la periferia, entregado a las grandes mareas de los movimientos sociales, sacudido por los dramas de la historia sin otra protección que la solidaridad de los que no poseen y sin otro futuro que el futuro de sus luchas. Ubicado en esta perspectiva ya no es el delegado del saber, el representante del sentido sino el que debe buscarlo en una larga marcha que se confunde con la marcha de los pueblos. Enseñar desde allí no es entonces hacer descender el saber y el sentido sobre estudiantes inermes sino descubrir que los estudiantes también pueden ser parte de esta marcha. Enseñar es interrogar, negar y dialogar, compartir y aprender. Es practicar un habla que tiende a transformar el sistema de la lengua porque un significante —enseñar— se mueve en búsqueda de otro significado: no ya el acto de impartir un saber sino el cotidiano esfuerzo de producirlo; no ya el gesto que dictamina el descenso de un don sobre los hombres sino el trabajo por el cual los hombres lo hacen posible, le señalan su forma y su sentido. El saber de este modo se despoja de su forma impuesta de capital para tomar la forma verdadera de trabajo.

El maestro, como vemos, se mueve entre estas oposiciones, entre estos antagonismos. Pero alojado en el lugar de la fisura puede aún elegir el modo en que responderá a la palabra enseñar, es decir cómo la usará, si a favor del sistema o del trabajo,

del pasado o del porvenir. Puede aún elegir ignorar esa fisura, enmascararla, o bien asumirla, hacerse fuerte en ella, programar desde ella su destino. Entre las seducciones de la lengua y las necesidades del habla concreta, entre la representación y la acción, entre la imaginación del poder y el poder de la realidad, entre la clausura de la cátedra y el rumor de las mareas de la historia, llamado y desplazado, el maestro es ese hombre que aún puede elegir. Enseñar desde el habla y el trabajo, situarse en la perspectiva de los que no tienen otra perspectiva que un cambio sin retorno, pensar desde ese suelo precario e ilimitado: he aquí lo que sería una respuesta para nuestra pregunta.

Si esta respuesta es válida su enunciación debe dejarnos habitados para un nuevo interrogante: ¿qué enseñar? Es decir: ¿cuál es el contenido que el maestro habrá de dar a su discurso? El contenido del discurso de la enseñanza es un aspecto básico de la problemática que nos ocupa pero, según nuestra opinión, no es el problema principal. Pues este aspecto depende íntimamente del anterior, esto es, del lugar en que el maestro sitúa su discurso. En vano se intentará un cambio en los contenidos si la relación entre los términos de la enseñanza se mantiene inmodificada. Mientras el maestro persista ocupando el lugar de la verdad, mientras sea el hombre del saber, su voz será la voz del sistema aunque lo que enuncie haya variado. Tal variación será en todo caso una astucia del sistema pues volverá a reproducirse en la medida en que se reproducen las formas de transmisión que consagran un lugar para el que expone desde la plenitud, otro lugar para el que escucha desde la ignorancia, y un intervalo del descenso que los aísla a ambos. La voz podrá hablar de *El capital* o de la *Suma teológica*, del poder determinante de los héroes o de la lucha de clases pero siempre estará inscrita en el sistema, será lengua y no habla. Es necesario negar esos lugares, abolir las figuras, atravesar los rituales de la división y el distanciamiento para que un nuevo contenido en el discurso signifique un nuevo rumbo en la enseñanza.

Desde esta aclaración, pues, es como adquiere validez la pregunta que nos hemos formulado: ¿qué enseñar? Encaminándonos rápidamente al caso que aquí nos interesa, este interrogante parece quedar satisfecho por una respuesta simple, incluso obvia: enseñar la lectura y la escritura. Aunque, como tal vez pueda verse en nuestra exposición, esta respuesta tiene un alcance general, restringida al quehacer del maestro de letras ella supone que su discurso abarcará esas dos formas básicas del uso del lenguaje. Supone que el maestro hablará del lenguaje, que lo mostrará y lo interrogará sin cesar. Lo cual, a su vez, supone que la comprensión del lenguaje será un problema resuelto no sólo

en el inicio sino también en cada paso de su desarrollo. ¿Pero cómo comprender el concepto de lenguaje? La tradición idealista que sigue operando en el interior de nuestra cultura ha definido al lenguaje como un instrumento creado por el hombre para los fines de la comunicación con sus semejantes. Esta definición —que debe ser discutida término a término— ha tenido vastas consecuencias entre las cuales se cuentan las formas vigentes de enseñanza y aun la organización de las relaciones sociales. Según ella, el hombre sería un sujeto que existe plenamente antes de relacionarse con los demás, una presencia íntegra y creadora que en un momento de su desarrollo decide darse un instrumento con un fin preestablecido. El hombre primero existe y después habla. Su lenguaje es una prolongación de su ser, una especie de exceso de su naturaleza, una continuidad de su poder que se constituye como una herramienta yuxtapuesta entre él y las cosas. En esta frase que ha decidido componer, él es el sujeto y el lenguaje su predicado. Es fácil ver, sin embargo, que tal idea del hombre no es otra cosa que un símil de la idea de Dios. Dios, como sujeto supremo y anterior a todo origen, ha creado el universo y en él ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Y así como Dios, en un momento de la plenitud y del exceso, ha dado al universo —por virtud de la palabra— su existencia y su sentido, el hombre ha creado el lenguaje y ha dado con él el nombre a las cosas; lo ha creado, según una idea original, para mejor alabar a Dios y para mejor servirlo, y de acuerdo a una idea actualmente más difundida lo ha creado para comunicarse con las otras criaturas semejantes a él. De una forma o de otra, el lenguaje está ya precedido por un sentido, ha sido creado como instrumento de ese sentido.

Aquí podríamos establecer un paralelo entre la idea del lenguaje y la idea del trabajo. Porque para esta misma tradición el trabajo es otro de los instrumentos que el hombre, situado ya en el mundo, se ha dado en un momento de su desarrollo. El trabajo sería esa actividad instrumental por la cual el hombre se construye un habitat, se protege del hambre y la intemperie y se asocia con sus semejantes ganado por un instinto de economía. Nuevamente tenemos la misma progresión: primero estaría el hombre, después el trabajo, y después las relaciones generadas por ese trabajo. El trabajo, pues, sería otra de sus expansiones y quedaría unido a él como el predicado se une a su sujeto.

Pero observada en relación con el trabajo se hace quizá más fácil el acceso al origen de esta visión idealista. Sabiendo, como ahora sabemos, que es el trabajo el que ha construido al hombre como tal, que el hombre se constituye *en y por* el trabajo, *en y por* las relaciones de trabajo, la idea de una esencia humana

anterior al proceso del trabajo comienza a mostrarse como un programa ideológico que no ha cesado de producir dividendos. Porque si el trabajo y sus relaciones tienen un sentido y una dirección fijados de antemano, si son el producto de la decisión de un sujeto anterior que a la vez opera como un símil de otro sujeto sagrado y primordial que no sólo ha creado el universo sino que le ha fijado su destino, entonces la forma del trabajo, su distribución social y el reparto de los bienes que produce responden a una Ley que no puede ser violada. Ley cuyo nombre debe ser escrito con mayúscula porque es la emanación de la sacralidad y la legitimación del orden. Postular que el hombre es lo que es antes del trabajo y que por lo tanto está esencialmente separado de él, es afirmar que puede ser despojado del fruto del trabajo.

Pero el hombre no es nada sin el trabajo, ni siquiera una palabra. Eso que llamamos hombre, lo sabemos ahora, no es otra cosa que el proceso, el intrincado conjunto de sus relaciones, el producto del esfuerzo del brazo y del cerebro. No ha tenido otro origen que el trabajo, ni tiene otro horizonte. El hombre se produce y se transforma a sí en su trabajo y antes de su trabajo no hay nadie: sólo ese animal hambriento que recorre las estepas. Ahí, en el seno de su propia actividad es como existe, pero nunca como un sujeto total sino como sujeto en proceso. Por eso puede pensarse a sí mismo como proyecto y aun puede afirmar que todavía atraviesa su propia prehistoria. Decir "yo trabajo" es estar en el interior de ese movimiento que niega lo dado y que en la negación reúne pero también diferencia un yo y una actividad; pronunciar esa frase es realizarla, situarse en algún punto preciso de la producción de la vida y en la perspectiva siempre abierta de las transformaciones reales.

Pero desde la frase "yo trabajo" se entiende mejor la frase "yo hablo" y se puede volver al problema del lenguaje. Lenguaje y trabajo son procesos que se explican mutuamente. Decir "yo hablo" es situarse en el interior del lenguaje, es encontrarse a sí mismo como un yo en ese vasto proceso que ha hecho posible al yo y al tú como una diferencia en el seno de la identidad. Porque, como el trabajo, el lenguaje es la actividad que constituye al sujeto, sujeto siempre precario, siempre en formación. Como el trabajo, el lenguaje es ese universo de identidades y de diferencias, de negaciones y de afirmaciones, de oposiciones y de complementariedades en cuya intersección puede erigirse el hombre como un proceso de relaciones. Ambos, lenguaje y trabajo, organizan el espacio en el que se despliega la historia. Ambos constiuyen la materialidad del universo humano y es necesario ver al lenguaje como una forma del trabajo y al tra-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

BIBLIOTECA

bajo como una forma del lenguaje. En el interior del lenguaje el hombre se señala; a través de él nombra las cosas y las ordena pero también las niega, nombra su ausencia inmediata, en suma lo que nombra no es la cosa sino la red en la que la cosa aparece sin cesar entrelazada, el espacio abierto y al mismo tiempo específico que el propio lenguaje ha generado.

Entonces podemos decir, también, que el lenguaje es el origen y el horizonte del hombre; el horizonte presente y aun él de sus transformaciones posibles. Decimos el lenguaje, no la lengua, ya que ella es siempre desbordada por el habla. ¿Cómo imaginar la frase "yo hablo" enunciada desde fuera del lenguaje? O mejor: ¿cómo imaginar la frase "yo hablaré"? O ella es un enunciado imposible, una treta del ingenio paradójico, o ella supone todo el lenguaje, supone decir "yo he hablado", "soy esta red de signos".

Imaginar que se habla desde fuera del lenguaje es reproducir toda la metafísica de la cultura occidental, es imaginar que el sentido es anterior al lenguaje, que ha sido instaurado por el poder de una presencia plena, instaurado y no formado, no producido, es entrar, en fin en las justificaciones del autoritarismo y del despojo y en sus incesantes consecuencias, una de las cuales será la figura del maestro que habla de un saber situado en un lugar anterior a su discurso, saber que se presenta bajo las formas del capital y que por lo tanto niega el trabajo. Así, el ciclo de las negaciones ideológicas se cierra sobre sí mismo: la negación del lenguaje es también la negación del trabajo.

En cierto sentido, el lenguaje es aquello de lo cual no podría hablarse puesto que él es el presupuesto del discurso que lo tendrá como objeto, y aun de la voz que organiza ese discurso. Pero hablar del lenguaje, en realidad, significa simplemente desplazarse dentro de él hacia una zona donde parece posible la enunciación del proceso; enunciación a la que llamamos metalenguaje sólo para trazar la diferencia ya que construir un metalenguaje sería imposible si ello significara situarse realmente más allá del lenguaje para volverse sobre él, o detener su curso para poder señalarlo. El metalenguaje es, en rigor, y como ha sido ya indicado en los estudios lingüísticos, una función del lenguaje. No hay, pues, una mirada exterior al lenguaje que pueda detenerlo. Del mismo modo que si imaginamos la detención del proceso del trabajo, si imaginamos la detención del lenguaje tendremos que imaginar un vacío en el que el sujeto humano desaparecería sin rastros. Ello sería un incentivo para la ciencia-ficción.

El hombre, entonces, existe en la exacta medida en que se sitúa en el lenguaje. De ahí que cuando se dice que *usa* el len-

guaje no debe entenderse que se habla de un uso instrumental, como si se tratara de un arma o un utensilio. Usar el lenguaje quiere decir moverse en su interior y poner sus funciones en una determinada relación haciendo de una de ellas la función dominante.

Hemos dicho que el lenguaje, y no la lengua es el horizonte del hombre. Mientras el lenguaje no puede ser excedido sino desarrollado, la lengua está sometida al asedio de las hablas que sin cesar la desbordan. La literatura, por ejemplo, es un uso del lenguaje que se sitúa en los bordes de la lengua, un movimiento de aproximación y transgresión, un asalto al sistema de la lengua y por eso es quizá más exacto hablar de ella como de un habla, una habla proliferante que atraviesa la lengua para alejarse hacia el espacio infinito del lenguaje. Desde las restricciones de la lengua a la precaria pero decisiva libertad del habla, la función literaria es ese gesto de apertura, ese discurso que se organiza sobre un filo tenue y siempre desplazado que divide —pero también reúne— el conjunto de las leyes abstractas del sistema y la necesidad concreta de la afirmación del sujeto. Ahí, sobre ese filo, se encuentran y realizan la escritura y la lectura. La escritura y la lectura son dos momentos opuestos y complementarios cuya interacción es lo que constituye el texto. Pero a la dialéctica que rúnea a ambos momentos la volvemos a encontrar en cada uno de ellos.

En efecto: si la escritura, en su sentido más general, es una organización de significantes que se despliegan en el espacio que su propio movimiento produce, podemos pensar que la lectura es una forma de la escritura, cadena de significantes ella también, un trazo silencioso y desplegado que viene a depositarse sobre la escritura primera, para realizarla. Podemos pensar, también, que los espacios que la mirada recorta en el universo y reconoce como una organización de significantes —digamos un paisaje, el ajetreo de una ciudad, los gestos de una cara— son otras tantas escrituras, esta vez escrituras de las cosas. Y si la lectura es la decodificación del mensaje que propone la escritura podemos, en fin, decir que un libro que interprete el ajetreo de una ciudad, por ejemplo, o la red significativa de los gestos, es una lectura escrita que recoge la escritura de las cosas. Lectura y escritura entran de este modo en una relación que constantemente se invierte y reproduce. Una obra como *El capital*, pongamos por caso, sería una lectura del modo de producción capitalista y la lectura de *El capital* sería una escritura que se le agrega para que *El capital* realice su proceso siempre abierto. Digamos también que la lectura no es una duplicación o un calco de la escritura; es, por el contrario, la producción de un sentido nuevo,

lo cual significa que la lectura debe negar dialécticamente la escritura; es decir, debe negarla y recuperarla en un nuevo momento de su transformación.

Lo anterior no debe ser tomado como un juego conceptista porque no es ésta su intención. En realidad, todo ello ha sido dicho pensando en la tarea del maestro de letras. Creemos que, frente al encierro de las prácticas de la lectura y la escritura, el maestro es el que debe tender hacia un proceso de apertura y de diálogo. Este encierro que consiste en la fijación de límites irrebables para la práctica de la lectura y la escritura, al igual que la fijación de valores y de jerarquías, es otra de las consecuencias de la idea de que el sentido es lo previo. Esa idea ha condenado a la lectura a un ejercicio de la duplicación y el sometimiento. Si el sentido está ya consagrado, la lectura queda uncida a la escritura que a su vez aparece como una emanación de la autoridad o el sujeto que tiene a su cargo la propiedad del sentido. De ese modo, la lectura de un texto literario, por ejemplo, queda adherida al esfuerzo por comprender lo que su autor ha querido decir y no a lo que el texto dice, no a lo que la lectura puede recuperar de ese texto. El autor, entonces, se presenta como el sujeto, como la presencia anterior al acto de la escritura y la lectura, autor que sería el propietario del sentido. El texto sería lo que ha estado primero en la mente de su autor y después se ha degradado en la escritura para que una lectura lo devuelva a la mente de su autor en un movimiento que se cierra sobre sí mismo. Nuevamente se trata de una postulación idealista que supone un escritor fuera de la escritura como también había imaginado un sujeto humano fuera del proceso del lenguaje y del trabajo. Postulación que instaura la idea de una autoridad primordial y la idea de la lectura como una servidumbre. Así también la propia literatura queda detenida en su movimiento, atada a los designios de la ideología y por eso mismo vaciada de su eficacia; queda en suma neutralizada por los registros del sistema, alejada del espacio intertextual en que puede desarrollarse y alejada de la posibilidad de una lectura libre que haga estallar sentidos no autorizados.

Tanto en el caso de la literatura como en otro cualquiera, sea el de la escritura informativa o publicitaria, el espectro de la autoridad opera para reprimir a la lectura crítica. Así como el discurso del maestro es la representación del saber que debe volcarse sobre la pasividad del estudiante, la escritura consagrada es la que tiene que descender sobre lectores inertes para imponer sus mensajes. Los libros son un mandato y la publicidad también es un mandato. Particularmente esta última —cuyos servicios al sistema son notorios y abundantes— tiene que operar

sobre lectores acostumbrados a la servidumbre, tiene que reducir a los lectores a esa servidumbre.

Y bien; lo que nosotros pensamos es que la lectura debe ser un acto de libertad y de crítica. Creemos que enseñar a leer debe ser para el maestro enseñar esa actividad que niega la escritura y la transforma, que la penetra para indagar sus códigos explícitos y sus códigos subyacentes, que no la toma como un mandato sino como una incitación, que la sitúa en el espacio concreto de las relaciones sociales y desde ahí la discute, que puede desenmascarar y neutralizar el asalto de los mensajes ideológicos; esa actividad, en suma, que cambia la servidumbre por la afirmación.

Enseñar a escribir es librar otra batalla, íntimamente unida a la anterior. ¿De dónde nace la resistencia siempre presente y a veces invencible que el estudiante opone al aprendizaje de la lengua escrita? Pensamos que, si no totalmente por lo menos en una parte fundamental, esa resistencia nace del sentimiento de que la lengua escrita es una institución represiva, un sistema de normas que deben ser acatadas y ejecutadas por motivos que no son, en lo profundo, las necesidades concretas del individuo que está en situación de aprenderla. La lengua escrita se presenta, en efecto, por excelencia, como la lengua de la autoridad, como el modelo de la ley. Su corrección viene ya sancionada y entonces aprenderla es insertarse sin apelaciones en esa corrección. Su misma transmisión tiene las formas del descendimiento y del mandato: hay usos permitidos y otros usos proscriptos, ceremonias del deber. ¿Pero a quién sirve este aprendizaje? ¿Al aprendiz o al sistema?

Es preciso considerar que el dominio de la lengua escrita se circunscribe a la clase que cuenta con escribas. Es también preciso considerar que así como esa clase no es todo el cuerpo social, la lengua escrita no es todo el cuerpo de la escritura, no es toda la escritura. La escritura, aun en su sentido estricto de organización de significantes trazados sobre el papel, es un vasto trabajo de producción del sentido cuyo desarrollo desborda los límites del sistema. Por su parte, la lengua escrita es un recorte en la amplitud de la escritura, un sector que se presenta como el modelo consagrado y que en carácter de tal reprime a la escritura. Esta represión se inserta en la implacable coherencia de un sistema que ha enmarcado la materialidad, que ha marginado a la clase del trabajo, que ha negado la potencia del lenguaje, que ha reprimido el cuerpo con torturas infinitas, que ha reprimido el deseo, que ha reinado mutilando y despojando. Materialidad, cuerpo, deseo, la sociedad contiene una red incansable de escrituras polimórficas una de cuyas manifestaciones, sin

embargo, se atribuye el mandato y aun la prepotencia. ¿Pero en virtud de qué? No se trata simplemente de que ella pueda presentarse como un modelo de corrección gramatical; se trata sobre todo de que encubre modelos ideológicos.

Al referirnos al modelo de la lengua escrita no nos referimos solamente al modelo de construcción de las frases sino también al modelo de organizaciones más amplias como lo son los libros, los documentos jurídicos o burocráticos, los trabajos universitarios, organizaciones que deben responder a clasificaciones y jerarquías que tiendan a fijarles su dominio y su eficacia. Frente a esta orientación de la lengua escrita, las otras escrituras trabajan como el habla: producen otros sentidos, establecen relaciones peligrosas, se resisten a la clasificación, transgreden el sistema. Y por ello mismo es que deben ser expulsadas, reprimidas. La propia literatura es un ejemplo: ante ella, la iniciativa del sistema es convertirla en lengua escrita, domesticarla, proponerla como modelo no sólo de corrección sino también de autoridad; sin embargo, cuando la literatura sobrepasa ya ciertos límites y se convierte en un habla irredenta, en una escritura irreductible, entonces aquel primer gesto de beneplácito se convierte en un gesto de excomunión: si esa literatura no ayuda a reprimir debe ser ella reprimida, debe moverse lejos de los claustros de la enseñanza, debe ser borrada de la lengua.

Ante la peligrosa proliferación de las escrituras y las hablas, la lengua escrita quiere ser la imposición del orden y el sistema. Por ello, hacer ingresar a un estudiante al manejo de la lengua escrita es convertirlo al orden establecido, adiestrarlo para poder contar con él. Desde luego, no interesa averiguar si el estudiante quiere ese orden; se trata de hacerlo ingresar, no de preguntarle. De ese modo, este aprendizaje incluye una violencia silenciosa y sistemática. Y de ese modo es objeto de una resistencia igualmente tenaz. En este forcejeo puede imponer ciertas destrezas pero sin trasponer la pregunta inicial y permanente: ¿para qué escribir?

De lo anterior no debe deducirse que estamos proponiendo la anarquía o la facilidad. Por el contrario, si algo hace falta es una organización del esfuerzo y un rigor que nos lleven hasta el fin. Por otra parte tampoco sería justo interponer, a partir de nuestra exposición, que estamos en contra de la idea de sistema. Adviértase que hemos venido usando la palabra sistema —tanto para referirnos al sistema social como al sistema de la lengua— en un sentido particular y agregándole a su significado una connotación política. Ello tiene el valor de una denuncia de su conformación ideológica. Pero en sentido general, estar en contra de la idea de sistema sería estar en contra de la racionalidad.

Para nuestro tema debemos decir al respecto que el lenguaje además de un proceso es un sistema y que, en su interior, la lengua, además de un sistema, es un proceso. Hemos querido sin embargo, en ambos casos, poner énfasis en el aspecto que a nuestro juicio se presenta como determinante en la relación. En cuanto a la lengua, si bien ella nunca dejará de mostrarse como un sistema porque antes que nada *es* sistema, en la medida que también es un proceso, y un proceso forzado por el habla, nos permite pensar en su transformación proyectada sobre la creciente apertura del lenguaje.

Es necesario imaginar la puesta en práctica de una enseñanza que no ignore la escritura, una enseñanza de la escritura que sea, por lo mismo, el aprendizaje de la producción de sentidos. Ello implicaría un aprendizaje creador cuyas motivaciones fueran las necesidades individuales y sociales tomadas desde la perspectiva del habla y del trabajo. Aprender a escribir para aprender a afirmarse como un individuo productor de sentidos; aprender a escribir para negar el encierro, para expresarse y comunicarse de una manera cada vez más plena; trabajar los mecanismos del discurso no para seguir modelos consagrados sino porque ese trabajo posibilita el despliegue de la escritura; rebasarlos cada vez que esos mecanismos se pretenden como una imposición de la lengua escrita sobre el habla: tal vez este conjunto de propósitos pueda considerarse un programa para el maestro de letras. Faltaría todavía considerar si la universidad consiente estos propósitos o si rebasar la estructura de la lengua es también rebasar la estructura universitaria.

Responder a la pregunta ¿qué enseñar? diciendo que se debe enseñar a leer y escribir no es, por lo que hemos visto, dar una respuesta simple.

Y en fin, aunque quedan aún muchas preguntas, la última que por ahora nos formularemos será ésta: ¿a quién enseñar? Esta pregunta nos conduce a un nivel de generalidad y parece exceder el dominio de las responsabilidades profesionales del maestro. Como el escritor, el maestro tendría pocas alternativas en la selección de sus destinatarios, pues esa selección es anterior a la práctica de su oficio. Aquél tendrá siempre su público entre los que pueden comprar libros y leerlos, y éste sus estudiantes entre los que pueden costearse los estudios universitarios. Pero aunque en lo inmediato ocurre de este modo, ni el escritor ni el maestro quedan, desde luego, al margen de la situación. Si su habla se dirige por ahora, irremisiblemente, a un sector del cuerpo social pueden todavía organizar su discurso sobre el vacío de la clase ausente, hacer patente ese vacío que tarde o temprano deberá ser llenado. Así la pregunta ¿a quién enseñar? puede corre-

girise y formularse de esta otra manera: ¿hacia quién enseñar?, ¿hacia qué advenimiento se encamina su discurso?, ¿qué cambio es el que ayuda a preparar? Entendámonos bien: no se trata aquí de proponer fáciles demagogias; como estamos en contra del estrago de la literatura panfletaria, estaríamos igualmente en contra de una exposición panfletaria del maestro. Lo que queremos significar es que, como maestro, su discurso no puede realizar su sentido sino en la medida en que se una al discurso del trabajo, en la medida en que reconozca que su lenguaje de maestro universitario está en última instancia sostenido por las fuerzas del trabajo.

Acaso la literatura más legítima es la que habla desde un desesperado aislamiento. Cualquiera sea su tema, es siempre aquella voz que muestra los pedazos, las raíces quebradas, los muñones que señalan la amputación brutal. En el mismo sentido el habla del maestro podría ir a la búsqueda del límite, señalar las fracturas, las falacias, exigirle al discurso la coherencia para mostrar precisamente la imposibilidad de la coherencia. Ello quiere decir: desnudar la ideología emboscada en el discurso del saber. Por lo tanto, esa habla no podrá ser fácil ni superficial; será un ahondamiento riguroso en marcha hacia la ausencia de la clase, esa ausencia que aparece en las fracturas del discurso. Porque avanzando así, hacia esa negación, avanzará también hacia la plena validez de su enseñanza, avanzará contra un sistema que no sólo convierte a las universidades en instituciones del privilegio sino que además, en el acto de hacerlo, las condena a un discurso despojado de su último sentido, las programa como universidades de la ideología y no del saber. Pues allí el saber no asume su forma verdadera de trabajo sino que se enmascara en la forma ideológica del capital, es decir del trabajo acumulado y apropiado por la clase del poder. Escindido del cuerpo social, moviéndose en una circularidad de negaciones y rechazos aparece por ello vinculado al discurso de la propiedad, al lenguaje de la dominación. ¿Cómo confiar entonces en la cultura que propaga ese lenguaje? ¿Cómo no pensar que ese discurso acarrea más astucia que verdad, más interés que ciencia? He aquí que ese discurso es sospechoso y que lo son también los instrumentos de su desarrollo. La voz es sospechosa y el libro es sospechoso. Así nos explicamos este juicio acaso excesivo pero de cualquier modo revelador que ha formulado un grupo de muchachos campesinos: "Y los libros están escritos desde el punto de vista del patrón. Que es el único que sabe escribir".¹

¹ Alumnos de Barbiana: *Carta a una profesora* — Ediciones de Cultura Popular, México, 1977. Pág. 80.

El juicio que acabamos de citar figura en un texto que ustedes seguramente conocerán: me refiero a *Carta a una profesora*, ese largo alegato que suscribe un grupo de alumnos de la Escuela de Barbiana y al cual quisiera ahora referirme. Recordemos que la Escuela de Barbiana fue creada en la aldea italiana de ese nombre para recoger a los estudiantes expulsados por las escuelas oficiales. *La Carta a una profesora* es un documento que comienza con estas simples palabras: “Querida señora: usted no se acordará de mí, ni de mi nombre. ¡Eliminó a tantos! Yo, en cambio, me acuerdo frecuentemente de usted, de sus colegas, de esa institución que ustedes llaman escuela y de los muchachos que ustedes rechazan”.² No es una carta simple, sin embargo. Con un realismo tenaz, con agudeza, con ferocidad a veces, pero siempre con argumentaciones y estadísticas, estos muchachos expulsados del sistema por “imbéciles y desganados” implacablemente demuestran que casi todos los que el sistema educativo oficial rechaza se cuentan entre hijos de obreros y sobre todo de campesinos. Ello es como decir que desde la perspectiva del sistema los desganados y los imbéciles son aquellos que tienen el hábito de nacer en el hogar de los trabajadores. Resulta bueno leer esta carta para advertir cómo un sistema que expulsa de su circuito a la clase del trabajo se convierte en una maquinaria aberrante que gira en la oscuridad sin más impulso que la ciega gravitación de los intereses de la clase del poder. Se trata de un sistema que quiere cristalizarse en una cultura de la mutilación y del aislamiento y que se defiende privándose a sí mismo de recoger los aportes de otra forma de cultura más próximas a las fuerzas de la materialidad. “Cada pueblo tiene su cultura y ningún pueblo tiene menos cultura que otro —argumentan los muchachos—. La nuestra es un regalo que le traemos”.³ Desde luego, el sistema no puede aceptar ese regalo peligroso; aceptarlo significaría aceptar la confrontación, arriesgar la propia vaciedad, las justificaciones del privilegio. Por ello el sistema prefiere empeñarse en sus aberraciones, prefiere, por ejemplo, declarar aplazados en educación física a estudiantes que no saben jugar al baloncesto pero que pueden decir: “Cada uno de nosotros era capaz de treparse a una encina. Allá arriba, soltar las manos, y bajar una rampa de cien kilos con el hacha. Después arrastrarla por la nieve hasta la puerta de la casa, a los pies de nuestra madre”.⁴ En el mismo sentido, y frente a la profesora que no conoce el nombre específico del cerezo y lo designa con el nombre genérico de “árbol”,

² *Ibid.*, pág. 5.

³ *Ibid.*, pág. 118.

⁴ *Ibid.*, pág. 31.

su ex-alumno reflexiona: "Le dieron la habilitación a ella y me la niegan a mí que nunca llamé *árbol* a ninguno en mi vida. Los conozco por el nombre, uno por uno".⁵

¿Pero qué cultura es ésta? Ve el género pero no la diferencia, se refugia en la abstracción para negarse a las circunstancias concretas de la historia, planea con astucia su ceguera, prefiere hablar del espíritu para protegerse de las evidencias de la materialidad. Vale la pena hacerse la pregunta. Si ve el árbol pero no ve los árboles, si instala su poder en su capacidad para urdir el simulacro, para organizar su propio vacío, si cambia el sentido por el interés de clase, el saber por la ideología, ¿qué cultura es ésta?

Segregando sus orígenes, cerrada sobre sí, esta cultura persiste en la medida en que puede ignorar, encubrir, reprimir o despojar. Si la exclusión es su tendencia, en vano imaginarán los muchachos de la escuela de Barbiana una posible conversión de su maestra, conversión que sería al mismo tiempo fatal y salvadora. En vano imaginan un momento, fugaz pero de algún modo también definitivo, en el que ella haya transpuesto los límites de su clausura: "Pero cuando la profesora ve que uno de los alumnos que aplazó es quien la atiende en la verdulería —reflexionan ilusoriamente los muchachos— yo no quisiera estar en su lugar. Sería algo totalmente distinto poder decirle: ¿Por qué no vuelves al liceo? Te salvé adrede para que volvieras. Sin tí, enseñar no tiene sentido".⁶

Desde luego, esta enseñanza no tiene sentido —no tiene una razón última de ser— fuera de la clase que la administra y la sanciona como tal. La clase que ha regulado la distribución del trabajo y que también ha regulado la distribución del alfabeto, que se ha apropiado de ambos, ha hecho de la enseñanza una función privada. Sin embargo tampoco esta enseñanza tiene sentido en el interior de su clase ya que esa funcionalidad la adquiere precisamente a costa de negar el sentido, negación que es condición de posibilidad del sistema pero que es también al mismo tiempo su fisura, su oquedad, una herida mortal aunque secreta. Este sistema se organiza así sobre una central contradicción: debe tratar de hacerse fuerte en la negación del sentido, ya que el sentido es precisamente su debilidad, y debe simultáneamente tapar ese vacío tratando de mostrarlo en el propio lugar en que lo niega. Porque el sentido no puede ser imaginario como propiedad de una clase; o es de todos los hombres y de nadie, o es el disfraz de un interés privado, de un afán de dominio y de

⁵ *Ibid.*, pág. 118.

⁶ *Ibid.*, pág. 56.

despojo. Permitir la libre irrupción en la escuela de la clase del trabajo significaría hacer emerger todo aquello que la clase del poder ha reprimido, lo que ha sometido a servidumbre: el habla y la extensión de la escritura, el cuerpo y el deseo, la fuerza de trabajo y el fruto del trabajo. Significaría que esta clase se dispone a desaparecer, a negarse a sí misma y a la otra para que el hombre avance hacia una plenitud desconocida.

He aquí, pues, el escándalo que denuncia la *Carta a una profesora*: lo que encubre el sinsentido de un sistema educacional que expulsa a los hijos del trabajo y la pobreza. Sin embargo, vista desde el declive de los países agobiados por el subdesarrollo podría decirse, dolorosamente, que esa situación comporta aún un cierto privilegio, al menos una ventaja apreciable. Allá se trata de que los muchachos campesinos son arrojados de la escuela pero aquí se trata de que ellos no ingresan, de que son segregados de antemano, de que en nuestros países no puede ni siquiera escribirse la carta a una profesora simplemente porque los llamados a escribirla no llegaron a conocer a la profesora y tampoco aprendieron a escribir. "Sólo el idioma nos hace iguales —dicen los autores de la Carta—. Igual es aquel que sabe expresarse y entiende la expresión de los demás".⁷ ¿Cuántos iguales hay entre nosotros, aquí, en nuestras escuelas, en nuestras universidades? ¿Quiénes son esos iguales?

Estos solos interrogantes parecen suficientes para señalar la magnitud de la tarea del maestro. Al cabo, si el maestro quiere hacer de su enseñanza un acto productivo y verdadero ha de saber, por lo menos, de qué lado ponerse y hacia dónde avanzar. Como en los versos de César Vallejo, tendrá que preguntarse:

*"... por lo demás, qué hacer!
y qué dejar de hacer, que es lo peor."*

El programa que hemos esbozado con nuestras reflexiones no quiere ser original sino precisamente apoyarse en convicciones que amplían día a día su consenso. Sería tanto más válido cuanto más pudiera reclamar para sí la virtud de no ser original.

Podrá objetarse, tal vez, que las innumerables dificultades que se le oponen lo muestran casi como un programa imaginario. Y bien; la tarea del maestro es también, y cada vez más, un trabajo de la imaginación. En cuanto a lo innegable de la dificultad, ello no debe ser un motivo de desaliento sino por el contrario de certeza o al menos de esperanza. Pensemos que el avance de las fuerzas del trabajo ha convertido en difícil lo que antes fue imposible.

⁷ *Ibid.*, pág. 100.

LA CRISIS DEL HEGELIANISMO Y SU RESOLUCION EN EL MATERIALISMO HISTORICO

Angelo Altieri M.

La filosofía hegeliana representa, de aquel trabajo de interpretación y de crítica que suscitó en Alemania el subjetivismo kantiano, el resultado más maduro, gracias a la formulación de un grandioso sistema de "idealismo absoluto", que tiene como principio la "Idea", o sea, el pensamiento autoconsciente que se explica dialécticamente, ante todo como "Idea en sí" o "Lógica", luego como "Idea por sí" o "Naturaleza", en fin como "Idea en sí y por sí" o "Espíritu". A su muerte, Hegel legó su doctrina a una numerosa legión de discípulos que, aún en los años siguientes, constituyó el clima filosófico y cultural de Alemania. Pero pronto se determinó en el seno de la escuela una escisión en dos corrientes antagónicas, que Strauss en 1837 designó con las denominaciones de "derecha" y de "izquierda", con analogía a la derecha y a la izquierda parlamentarias. La escisión era el resultado de la diferente actitud de los hegelianos ante el problema de la religión. Hegel, se recordará, había distinguido la religión de la filosofía sólo en cuanto a la forma (de la primera era la "representación", de la segunda el "concepto"), en lo tocante al contenido, que era el mismo, a saber, la expresión de lo Absoluto. Ahora bien, si la religión es sólo un momento de la dialecticidad de la vida del Espíritu y está destinada a resolverse en la Filosofía, su valor es relativo y secundario. Nada extraño, pues, que algunos discípulos de Hegel (Strauss, Bauer, Feuerbach) llegasen a ver en la religión un simple producto humano, desprovisto de todo rasgo de objetividad y de trascendencia. Pero, por otra parte, Hegel había presentado su filosofía como la justificación especulativa de las realizaciones históricas del espíritu del pueblo, es decir, de la Iglesia y del Estado; he aquí por qué otros disci-

pulos (la derecha) opinaban que el pensamiento del maestro, bien interpretado, fuera ortodoxo.

Antes de continuar, cabe preguntarse: ¿a qué se debía que “toda la crítica filosófica alemana de Strauss a Stirner se limitaba a la crítica de las ideas religiosas”?¹ En la Alemania de la Restauración pocos eran los temas acerca de los cuales se gozara de una cierta libertad de expresión y que, consiguientemente, pudieran ser afrontados y tratados. Los problemas prácticos que interesaban y apasionaban a los jóvenes eran sobre todo dos: la reforma constitucional y la cuestión religiosa. El primero era punto menos que “intocable”, en virtud del clima mismo del periodo de la Restauración, en que en los gobiernos de los varios Estados triunfaron las corrientes conservadoras y fueron aplicados los principios de autoridad y de coerción. Diversamente estaban las cosas con respecto al campo religioso. En las universidades alemanas el estudio de la teología estaba todavía en boga, fuerte de una tradición secular de polémicas y de conflictos; estudio que atraía, no solamente a los que tenían inclinaciones místicas y abstractas, sino también a quienes se sentían llamados al ejercicio de la actividad pastoral entre los fieles. Además, la política religiosa, iniciada y perseguida por el rey Federico Guillermo III (quien en 1827 había fundado la “Unión Evangélica”, modelada sobre la norma de la Iglesia Anglicana), había provocado una fuerte reacción, tanto de parte de los protestantes, reacios a aceptar la fórmula autoritaria del rey, como de parte de los católicos, que se resistían a la influencia de Berlín para permanecer leales a las disposiciones del Romano Pontífice. Había también un contraste directo entre protestantes y católicos con un trasfondo político, que la religión mal disimulaba: después de la caída de Napoleón, la Renania, baluarte del catolicismo en tierras alemanas, había sido anexada a Prusia, que favorecía, con todos los medios, la difusión de la religión evangélica en aquella región de industrialización incipiente, de fértil agricultura y de comercios intensos, con objeto de reforzar su propio dominio. Los renanos, por su parte, trataban de debilitar la política hegemónica prusiana, oponiéndose a la penetración del protestantismo. Ello explica la grande importancia que tuvo la cuestión aparentemente sólo teológica de los matrimonios mixtos: según el gobierno de Berlín, el hijo de padres de confesiones diferentes (uno católico y otro protestante) tenía que ser educado de una manera genéricamente cristiana (lo cual, de hecho, significaba “protestante”); en cambio el arzobispo de Colonia exigía la rígida

¹ Marx y Engels: *Ideología alemana*, Ed. de Cultura Popular, México, 1972, p. 16.

aplicación del Derecho Romano Canónico, que, en tales casos, impone que la prole reciba una instrucción exclusivamente católica. La disputa se resolvió en 1837, con la detención del arzobispo y la explosión de una violenta polémica religiosa, que contribuyó a acelerar la consolidación de la "izquierda". Arnoldo Ruge (1802-1880) se regocijó, porque vio en este episodio una confirmación del carácter progresista del reino prusiano; en verdad, Federico Guillermo III combatía el catolicismo, no por espíritu liberal sino para imponer su política eclesiástica autoritaria y así reforzar su dominio en Renania.²

La diversa actitud de los jóvenes hegelianos ante el problema de la religión cristiana, en virtud de la cual ésta podía ser considerada como una formación necesaria y por tanto permanente, o bien como una formación históricamente contingente y por tanto caduca, hallaba su explicación en la contradicción manifiesta entre el método y el sistema de la filosofía del maestro: aquél es revolucionario, porque hace brotar del fondo de la conciencia siempre nuevas formas de realidades y de vida; éste es conservador, porque cierra el proceso y convierte en absolutos sus momentos finales. Macroscópica era, pues, la desproporción entre la inquietud dinámica de la dialéctica y el uso sistemático que se había hecho de la misma. Los exponentes de la derecha, basándose en la racionalidad de lo real, creían poder explicar todo apriorísticamente: no sólo la necesidad de la religión en general como momento del desarrollo dialéctico del espíritu, sino inclusive la dogmática cristiana, que, en el sentir genuino de Hegel, no era más que la forma representativa, la expresión alegórica del espíritu absoluto. Por su parte, los secuaces de la izquierda, en apego al concepto de la dialéctica como desarrollo, o restringían el valor de la religión cristiana a su función mediana de forma representativa del contenido filosófico, o realzaban su carácter subjetivo e ilusorio.

Tratar de deducir a priori cualquier aspecto de la realidad presente, como pretendían los hegelianos de derecha, esto es, tratar de derivar la ontología de la lógica, era, a los ojos de los hegelianos de izquierda, un "negocio fraudulento", ya que lo que se deducía había sido introducido previa y subrepticamente en el edificio de la racionalidad pura. Por cierto, pasando al campo político, a fin de ejemplificar, Hegel ofrecía a la política de Federico Guillermo III la oportunidad de interpretar la expresión. "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real" como una justificación de su sistema de gobierno, despótico

² L. Geymonat: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1971, vol. IV, pp. 459-83.

y reaccionario; ello empero no impedía que la misma expresión pudiera adquirir un significado revolucionario: si todo lo que es racional tiene el derecho de existir, lo que dejó de serlo debe, consecuentemente, ser removido. Esto es lo que diría más tarde explícitamente Engels: "según Hegel la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel habla siempre con gran entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital; pacíficamente, si lo caduco es lo bastante razonable para resignarse a desaparecer sin lucha; por la fuerza, si se rebela contra esta necesidad. De este modo la tesis de Hegel, se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: "todo lo que existe merece perecer".³ El discurso es válido, claro está, si se considera el proceso dialéctico abierto, no cerrado; en este caso, como Hegel lo había entendido, las formas últimas de la evolución del derecho, del Estado, de la religión son algo definitivo, no susceptibles de ulterior transformación.

El primer gran exponente de la izquierda hegeliana fue David Federico Strauss (1808-74). Conquistado pronto por la filosofía hegeliana, él, que ejercía el oficio de pastor protestante, se vio precisado a esforzarse por conciliar su apostolado con el hegelismo. Por cierto, en Hegel el cristianismo conservaba una gran validez, cual "religión absoluta"; eso no obstante, la religión no dejaba de ser una manera imaginativa de la absoluteidad del concepto filosófico, que constituía la única verdad perfectamente acabada. Ante esta dificultad, el joven pastor se dio a la tarea

³ Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ed. Progreso, Moscú, 1969, pp. 632-3.

de determinar si lo que se narra en los Evangelios no es sino una representación imaginativa del concepto filosófico (en el sentido de que el espíritu es superior a la materia y puede, por lo tanto, prescindir de la necesidad de las leyes naturales) o si los milagros allí descritos (mutación del agua en vino, multiplicación de los panes y de los peces, donación de la salud a los enfermos, etc.) son hechos efectivamente ocurridos. Strauss, en su *Vida de Jesús*, no intenta deducción alguna apriorística, como en cambio harán los de la derecha; él emplea el método hegeliano como método crítico para distinguir radicalmente la religión de la filosofía, la representación del concepto, y no como método deductivo. Sobre dicha pauta, él llega a la conclusión que los Evangelios son "mitos" y no "historia". El Nuevo Testamento es una ficción poética inconsciente producida, en parte por la expectación de un Mesías repetidamente anunciado en los libros del Antiguo Testamento, en parte por la profunda impresión causada por Jesús en sus discípulos. Strauss emplea una amplia gama de criterios en su trabajo: negativos algunos (por ejemplo la imposibilidad de la virginidad de María, porque infringe las leyes naturales y porque está contradicha por la narración de San Marcos, donde se dice que Jesús tenía hermanos), positivos otros (por ejemplo la creencia muy difundida en las regiones del Mediterráneo de que el hijo de una mujer que había sido por largo tiempo estéril sería un gran personaje, por la cual ha de considerarse mítico el nacimiento del Bautista, como ciertamente mítico fue el nacimiento de Isaac de Sara). Bruno Bauer (1809-82), que en aquel entonces no había aún pasado a la izquierda, dirigió un furibundo ataque contra Strauss, colocándose desde un punto de vista, según él, más alto y más ortodoxamente hegeliano: la lógica de Hegel es la expresión más cumplida de la verdad y, como tal, permite deducir cualquier aspecto de la realidad, incluso la dogmática cristiana que, igual que el estado prusiano, es una parte de la realidad presente. Mas aún: la religión cristiana es la "religión absoluta" que comparte el contenido con la "filosofía absoluta"; tal enlace hace, pues, factible, partiendo del plano lógico, deducir la verdad ontológica de los Evangelios, esto es, la verdad histórica de cuanto allí se narra. Respecto de la virginidad de María, impugnada por Strauss, Bauer, por ejemplo, objeta que la encarnación de Dios era necesaria, ya que el concepto mismo de lo Infinito implica su conjunción con lo finito; conjunción que, evidentemente, había de manifestarse de un modo originario, sin sufrir condicionamientos de parte de lo finito, mediante un acto de creación directa producido por el propio Dios (Espíritu Absoluto). Bauer va así mucho más allá de Hegel, el cual jamás se pronunció acerca de los problemas espe-

cíficamente religiosos (Dios, la encarnación del Verbo, la inmortalidad del alma, etc.) y se limitó a reconocer la plena validez de la religión en el ámbito de su forma, que es precisamente la representación. Por ello, Strauss escribió que su crítica de la vida de Jesús, desde los orígenes, no se había apartado de las directrices de Hegel, por cuanto estaba basada en la distinción hegeliana entre representación religiosa y concepto filosófico. Es sabido que Bruno Bauer pasó más tarde a la izquierda y aportó una solución evangélica todavía más avanzada que la de Strauss, al concebir que los evangelios no son el producto anónimo de una protocomunidad cristiana en su conjunto (como Strauss opinaba), sino la elaboración libre de los evangelistas.⁴ La crisis del hegelismo se agravó aún más cuando se advirtió el carácter anticientífico y antirrealista del mismo método, carácter que consentía introducir subrepticamente el dato empírico inmediato en el sistema filosófico, haciéndolo pasar por racionalmente fundado. La contradicción entre método y sistema (que había determinado, en un principio, la escisión de los discípulos de Hegel en dos bandos opuestos) aparecía, de esta manera, secundaria, porque no salía de un planteamiento idealista. Sólo una elaboración antidealista del saber podía dar al traste con la pretensión de poder deducir la ontología de la lógica. Se trataba, en pocas palabras, de invertir la relación hegeliana "pensamiento-realidad", para que lo ideal dejase de ser el soporte de lo existente (y por tanto de ser empleado como instrumento del conservadurismo religioso y político) y, en cambio, hallase en éste su propia explicación. En esto consistió la "obra liberadora" de Ludwig Feuerbach (1804-72), que contribuyó a que Marx y Engels se convirtieran resueltamente al materialismo.

La crítica de Feuerbach, igual que la de Strauss y Bauer, es crítica de las ideas religiosas; la suya, es una filosofía de la religión. Pero él no pretende permanecer dentro de las líneas de un hegelismo más o menos ortodoxo; al contrario, su crítica de la religión está planteada desde un punto de vista antihegeliano, que, a fin de romper la cadena de deducciones absurdas del método especulativo, da prioridad a lo real sobre lo ideal. Desde sus primeras obras se va anunciando esta nueva concepción del saber, propiamente como reacción a la "filosofía positiva" de Schelling ("Para la crítica de la filosofía positiva", en los *Anales de Halle*, 1838). Analizando las relaciones de predicación de la especulación de la filosofía positiva, Feuerbach nota la presencia de un predicado (la realidad empírica inmediata) que, verdaderamente, es un sujeto empírico mistificado, divinizado

⁴ Engels: *op. cit.*, p. 637.

subrepticamente como sujeto racional. Dicho diversamente, la especulación en general, incluyendo la hegeliana, ha de ser vuelta al revés, en el sentido de que lo que ella considera sujeto es efectivamente predicado, y viceversa.

Feuerbach desarrolla esta crítica a la filosofía especulativa en otro escrito, publicado en 1839, siempre en los *Anales de Halle*: "Para la crítica de la filosofía hegeliana." La filosofía de Hegel analiza las diferencias entre las varias manifestaciones del espíritu (entre religión y filosofía, entre filosofía y arte, entre forma y forma de filosofía, etc.) y, así haciendo, se revela "crítica", en contra de la filosofía de Schelling, que, fundada en el principio de identidad, es "acrítica". Sin embargo, ella tiene el defecto de analizar sólo desde el punto de vista lógico-temporal, descuidando el aspecto espacial. De esta manera, Hegel no logra captar, entre las religiones que coexisten, el género común en que todas convienen y, en cambio, puede ver en el cristianismo, la última en la sucesión temporal, la religión absoluta. El no colocarse desde el punto de vista de la totalidad histórico-espacial, hace incurrir a sus secuaces de derecha en un error análogo, cuando consideran la filosofía del maestro como absoluta: si la filosofía no puede extinguirse en el tiempo, tampoco puede acabarse en la mente de un solo filósofo, que idealmente vive tan sólo en el tiempo, sino que debe integrarse con las mentes de los demás filósofos que, con aquél, coexisten en el mismo espacio. Por otra parte, y esto es lo más importante, el método hegeliano adolece de un vicio de origen: se sostiene sobre un error de predicación, ya que hace de las manifestaciones históricas reales, esto es, de la totalidad espacio-temporal, simples fases (predicado) del proceso de desarrollo de la Idea (sujeto).

Cuando, por lo tanto, en 1841, salió a la luz su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, la filosofía de Feuerbach ya representaba el "vuelco" exacto de la de Hegel. La afirmación teórica que constiuye el centro de la tratación es que "el objeto al cual el sujeto se dirige no es sino la propia esencia de este sujeto, pero objetivada". La religión es, en última instancia, la ignorancia de este proceso de objetivación de sí mismo; ignorancia que, si es legítima y no condenable en las fases atrasadas de la historia del género humano, se vuelve insostenible, a pesar del velo de hipocresías con que se encubre, cuando entra en contradicción con los progresos de la razón. La filosofía de Hegel era, a pesar de todo, una "teología", porque estaba fundamentada en el ser infinito; por el contrario, la verdadera filosofía es una "antropología", porque considera al hombre como un ser natural, real y sensible. La crítica de la religión debe estar enfocada a demostrar cómo todo lo que la religión cristiana pre-

senta como divino y originario sea humano y derivado. "Para enriquecer a Dios, el hombre se empobrece; para que Dios sea todo, el hombre no debe ser nada." El hombre, advirtiendo que su esencia no se agota en la individualidad, la "enajena" en un Dios personal, en vez de universalizarla en el género humano. Dios se apropia, así, de los tres atributos fundamentales de la conciencia humana: la razón, la voluntad, el sentimiento. Dios es "omnisciente" en cuanto personifica la aspiración humana a rebasar los límites del poder cognoscitivo individual; es "voluntad", como expresión de una ley moral universal; es, en fin, "sentimiento", porque se compadece de las debilidades humanas, producto de una voluntad individual, particular, demasiado frágil en comparación de la voluntad genérica objetivada en Dios para no violar continuamente dicha ley moral. Más todavía: Dios ha de expresar también nuestra naturaleza corpórea, fuente de pecados; es, ésta, la explicación antropológica del "misterio de la encarnación". Con el mismo procedimiento, Feuerbach intenta la explicación de los demás misterios. Dios es trino, porque ningún hombre es, individualmente, autosuficiente: el hombre es un "yo-tú" y también Dios es un "yo" (Padre) y un "tú" (Hijo); y, puesto que entre el "yo" y el "tú" humanos corre una relación de amor, ésta se enajena en Dios como una tercera persona (el Espíritu Santo). María pasa a formar parte de la familia divina, como símbolo de la femineidad: el hombre terrenal, acostumbrado a vivir con una madre y una esposa terrenales, forja el ideal de una mujer celestial. Es manifiesto que la larga serie de reducciones antropológicas, que Feuerbach lleva a cabo, es factible sólo invirtiendo, en cada tesis teológica, el sujeto y el predicado, lo primario y lo secundario.

La esencia del cristianismo no fue cabalmente entendida, no obstante que en ella se revolucionaban radicalmente los fundamentos teóricos del hegelismo. Esa inexacta apreciación estimuló a Feuerbach a profundizar los términos de su separación del Hegel en *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Principios de la filosofía del porvenir* (1843). En estas obras, Hegel está colocado en el mismo plano que Schelling, como exponente de una misma actitud especulativa, que, arrancando de Descartes y Leibniz, llega, a través de Spinoza, a la filosofía alemana del tiempo. Hegel es descrito, sin tapujos, como el filósofo de la enajenación, porque ha pretendido suprimir "lo finito" (y, por tanto, también al hombre), al reducirlo a simple predicado de lo infinito, a una mera manifestación secundaria. "Lo finito (en Hegel) es la negación de lo infinito, y nuevamente lo infinito es la negación de lo finito." He aquí por qué en la filosofía hegeliana lo finito aparece mistificado. "Como en

la teología el hombre es la verdad, la realidad de Dios, asimismo en la filosofía especulativa la verdad de lo infinito es lo finito." En otras palabras, el tema fundamental del hegelismo es la divinización de la Razón: los atributos de absoluto y de infinito son trasladados, por obra de Hegel, del Dios de la religión a la "Idea" de la filosofía. Por ello, la metafísica hegeliana es una teología disfrazada, una teología reducida a lógica: el ser de la teología (el ser trascendente) es el ser del hombre enajenado en Dios; el ser de la lógica de Hegel (el pensamiento trascendente) es el pensamiento del hombre enajenado en la Idea absoluta.

Como simple información, porque no guarda relación directa con el argumento a tratar, diremos que en 1845 vio la luz otra obra, igualmente importante que las citadas, *Esencia de la religión*. Un escrito que, en el testimonio del propio autor, habría debido proceder, y no seguir, *La esencia del cristianismo*, ya que considera como base de la religión una esencia, la natural, que está antes de la esencia humana: en el comienzo de la historia del género humano, pero también en el comienzo de la vida de cada individuo, la primera realidad con la que se tropieza es, en efecto, la de una naturaleza aún no domesticada y frente a la cual el hombre se siente "dependiente", "condicionado" (de donde el culto tributado a las entidades naturales, sin las cuales el hombre reconoce que no puede vivir); sólo más tarde, cuando los hombres se desprendieron de la relación inmediata con la naturaleza y empezaron a atribuir a las fuerzas naturales características humanas, empezó a delinearse la religión del "espíritu", que es liberación del vínculo de dependencia de la naturaleza, divinización del hombre. En cambio, tiene relación directa con el tema que nos ocupa el escrito del año anterior, *La esencia de la fe según Lutero*. El Lutero del que aquí se habla no es el Lutero del abandono total del hombre a la iniciativa de Dios, sino el Lutero del Dios sensible, del Dios encarnado, del Dios que existe para nosotros. En el catolicismo se tiene todavía, de Dios, una concepción trascendente e intelectualista: Dios es todopoderoso, no necesita de los hombres, que han de hacer méritos para propiciarse su favor. Y he aquí la conclusión a la que llega Feuerbach: la fe en Dios-hombre da al hombre la confianza en sí mismo; este Dios que existe para el hombre es la prueba de que el hombre se quiere sólo a sí mismo: "la esencia de la fe no es sino la esencia del amor de sí".

Carlos Marx (1818-83) saludó la nueva concepción del saber, instaurado por Feuerbach, con palabras entusiásticas: "...¿Quién ha descubierto el misterio del 'sistema'? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses,

la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto, no ciertamente 'la significación del hombre' —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino 'al hombre' en lugar del viejo baratillo, incluso de la 'autoconciencia infinita'? Feuerbach, y solamente Feuerbach."⁶ Pero Marx no se detuvo en este aspecto positivo de la filosofía de Feuerbach, que es la rehabilitación de las necesidades, de la sensibilidad, de la materialidad del hombre. Puede decirse que la Idea de Hegel se volvió terrenal en Marx, gracias a la contribución de la crítica que ya Feuerbach había dirigido a Hegel, pero Marx, conservando la exigencia hegeliana de una dialéctica de la totalidad, no quedó aprisionado dentro del materialismo estático de Feuerbach, sino lo hizo evolucionar hacia un materialismo dinámico, "histórico". Es lo que trataremos de probar a continuación, describiendo en sus fases sucesivas la formación del pensamiento de Marx. El resorte del desarrollo científico del pensamiento de Marx, notaremos, fue en todo momento el empeño por comprender la realidad existente a fin de actuar sobre ella y modificarla. El pensamiento de Marx no es por cierto un "sincretismo intelectual"; antes bien, es el resultado de una maduración lenta y profunda que le permitió, aprovechando convenientemente las categorías de su patrimonio cultural, forjar categorías nuevas. He aquí por qué el pensamiento marxista presenta el sello de la originalidad, no obstante la innegable cuenta de deudas que contrajo con respecto a las filosofías de Hegel y de Feuerbach, y que Marx honestamente jamás desconoció.

Marx tuvo su primer encuentro con la filosofía de Hegel en Berlín, en 1836. La impresión que recibió no fue propiamente favorable: Hegel le pareció demasiado áridamente prosaico y, como reacción, inició la composición de un diálogo confutatorio titulado "Cleante, o del punto de partida y del desarrollo necesario de la filosofía". Los resultados de este intento fueron, contrariamente a lo previsto, la conversión al hegelismo y la transferencia de la facultad de jurisprudencia, que estaba frecuentando, a la de filosofía. Al mismo tiempo tuvo Marx, en Berlín, la oportunidad de entrar en contacto con el "Club de los Doctores", círculo de jóvenes hegelianos de izquierda encabezados por Bruno Bauer y Carlos Federico Köppen.

En el hegelismo radical de izquierda se inspira su artículo "Debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de discusiones en la dieta" (publicado en 1842 en la *Gaceta del*

⁶ Marx y Engels: *La sagrada familia*, Ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 158-9.

Rhin, a cuya constitución había contribuido), en el cual, junto con la libertad de prensa, pide la reorganización democrática del estado prusiano. Digno de relieve es la valiente acometida de una cuestión, la reforma constitucional, que, como señalamos arriba, era punto menos que intocable, en virtud de la atmósfera de la Restauración, cuando los gobiernos de los estados de Europa estaban en manos de las corrientes conservadoras y regían los principios de autoridad y de coerción. La preocupación por los problemas vivos, concretos, que giraban en torno a la asfixiante situación político-social del tiempo, distinguió desde un principio a Marx de los demás hegelianos de izquierda, cuyos esfuerzos se circunscribían a la "crítica de las ideas religiosas". "La filosofía, sobre todo la filosofía alemana (apuntaba Marx), revela un profundo apego a la soledad, al aislamiento sistemático, a la fría autocontemplación... conforme a su carácter, jamás ha dado el primer paso para mudar sus ascéticos paramentos sacerdotales por el airoso traje de sociedad de los periódicos. Pero las filosofías no crecen de la tierra como los hongos: son ellas los frutos de su tiempo y de su pueblo... El mismo espíritu que con las manos de la industria crea los ferrocarriles, crea en el cerebro de los filósofos los sistemas filosóficos. La filosofía no habita fuera del mundo, debe, pues, ocuparse en asuntos políticos."⁶

Marx, que combatía la reacción con seriedad de empeño y no a palabras, rompió pronto con sus ex amigos de Berlín (Bruno Bauer y Cía.), los cuales, reorganizados en un nuevo círculo, "Los libres", profesaban el ateísmo, pero dentro de las angosturas de un radicalismo verboso y de un teoricismo abstracto, típicamente pequeño-burgueses. Pero, por otra parte, Marx era contrario a un practicismo ciego, a la acción por la acción, no fundada en una concepción teórica capaz de señalar objetivos y procedimiento precisos. En efecto, "a los experimentos prácticos, aunque sean experimentos de masa, se puede contestar siempre con el cañón tan pronto ellos se vuelvan peligrosos; pero las ideas que nuestra inteligencia ha adquirido victoriosamente, que nuestro ánimo ha conquistado y que han penetrado en nuestra conciencia, son vínculos que no nos pueden arrancar sin desgarrar el corazón, son demonios que el hombre puede vencer sólo sometién doseles".⁷ Claro está que la posición ideológica de Marx aún no cambiaba: su crítica seguía sobre la pauta de una concepción hegeliana de

⁶ Marx: Artículo de fondo en el número 179 de la *Gaceta del Rhin*, de julio de 1842.

⁷ Marx: "El comunismo y la *Gaceta de Augusta*", en la *Gaceta del Rhin*, octubre de 1842.

izquierda, que evidenciaba la exigencia de comprender racional y globalmente la realidad existente (para luego actuar sobre ella y transformarla), pero que dejaba intacto el supuesto idealista y apriorístico del método hegeliano, esto es, su fundamento especulativo. Todavía no se percibían en sus escritos ecos feuerbachianos.

Hubo una contingencia que favoreció la rotura de Marx con la filosofía especulativa de Hegel y su consecuente disposición a recibir la influencia de la concepción materialista de Feuerbach. *La Gaceta del Rin*, que desde cuando Marx había sido llamado a dirigir había radicalizado su planteamiento político, no tardó en sufrir los ataques de los órganos ultraconservadores, primero, y los efectos de la censura, después; por fin, en enero de 1843, Federico Guillermo IV decretó su supresión. La experiencia de la imposibilidad de reformar "racionalmente" al estado prusiano fue determinante para Marx (que en aquel tiempo no era todavía comunista, no obstante su infatigable y vigorosa lucha periodística en defensa de los intereses populares), y lo convenció de la necesidad de retirarse a su cuarto de estudio a meditar. El fruto de esta meditación fue la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (escrita en 1843, pero publicada hasta 1927). Bajo la "influencia liberadora" de Feuerbach, Marx observa que la filosofía de Hegel es de rechazar por un doble motivo: porque, desde el punto de vista teórico, considera al ser como un predicado del pensamiento y porque, desde el punto de vista práctico, sanciona el estado de cosas existente como "manifestación racional". Las consecuencias de esta actitud "acrítica" de Hegel son graves: por un lado, la realidad pierde su independencia y se convierte en una simple manifestación exterior de la razón; por el otro, se apuntala ideológicamente la reacción feudal del estado prusiano. En efecto, la base empírica de la filosofía del estado de Hegel es el ordenamiento jurídico prusiano de la restauración, cuyas instituciones, como la del mayorazgo, Hegel avala, al interpretarlas especulativamente como otras tantas encarnaciones reales de la razón. Esta estratagema empleada por Hegel, y que consiste en transformar lo existente en categorías ideales para hacer luego factible la deducción lógica, es la misma que usaron más tarde los hegelianos de la derecha para justificar la religión cristiana. Además, no hay que olvidar que, representando el estado prusiano dentro del sistema hegeliano la forma más elevada de gobierno, Hegel recabó del mismo los caracteres para definir al estado perfecto.

El que Marx se sirva en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, de la crítica basada en la inversión de sujeto y predicado, ya formulada por Feuerbach a Hegel, no le permite

dar todavía a su pensamiento una dimensión histórica. El empeño de Marx no era sólo de comprender el estado de cosas existentes, sino de transformarlo. No bastaba, pues, rechazar la constitución política prusiana, una vez que se la había privado de su sostén ideal y se había comprobado su base empírica; era preciso hallar cómo remover dicha base, a no ser que se quería permanecer en una actitud estérilmente contemplativa. Al retirarse a su cuarto de estudio para meditar, Marx no había entendido renunciar a la lucha práctica, sino prepararse mejor a ella mediante una concepción de la realidad político-social más profunda y más lúcida que disipara las dudas que su anterior formación filosófica había fomentado. Ahora bien, si la especulación hegeliana se reducía a aceptar y a justificar el mayorazgo, que era la expresión concreta del predominio político del latifundio feudal, estaba implícita la necesidad de la "lucha activa" contra la raíz real de la inversión especulativa, que es el propio ordenamiento feudal. Marx estaba, entonces, obligado a ir más allá de Feuerbach.

Salta así a la vista la originalidad de Marx en la utilización de la herencia feuerbachiana. La crítica de Feuerbach a Hegel era estática, atemporal, propia del naturalismo antropológico, y se restringía a una repulsa filosófico-intelectual del idealismo. Marx, en cambio, tiende a superar dicha posición, al buscar y al encontrar en la dialéctica depurada de su aspecto especulativo, un instrumento apto para entender la realidad como proceso. En cierto modo, el suyo, es un retorno a Hegel; y él lo reconoce: "en todas partes comienza con la oposición de las determinaciones tal como existen en nuestros estados" y "ha sido el primero en exponer de la manera más completa las formas generales de movimiento de la dialéctica".⁸

¿Cuándo tuvo lugar, exactamente, esta revelación, esta nueva visión de la realidad material como proceso, es decir, como "historia"? En 1844, durante el voluntario exilio parisiense. Marx la pregonó, primeramente, en un ensayo publicado en los *Anales franco-alemanes*: "Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del Estado". El análisis del fundamento histórico-social de toda forma de enajenación (v.g. la religión) allí es ahondado, y la necesidad de la praxis, de la lucha activa, reafirmada: "El hombre no es un ser abstracto que surge desde afuera del mundo. El hombre no es sino el mundo del hombre, el estado,

⁸ Marx: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ed. Grijalbo, México, 1968, p. 70; *El capital*, Prefacio a la segunda edición, F.C.E., México, 1966, p. XXIV.

la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, que es una conciencia puesta patas arriba del mundo, precisamente porque ellos constituyen el mundo puesto al revés". De tal manera, el análisis crítico de la realidad histórico-social se convierte en instrumento para identificar las raíces reales de la enajenación y para combatirla prácticamente: "la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política". La praxis de Marx es muy otra cosa, pues, que la abstracta Idea hegeliana y que la propia sensoriedad de Feuerbach: "el arma de la crítica no puede sustituir la crítica de las armas; la potencia material debe ser abatida por la potencia material". Y una teoría se vuelve "práctica" cuando alcanza la raíz de los problemas y se apodera de las masas. Va tomando, así, forma la teoría del "antagonismo de las clases", pero no es todavía el "materialismo histórico". En la visión del mundo del marxismo maduro, la raíz de todos los problemas está en la organización de la producción y en las relaciones sociales que de aquélla derivan. Y Marx se va acercando a esta concepción gracias a su iniciación en los estudios de Economía Política (a lo cual contribuyó poderosamente el *Esbozo* de Engels). El resultado inmediato, pero no definitivo, de estos esfuerzos son los *Manuscritos de Economía y de Filosofía* de 1844.

El problema real de los *Manuscritos* es el mismo que el de *El capital*; la miseria del proletariado. El instrumento teórico empero, esto es, las "categorías intelectuales" con las que trata de resolver el problema, es diferente. En los *Manuscritos* (como, a mayor razón había ocurrido en los escritos de los *Anales*) resuenan todavía ecos feuerbachianos: se habla, por ejemplo, de "ser genérico", de "enajenación", mientras en *El capital* se hablará de "fetichismo", y sobre todo de mercancía "fuerza de trabajo" y de "plusvalía". Partiendo del concepto de "trabajo enajenado", Marx descubre analíticamente el concepto-base de la "propiedad privada" y desarrolla luego todas las categorías de la Economía Política (cambio, competencia, capital, dinero, etc.). Pues bien, si se suprime la propiedad privada, entendida como apropiación de la vida humana, se vienen a tierra todas las formas de enajenación (el derecho, el estado, la moral, la religión, el arte, etc.) y se produce el retorno del hombre a su existencia "humana", es decir, "social". Pero Marx no se limita a describir las contradicciones del sistema capitalista, sino funda científicamente la "necesidad" de una nueva realidad social (el comunismo), que resultará de la negación de dichas contradicciones (negación de la negación). En este análisis de los conceptos dialécticos de necesidad y de negación, Marx lleva a cabo

una confrontación entre Hegel y Feuerbach, de la cual este último sale perdedor (es lo que denominamos arriba el retorno a Hegel). Feuerbach “contrapuso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre sí mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo... pero en cuanto Hegel ha concebido la negación de la negación... como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la Historia, que no es aún historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo acto genérico del hombre, historia del nacimiento del hombre”.⁹ Dicho diversamente, Feuerbach ha invertido los términos de la relación hegeliana “infinito-finito”, por lo cual no es lo positivo, lo finito, que deriva de lo infinito, sino lo infinito que deriva de lo finito (y en esto Marx está de acuerdo, porque hace factible una concepción materialista del mundo); pero Feuerbach ha ignorado el tercer momento de la dialéctica, la negación de la negación, que permite entender la realidad “material” como proceso, como “historia”.

La crítica de Marx contra el materialismo estático, atemporal, de Feuerbach, apenas esbozada en los *Manuscritos*, es reafirmada, precisada y desarrollada en otros dos escritos sucesivos: *Tesis sobre Feuerbach* (1845) e *Ideología alemana* (1845-46).

Las *Tesis sobre Feuerbach* son, según definición de Engels, “el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”.¹⁰ Escrito muy breve, tal vez destinado a ser ampliado más tarde, pero sin duda de una gran importancia y de un valor inapreciable. Marx reconoce a Feuerbach el mérito de haber partido de la “autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso imaginario, y otro real; y de haber resuelto el mundo religioso en su sustrato terrenal”. Pero ha olvidado hacer lo principal: entender este sustrato en su autodesgarramiento interior, en la contradicción consigo mismo. El hombre, antes de enajenarse en Dios, se siente enajenado en su propia vida terrenal. Es preciso, pues, “descubrir en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella” (IV tesis). He aquí el valor permanente de la dialéctica hegeliana: la contradicción es el resorte del mundo humano, es

⁹ Marx: *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 184-5.

¹⁰ Engels: *op. cit.*, Nota preliminar para la edición de 1888, p. 630.

la fuerza interior del devenir de las cosas, es la exasperación que provoca la superación. Y por ella la realidad se halla en movimiento perpetuo. En esto Marx se siente el heredero de Hegel. Efectivamente, Feuerbach (hay que señalarlo una vez más) ha ignorado todo eso: ha invertido, es verdad, los términos de la relación hegeliana "pensamiento-realidad", con lo cual es lo infinito que deriva de lo finito, y no viceversa, pero ha olvidado la "negación de la negación" como el único acto verdadero, como el acto mediante el cual cada ser se realiza a sí mismo. También en un segundo punto entiende Marx corregir a Feuerbach: en haber concebido la sensibilidad humana como "contemplación" y no como "actividad sensorial humana", o sea, como "praxis" (tesis I); en no haber comprendido que el problema actual no es el de "interpretar el mundo de diversas maneras sino de transformarlo" (tesis XI). Por fin, hay un tercer punto fundamental de la doctrina de Feuerbach que Marx impugna: concebir al hombre como individuo singular, unido a los demás individuos por los vínculos naturales de la especie y no como ser social en el trabajo y por el trabajo (tesis V).

La *Ideología alemana* es, sobre todo y ante todo, una crítica radical de aquel punto de vista que, basándose en un planteamiento erróneo de la relación entre el pensar (al cual da la prioridad) y el ser, concibe a las ideas como independientes de sus supuestos reales histórico-materiales. Dichos supuestos (nota Marx) no son abstracciones o dogmas, sino bases reales: son los propios individuos reales, su actividad y sus condiciones materiales de vida. La primera y más importante de estas bases es que, para hacer historia, los "individuos humanos vivos" estén en condiciones de vivir, es decir, de satisfacer sus necesidades vitales. Y su historia, consecuentemente, es "praxis productiva". El ser del hombre se determina, así, históricamente, no en su interioridad o conciencia, sino por su relación activa con la naturaleza y la sociedad, a fin de hacer frente a sus necesidades. Pero, además del "saber real", hay también un "saber ideal", que pretende afirmar su autonomía con respecto a las condiciones histórico-materiales en que se manifiesta. Claro está que esta autonomía es ilusoria: las ideas "no crecen de la tierra como los hongos", no son revelaciones libres de filósofos, de fundadores de religiones y otros genios del pensamiento: se forman y crecen por necesidad en correlación directa con el proceso productivo. "La moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología, juntamente con las formas de conciencia correspondiente, no tienen historia ni desarrollo propio; son los hombres los que desarrollando su producción material y sus relaciones materiales modifican, junto con su existencia real, el pensamiento y los

productos del pensamiento".¹¹ Si la humanidad, pues, tiene una historia, es porque las fuerzas productivas están sujetas a desarrollarse. Son ellas las que determinan ciertas relaciones sociales (relaciones de producción), que constituyen la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica, política y, en general, ideológica. Ahora bien, hasta que estas relaciones sociales son formas que favorecen el desarrollo de las fuerzas productivas, ellas perduran; pero, desde el momento en que se revelan insuficientes para estimular, o cuando menos contener el proceso productivo, se hace patente la contradicción, y con ella la exigencia de la superación mediante la "praxis revolucionaria". ¿Cuál es la crítica de Marx, a estas alturas, al teoricismo de Feuerbach? Veamos.

"Toda la deducción de Feuerbach, en lo que se refiere a la relación recíproca entre los hombres, tiende a demostrar únicamente que los hombres se necesitan unos a otros y que siempre se han necesitado. Quiere que la conciencia tome posesión de este hecho y no quiere, como otros teóricos, sino suscitar la conciencia justa de un hecho existente, mientras que para el comunismo real lo importante es subvertir este orden existente... El concepto del mundo sensible se limita, en Feuerbach, por una parte a su simple contemplación y por la otra al simple sentimiento. Habla del hombre en lugar de hablar de los hombres históricos reales... En la contemplación del mundo sensible, topa inevitablemente con objetos que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que convulsionan la armonía de todas las partes del mundo sensible, por él presupuesta, y especialmente aquélla del hombre con la naturaleza... No ve que el mundo sensible que los envuelve no es algo directamente dado desde toda la eternidad, y siempre igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social en el sentido de que es un producto histórico, el resultado del esfuerzo de una generación tras otra, levantándose cada una de ellas sobre las espaldas de la precedente, perfeccionando su industria y su comercio y modificando su régimen social de acuerdo a los cambios de sus necesidades... La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades vitales condicionan por su parte la distribución y la estructura de las diferentes clases sociales, quedando a su vez condicionadas por estas últimas en su funcionamiento. Y ésta es la razón por la que Feuerbach no vio en Manchester, por ejemplo, otra cosa que fábricas y máquinas ahí donde —hace un siglo— no había más que tornos y telares; y no descubre, igualmente, nada más que pastizales y pantanos en tierra roma-

¹¹ Marx y Engels: *Ideología alemana*, Ed. de Cultura Popular, México, 1972, pp. 31-2.

na, donde en los tiempos de Augusto no habría encontrado más que viñedos y palacios de los capitalistas romanos... Deja de considerar a los hombres dentro de su contexto social determinado, dentro de sus condiciones de vida específicas que los han hecho como son, resultando así imposibilitado para llegar hasta los hombres que existen y actúan en la realidad, quedándose siempre en la abstracción del hombre, sin llegar a reconocer al hombre real, individual, de carne y hueso más allá del aspecto sentimental... Deja sin crítica las condiciones de vida actual, no llega nunca a concebir el mundo sensible como una suma de la actividad viviente y física de los individuos que la integran y, cuando ve, por ejemplo, en lugar de hombres saludables una multitud de famélicos desarraigados, agotados por el trabajo, enfermos de los pulmones, se ve obligado a refugiarse en la concepción superior de las cosas y en la compensación ideal del género, cayendo otra vez en el idealismo y precisamente ahí, en el hecho donde el materialismo comunista advierte la necesidad, y también la condición, de una transformación radical, tanto de la industria como de la estructura social".¹²

Los pasajes citados son suficientes, creemos, para probar en qué medida y bajo qué aspecto Marx (y, con él, Engels) había dejado, en 1845, de ser un feuerbachiano. Sin embargo, en 1844, apenas un año antes, Marx pensaba diversamente, al declarar que el *Lutero* de Feuerbach, junto con los *Principios*, podía dar una base filosófica al socialismo: "En estos escritos usted —no sé si lo ha hecho con ánimo deliberado— ha dado un fundamento filosófico al socialismo, y los comunistas, por su parte, han interpretado sin más estas obras en tal sentido. La unidad del hombre con los hombres, que está fundada en la diferencia real de los hombres entre sí, el concepto de género humano bajado del cielo de la abstracción a la tierra concreta, ¿qué cosa es esto sino el concepto de sociedad?"¹³

Pero, ¿hasta dónde es cierto que Feuerbach fue insensible a las cuestiones político-sociales? Si Feuerbach reafirmó a menudo la necesidad de continuar la crítica religiosa según la línea que se había trazado, no se debía tanto a su escasa inclinación a la política activa, como al convencimiento profundo de que la actitud religiosa es innata y natural; y para evitar que esta tendencia natural desemboque en una religión fetichista o teológica, son

¹² Marx y Engels: *op. cit.*, pp. 62-9.

¹³ Carta de Marx a Feuerbach, fechada en París el 11 de agosto de 1844, en *Feuerbach: Briefwechsel*, Leipzig, 1963, p. 184; referido por Ascheri e Cesa en su estudio preliminar a *La esencia de la religión*, Laterza, Bari, 1970.

necesarias una teoría y una moral nuevas, que sirvan para dar una respuesta racional a una pregunta cuya legitimidad es inobjetable. No es cierto, pues, que Feuerbach rechazase la liberación política; si en los años entre 1844 y 1846 la consideraba prematura, en las lecciones de 1848-49 propondrá que se lleve a cabo paralelamente a la liberación teórica; pero en ningún momento Feuerbach creyó que la crítica de la sociedad pudiera sustituir la crítica de la religión. Con relación a la atemporalidad de su doctrina, no hay que olvidar que Feuerbach criticó siempre en la dialéctica histórica de Hegel el gran peso atribuido al "tiempo" en detrimento del "espacio". Para él, el desarrollo histórico jamás podrá transformar radicalmente la naturaleza humana; no es lícito, por tanto, hablar de una "época nueva" en que al hombre sea dable gozar de una libertad en las relaciones interhumanas. Los problemas del hombre son los eternos problemas de la vida y de la muerte, de la felicidad y del dolor. Como el idealismo no tiene la razón al pretender suprimir la tensión hombre-naturaleza, haciendo de ésta una simple manifestación del espíritu, asimismo yerra quien prescinde del hecho de que el hombre vuelve siempre a empezar acerca de los mismos problemas, aunque, claro está, las respuestas serán diferentes. Y Feuerbach está seguro de que el ansia que agita a los hombres se calmará, en cuanto se aporte una solución científica que aclare que, tras de aquellos problemas, no hay nada misterioso. Este es el rasgo más característico de la doctrina de Feuerbach que Marx, para el cual la interpretación del hombre y del mundo ha de ser acompañada por un "empeño de transformación", desecha.

Concluyendo: la doctrina del materialismo histórico no es, respecto de las filosofías de Hegel y de Feuerbach, un sincretismo intelectual, sino una auténtica "superación", en cuanto suprime lo que cada una de ellas tiene de negativo (el fundamento especulativo y la atemporalidad) y conserva, integrándolo en un nivel más alto, lo que tiene de positivo, de vital, de verdadero (la exigencia dialéctica de la totalidad y la prioridad de lo material en relación con que se pretende valor ideal o valor espiritual).

DAM-L. COORD. SERV. DOC.

ACERCA DE LA FUNCION DEL ESTADO EN EL PROCESO ECONOMICO *

Pedro Pérez

“Multiplicar el lucro era un objetivo de las nuevas burguesías. Pero conquistar otros mercados podía ser una empresa superior a sus fuerzas y, sobre todo, ajena a sus aptitudes. Era una conquista. Así, muy precozmente, a fines del siglo xi quedó esbozado un cuadro de confusas relaciones entre las burguesías y los señores, quienes tomaron a su cargo la empresa de la expansión del núcleo burgués europeo.”

(José Luis Romero: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*).

Nos proponemos enfocar el problema de la función del Estado en el desarrollo del sistema económico planteando lo que consideramos una vía para su estudio. Nos interesa entender las “políticas económicas” como parte de la “política del Estado”, articulando su función económica y las relaciones políticas de las clases y fracciones que generan determinadas correlaciones de fuerza.

En primer lugar analizaremos lo fundamental de la función económica del Estado, para luego, sobre la base de las relaciones políticas de las fuerzas sociales, apuntar hacia la articulación entre función económica y relaciones políticas.

Planteamos nuestro ensayo en un nivel abstracto, pretendiendo percibir los elementos fundamentales del Estado capitalista.

* Una primera versión de este trabajo fue presentada al Seminario “Estado y Burguesía Nacional en América Latina”, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, septiembre de 1977.

1. *La llamada intervención del Estado en la economía*

Es importante comenzar por determinar qué quiere decir “intervención” para poder dilucidar mejor el sentido con que se piensa la función del Estado.

Intervenir supone un actor que interpone su conducta o acción en otro u otros actores, o bien en sus acciones o ámbitos. El cirujano interviene al paciente, el árbitro interviene en la pelea, un Estado interviene en los asuntos de otro. (Nótese que los ejemplos que hemos citado son otras tantas acepciones que el Diccionario de la Lengua de la Real Academia da del término intervenir.) La noción de intervención tiene una connotación de excepcionalidad, por lo menos en el sentido que se toma parte en algo que corresponde a otro actor. Se trata, en definitiva, de dos órdenes diferenciados, uno de los cuales “introduce” su acción en el otro.

El Estado capitalista es entendido entonces, en tanto “Estado interventor”, como un instrumento aplicable sobre cierto ámbito de la sociedad, como si no tuviese ninguna determinación específica en relación a cada ámbito social y al todo en su conjunto más allá de la derivada de su instrumentación.

Estamos, en consecuencia, frente a un Estado que es un centro de poder utilizado a favor de quien lo controla o influye, un instrumento para intervenir en la economía, o en otros ámbitos de la sociedad, para desarrollar los intereses de la clase dominante (en la versión clasista) o de los grupos o individuos influyentes (en la versión pluralista).

Esta concepción supone una separación entre “lo económico” (objeto de la *intervención*) y el Estado (objeto de la lucha política), que desaparece supuestamente cuando el Estado es “instrumentado” para actuar (“intervenir”) en la economía.

Por otra parte, la relación clase dominante-Estado se reduce a los contactos, en sentido amplio, de dicha clase con los ocupantes de los cargos políticos; y el Estado como instrumento supone su posible utilización en favor de los intereses de la clase dominante y aun en favor de los intereses de las clases dominadas.

Podemos preguntarnos: ¿Es suficiente la determinación instrumental del Estado para explicar su carácter de Estado capitalista? O por el contrario, ¿detrás de esta explicación “política” no se debe fundar una explicación más general que englobe a la primera?

La tesis instrumental-intervencionista no da elementos para la explicación total de las relaciones entre Estado y economía, si bien describe elementos importantes de la relación entre clase dominante y Estado.

Sin pretender elaborar una crítica de la perspectiva instru-

mental, trataremos de proponer algunas ideas que apunten hacia una explicación estructural.¹

El Estado en una formación social capitalista tiene como función básica la reproducción del modo de producción predominante, la reproducción del conjunto de sus relaciones dentro de los límites del orden, es decir del orden propio de las contradicciones de esa forma social específica (Lenin, Cap. I).

Es evidente que el Estado está a cargo de las funciones represiva e ideológica² de la reproducción de las relaciones por medio de instituciones o aparatos encargados de efectuar ciertas acciones (administración de la violencia, educación, etc.). Estas acciones son tradicionalmente consideradas como propias de los Estados de las sociedades capitalistas. En el caso de la realización de funciones económicas, por el contrario, se habla de "intervenciones".

Esta idea de la intervención del Estado se completa al afirmarse que ciertas etapas, o aun ciertas coyunturas, en el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción hacen necesario que el Estado genere cierto tipo de acciones ("intervenga") para garantizar tal desarrollo. Tal pareciera, esta "intervención" se hace necesaria de modo estructural a partir de determinado nivel (monopolista) de desarrollo del capitalismo.³

Nuestra hipótesis es que el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción supone, en forma estructural, que el Estado tenga parte en las relaciones económicas.

Estamos frente a un "carácter general" del Estado capitalista, y como tal presente desde que existe Estado capitalista. Es importante en este sentido tener en cuenta que el Estado ha sido un elemento actuante en toda etapa del desarrollo capitalista, desde la acumulación originaria, cuando la transformación de las relaciones de producción feudales en capitalistas supone igualmente la transformación de las relaciones políticas feudales en rela-

¹ Por explicación estructural entendemos aquella que parte de la totalidad, totalidad orgánica y contradictoria, que constituye la sociedad capitalista.

² Al decir evidente no queremos decir que no sea también contradictorio, que aunque se "acepte" en general tal función estatal, no se generen problemas específicos al momento de su efectivización, tanto con algunas fracciones sociales como con algunos ámbitos en los que interviene.

³ Si tenemos en cuenta lo que Marx afirma al referirse a la producción de las condiciones generales de la producción, pareciera que —por el contrario— se está dando un peso muy fuerte al Estado cuando no se ha logrado "el más alto desarrollo de la producción fundada en el capital", cuando "el modo de producción fundado en el capital (no) se haya desarrollado hasta su más alto nivel" (Marx, 1972, t. 2, pp. 19 y 21).

ciones capitalistas (véase Marx, 1973, t. I, cap. XXIV); *el mercantilismo y la expansión colonial o imperialista*.

Este carácter general del Estado capitalista se manifiesta en formas distintas y en grados diferentes según las etapas y fases del desarrollo de las relaciones capitalistas de producción y, aun, de la coyuntura de que se trate.

Según lo entendemos, no se trata de una "intervención" del Estado en la economía, sino de su articulación estructural en la reproducción de las sociedades capitalistas.

Decir reproducción de la sociedad capitalista es decir reproducción del conjunto de relaciones de clase que la constituyen. Es importante tener en cuenta que se trata de la reproducción de un orden de contradicciones, no de su eliminación, sino del mantenimiento de las mismas dentro de los límites del orden. Para especificar dichos límites podemos hablar en un sentido sintético de la relación de acumulación-dominación⁴ como núcleo fundamental de relaciones en una sociedad capitalista.

El proceso total de la producción social es el ámbito específico de realización de la acumulación. El Estado, en tanto cristalización de las relaciones políticas de las clases, es el ámbito específico de la dominación.

La distinción anterior pareciera proponer dos ámbitos o instancias propias y distintas. Ocurre que la acumulación supone (necesita) más que el proceso de producción, y la dominación se da no solamente por medio del Estado, al tiempo que éste no es únicamente un factor de dominación. Si bien la primera es propia de la sociedad civil y la segunda del Estado, existe dominación en las relaciones de la sociedad civil, y el Estado toma parte ("interviene") en el proceso de acumulación. Pero sobre

⁴ Queremos indicar que una formación social capitalista se caracteriza como sociedad de clases antagónicas. Decimos, sintéticamente, relación de acumulación-dominación, queriendo denotar los vínculos básicos que ligan antagónicamente las clases fundamentales: relaciones de producción donde una clase explota a otra. La explotación caracteriza toda relación clasista de producción (feudal, etc.), pero las relaciones capitalistas se distinguen por constituir un proceso continuo de acumulación. La explotación que surge del proceso productivo inmediato y de las relaciones de distribución —que en el MPC tienen un lugar especial integrando la producción real— determinan la acumulación capitalista. La reproducción supone igualmente mantenimiento del conjunto de las relaciones sociales, no sólo de las posiciones sociales en el proceso productivo, sino del mantenimiento represivo e ideológico del conjunto de relaciones: dominación. Ponemos énfasis en una noción bipolar de relaciones de clase propia del MPC, con el objeto de identificar el centro fundamental de las relaciones en una formación social capitalista. Esto no significa que se nieguen otras relaciones de clase fuera de las que se dan entre las clases fundamentales del modo de producción predominante.

todo se trata de dos elementos articulados en una relación de clase fundamental, en un núcleo de contradicciones.

No estamos frente a una intervención del Estado en un ámbito que no le es propio, sino ante la realización de una función fundamental. La dominación-acumulación (orden dentro de cuyos límites deben mantenerse las contradicciones) se efectiviza tanto en la producción (como proceso social total) como en el Estado.

2. *La función económica del Estado*

La producción es el ámbito fundamental de la acumulación, pero no puede pensarse la existencia de la explotación (relación entre clases y relación de lucha antagónica) sin la existencia de la dominación.⁵ Para que se reproduzcan esas relaciones de clase no es suficiente el simple desenvolvimiento autorreproductor de las relaciones de producción.⁶ Es necesario la existencia de la dominación (político-ideológica) que debe mantener las clases explotadas dentro de los límites de la explotación. De allí que dijéramos que no es posible acumulación sin dominación.

El Estado es necesario no solamente como función represiva o ideológica, sino también como función económica, en tanto contribución directa a la realización de la acumulación.

El sistema productivo capitalista es una unidad global compuesta por una multiplicidad de unidades individuales. Por una parte, producción en tanto proceso social total y capital en tanto capital social total; por otra parte, proceso productivo inmediato o directo y unidades individuales de producción. Estas últimas definidas como unidades de producción de plusvalía, es decir, unidades de acumulación individual. Entre estos dos niveles no existe necesariamente correlación, las acciones individuales de pro-

⁵ Marx piensa la explotación sin tener en cuenta la existencia del Estado. Se trata evidentemente de un nivel de análisis distinto (MPC). En una formación social es impensable la existencia de clases antagónicas sin una instancia de dominación. El Estado aparece con el carácter irreconciliable de las contradicciones entre las clases sociales (véase Lenin, Cap. I). Otro problema que dejamos de lado es la existencia de acumulación por transferencia de valor.

⁶ Las relaciones capitalistas de producción (propietario de medios de producción comprador de trabajo ajeno, no propietario de los medios de producción vendedor necesario de su fuerza de trabajo; apropiándose el primero del producto y en consecuencia del plusvalor) impiden el paso de los actores de uno a otro de los polos de las mismas. La acumulación es siempre en el sentido del propietario, y el producto que recibe el no propietario, dada su calidad de obrero asalariado, solamente le basta para su mantenimiento y reproducción como vendedor necesario de su fuerza de trabajo ("constante reproducción o eternización del obrero". Marx, 1973, t. I, p. 480).

ducción de plusvalor no siempre coinciden con las necesidades globales de reproducción y acumulación.

El proceso productivo total se conforma por las relaciones de las unidades individuales entre sí. Relaciones de competencia entre unidades guiadas por la obtención de ganancia.

El capital social total se efectiviza en las acciones y relaciones de las unidades individuales de capital. Es decir que la racionalidad capitalista global debería ser el resultado del conjunto de las racionalidades individuales. Tal la creencia del "dogma liberal" (Marx, 1973, t. II, p. 402). Por el contrario, al parecer, el predominio de la racionalidad de cada unidad no puede conducir al mantenimiento del conjunto del MPC.

"Mientras que en la manufactura la ley férrea de la proporcionalidad adscribe determinadas masas de obreros a determinadas funciones, en la distribución de los productores de mercancías y de sus medios de producción entre las diversas ramas sociales del trabajo reinan en caótica mezcla el azar y la arbitrariedad" (*Ibid.*, p. 289). La necesidad individual de la obtención de la mayor plusvalía posible, determina la aplicación de cierta racionalidad dentro de las unidades productivas ["un plan preestablecido"] (*Ibid.*, p. 290), mientras que en el conjunto de la sociedad reina la anarquía, la aparente irracionalidad. Irracionalidad que es consecuencia de la competencia de las unidades individuales en su intento de obtener una mayor ganancia, es decir en función de su racionalidad inmediata, sin tener en cuenta las necesidades globales de esa misma acumulación individual.

El núcleo central de las contradicciones de una sociedad capitalista, entre la producción social y la apropiación privada, se desenvuelve en doble forma: como contradicción entre propietarios y productores directos y como "antagonismo entre la organización de la producción en el interior de cada fábrica y la anarquía de la producción en el conjunto de la sociedad" (Engels, p. 297).

Libradas las unidades productivas a su suerte (competencia) son incapaces de asegurar las condiciones de su mantenimiento y reproducción en tanto proceso social total. Para esto último son necesarias, no solamente las condiciones que pueden garantizar, como parte del proceso productivo directo, las unidades individuales, sino también las que se refieren a la producción y reproducción del proceso social total.

En consecuencia pareciera ser necesario que, para lograr la racionalidad capitalista global que permita un proceso de acumulación social, se articule al conjunto de las relaciones de competencia entre las unidades productoras de plusvalor, una instancia encargada de aquello que las unidades individuales no pueden garantizar.

Cuando nos referimos al logro de la racionalidad capitalista queremos significar la necesidad de una tendencia al mantenimiento de las contradicciones dentro de los límites del orden. Del mantenimiento del conjunto de contradicciones, pero no de su conciliación y menos de su superación.

Es necesaria, en consecuencia, una unidad que no se guíe por la producción de plusvalor y que, en consecuencia, quede fuera de las relaciones de competencia (Altvater, 1976, p. 10). Además debe satisfacer "dentro del marco del capital, y sin cuestionarlo, las necesidades immanentes que ésta ignora" (*Ibid.* p. 11), es decir, las necesidades que no pueden resolver los capitalistas individuales.

Los aparatos del Estado, en el cumplimiento de su función económica, son esa instancia necesaria que constituye una "forma especial de la realización de la existencia social del capital, paralelamente —y además de— la competencia; como un momento esencial en el proceso de producción social del capital" (*Ibid.*).

No se trata que el Estado esté fuera de la sociedad, o en forma independiente de ella. Se encuentra "liberado" de las limitaciones que presentan las unidades productivas en tanto unidades de producción de plusvalor en relaciones de competencia. De allí que el Estado se articule en el proceso de producción social del capital, regulando las relaciones entre las unidades productivas para reducir o limitar los efectos negativos de la competencia y encargándose de las condiciones necesarias que las unidades individuales no pueden resolver.

A modo de ejemplo puede resultar útil repasar el análisis de Marx de la acción estatal en la regulación de la relación de trabajo. La libertad de explotación de la fuerza de trabajo conduce la acción de los capitalistas a limitar la base misma de su explotación. La acción de las unidades individuales guiada por la obtención de plusvalor deja de lado la función esencial de la reproducción de la fuerza de trabajo, condición necesaria para la reproducción del capital. La reproducción de la fuerza de trabajo supone, en primer lugar, un uso no abusivo, que no impida su normal mantenimiento y reproducción. El capitalista, dejado a su criterio, no tiene en cuenta sino la plusvalía que extrae. De allí que Marx se pregunte: "¿Qué puede caracterizar mejor al régimen capitalista de producción que la necesidad de que el Estado tenga que imponerle a la fuerza, por medio de una ley, las más sencillas precauciones de limpieza y salubridad?" (Marx, 1973, t. I, p. 403). El Estado limita así la acción de los capitalistas en función del mantenimiento global de las relaciones de producción y su reproducción.

La existencia de los aparatos de Estado implica el empleo

de fuerza de trabajo que no adquiere la forma de mercancía, que no es trabajo productivo orientado a la producción de plusvalor. Su utilización se determina entonces por su valor de uso y no por su valor de cambio tratándose de trabajo concreto (Offe, c., 1977, pp. 62-64). Debemos preguntarnos por qué se excluye fuerza de trabajo de la producción de valor, más aún cuando además absorbe valor bajo la forma de renta pública, valor que podría orientarse como capital variable en otro caso. La articulación del Estado en el proceso de acumulación justifica esta distracción de fuerza de trabajo y de valor: su función en el desarrollo del capital como un todo, su contribución específica al proceso de acumulación individual desde una perspectiva general.

Veamos cómo se vinculan, en general, las acciones de los aparatos de Estado con el proceso de acumulación. En relación al proceso de producción-valoración el Estado se articula regulando legalmente las relaciones de producción, sea la jornada de trabajo en su extensión y condiciones, o los salarios; creando las condiciones generales de la producción que coadyuvan al aumento de la productividad del trabajo; facilitando la concentración y centralización del capital; promoviendo la producción y su ampliación por mecanismos de financiamiento, subsidios, exenciones impositivas, etc. En relación al proceso de circulación del capital, creando las condiciones generales de la circulación: medios de transporte y comunicación; regulando las relaciones entre las unidades productivas y los consumidores; fomentando por muchos medios el consumo.

El Estado se articula a los elementos fundamentales de la reproducción del capital: producción y realización del valor, reproducción de los medios de producción y reproducción de la fuerza de trabajo.

Las relaciones de clase (acumulación-dominación) se realizan y reproducen a través, tanto del sistema productivo como del Estado. En esa medida éste es tan importante para el mantenimiento y reproducción del conjunto total de relaciones de clase como la fábrica.

En consecuencia puede decirse que, en una formación social capitalista, el Estado cumple una función estructuralmente determinada tanto en lo económico como en lo político. No se trata de un instrumento que es utilizado de una u otra forma, sino por el contrario, es la materialización en poder de las relaciones de clase. El Estado está a cargo, como dice Engels, de mantener las condiciones generales de la producción, tanto "frente a las invasiones de los trabajadores" como "de los capitalistas aislados" (Engels, p. 302).

Las acciones económicas de una unidad productiva están di-

rectamente determinadas por la efectivización de un interés individual de acumulación y como tal se manifiestan socialmente. Estas unidades económicas actúan, expresamente, en función de sus intereses particulares y en tanto tales se relacionan entre sí (competencia). Sus acciones se justifican o legitiman, en principio, en función de dichos intereses individuales, sin tener en cuenta el conjunto del sistema productivo o el conjunto de las relaciones sociales.

Las acciones de los aparatos del Estado, por su parte, se *manifiestan* como determinadas por el interés del conjunto de la sociedad, pero por una parte se desenvuelven en relación al desarrollo del conjunto de la producción social y del capital social total; por la otra, su finalidad es el mantenimiento y reproducción del conjunto global de relaciones. El interés de clase que "motiva" la acción estatal (mantenimiento del orden capitalista de las contradicciones) no aparece como tal sino como representación de intereses generales de la sociedad en su conjunto.

(Cuando afirmamos que el interés "aparece", nos referimos a la manifestación social de los fundamentos de una acción [estatal en este caso] determinada. En su manifestación política,⁷ los intereses de clase aparecen, no como tales, no como intereses de una clase o fracción determinada, sino como intereses generales.)

Una acción o una política desarrollan cierto interés de clase cuando sus efectos reales se identifican con alguno de los intereses objetivos de las clases o fracciones existentes. No se trata, por cierto, que los considerandos de una ley, por ejemplo, digan que se pretende beneficiar a cierto sector social, tampoco que los agentes políticos declaren o aun pretendan referir sus acciones a esos sectores. En realidad el interés que desarrolla cierta acción estatal se determina por sus consecuencias objetivas en una coyuntura económica y política.

En síntesis, debe distinguirse la manifestación política de los intereses (universalizante) y el interés real u objetivamente beneficiado, que hemos denominado interés "desarrollado" por la acción o la política.

El Estado actúa políticamente (valga la perogrullada), desarrolla, desde el punto de vista global del sistema productivo los intereses globales de la clase propietaria, con las contradicciones que le son propias, y se presenta como representante de los intereses "generales" de la sociedad. Presencia política que significa igualmente, no sólo en relación a la manifestación de los

⁷ Ver más adelante, parte 3.

intereses sino a su desarrollo, la incorporación relativa de otros intereses que los hegemónicos y aún que los dominantes.

Si bien el Estado se articula estructuralmente en la reproducción de la sociedad capitalista, no se trata de un mecanismo automático de regulación o de superación de deficiencias, sino de uno de los canales estructurales del desarrollo de las relaciones de clase. No es un sistema homeostático, sino el resultado de las relaciones políticas de clase.

Es necesario, en consecuencia, resolver de alguna manera el basamento político del Estado para plantear plenamente el problema de su función económica.

3. *Las relaciones políticas*

Las relaciones entre clases son básicamente relaciones de lucha. Entendemos por lucha de clases dos tipos de oposiciones: luchas entre clases o fracciones⁸ de clase antagónicas y luchas entre clases o fracciones distintas o rivales (Ossowski, S., 1972, p. 111). Son luchas antagónicas aquellas que se determinan por la contradicción fundamental de la sociedad, es decir: por la oposición entre explotados y explotadores.

Por otra parte, se oponen igualmente fracciones con intereses distintos pero no antagónicos. Esta acepción se refiere a las oposiciones que existen entre las fracciones de una misma clase, o las oposiciones entre clases antagónicas pero en torno a contradicciones secundarias.

Las luchas sociales tienden a articularse en torno a la “conservación-desarrollo” del sistema social imperante (MPC), o a su “transformación-sustitución”. No toda contradicción supone en forma inmediata una oposición antagónica, puede referirse, por el contrario, al desarrollo del MPC.

La comprensión de las relaciones y luchas de clases requiere distinguir los diversos momentos o grados de la “correlación de fuerzas” (Gramsci, A., 1972, pp. 56-65). Desde la existencia objetiva de clases y fracciones de clase que puedan encauzar ciertos procesos, constituyendo los actores —por lo menos potenciales— de las luchas sociales; hasta la organización política, y aun militar, de los sectores comprometidos en el “juego”.

⁸ En una formación social capitalista las clases sociales no son unidades homogéneas; por el contrario, constituyen conjuntos globales integrados por fracciones definidas en base a una peculiar inserción en el proceso productivo dentro del modo general de inserción que corresponde a la clase. Aparecen así intereses específicos diferenciales dentro del interés global de clase que, en última instancia, prevalece.

En el nivel político, las “fuerzas políticas” (*Ibid*, p. 57) no constituyen relaciones objetivas, sino que suponen la mediación de la subjetividad en tanto percepción de la pertenencia y del interés objetivo; supone igualmente cierto grado de organización y de homogeneidad de cada sector en torno a dicho interés. Homogeneidad que se manifiesta en proyectos específicos que organizan la acción como medio de realización de los intereses en cada momento determinado. En síntesis, se trata de un nivel político en la medida en que el juego de las fuerzas sociales determina la prevalencia de uno u otro proyecto para la sociedad en su conjunto.

El nivel político se manifiesta como acción de fuerzas cuando los intereses que estructuran la acción de varios sectores sociales aparecen orientándola hacia la transformación o conservación de la forma social actual. Se trata de una participación política, estructurando acuerdos o alianzas que pueden llegar a cuestionar el orden existente. Se constituyen unidades de fuerzas políticas en torno a un proyecto, organizando la acción y adoptando generalmente la forma de partido.

Los acuerdos tienden a imponerse o a prevalecer en el conjunto de las fuerzas sociales. De ese modo, un proyecto político orientará el juego de las fuerzas en un momento determinado en función de las relaciones de fuerzas y de su estabilidad o inestabilidad según el peso de cada sector.

Cuando una clase o fracción logra imponer al conjunto de la sociedad su proyecto específico, no como intereses particulares, sino como intereses “universales” propios del conjunto de la sociedad; cuando logra así orientar la acción de ese conjunto de sectores sociales, logra constituirse en fracción hegemónica.

El “nivel político” de las acciones de clase constituye la mediación fundamental entre la totalidad social y el Estado, las acciones políticas se articulan en torno al poder, en tanto capacidad relativa de una clase para desarrollar e imponer un proyecto que, pretendiéndose general, desarrolle su interés particular.

En este nivel los intereses de clase no aparecen traslúcidos, por el contrario, se supone su “universalización”. Los intereses de clase solamente aparecen o se manifiestan en y por su relación con los intereses de las demás clases (Poutlantzas, N., 1973, p. 50). Relación, en primera instancia, con las fracciones de la clase, y en segundo nivel, con los de la clase antagonica.

Los intereses políticamente manifestados en proyectos tratan de abarcar la mayor cantidad posible de sectores sociales, y de comprometerlos en pos de un interés que aparece como propio de ellos. Se van así estructurando las fuerzas políticas. Se da la lucha entre distintos proyectos, es decir, entre distintos sectores

o acuerdos o alianzas de sectores, hasta que, como dice Gramsci uno de ellos "tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no sobre un plano corporativo sino sobre un plano universal y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados" (Gramsci, *op. cit.*, p. 58).

Lo propio de la dominación política está en el juego de relaciones que los sectores económicamente dominantes establecen entre sí y con los sectores dominados. La hegemonía aparece como consecuencia de dicho juego en la constitución de los bloques de fuerzas, en el agrupamiento de las fuerzas políticas en función de proyectos aglutinantes que responden a los intereses de los sectores componentes.

La "universalización" de los intereses de clase, propia del nivel político de la acción de las clases, concluye en hegemonía, suponiendo la incorporación, en algún grado, de los intereses de todas las fracciones. De allí que, políticamente, el interés de clase se manifiesta en su relación con los intereses de los demás sectores sociales. De este modo, por "mediación y compromiso entre los intereses del grupo dominante y de los grupos aliados y subordinados (se) determina, la unidad de los objetivos políticos y económicos" (Macciocchi, Ma. A., 1975, p. 155).

La dominación es dirección ideológica y coerción. La sola fuerza no es suficiente; inclusive no se sostiene por sí misma. La dominación aparece como tal, solamente cuando "más allá de las relaciones de fuerza entre clases antagónicas la clase dominante obtiene el consenso de los grupos sociales afines o aliados". (*Ibid.*, p. 157).

La dominación, en sus dos momentos, se efectiviza a través de la organización jurídico-institucional del Estado que confiere "existencia real" a los intereses "universales" de los sectores dominantes. El nivel político se resuelve en el aparato estatal que transforma los intereses políticos en "políticas" efectivas.

4. Estado, economía y política

Hemos determinado dos ámbitos que es necesario tratar de articular: la función en la acumulación⁹ y la base política del Estado.

⁹ No hemos incluido la consideración de las contradicciones que genera la función económica del Estado. Para ello puede consultarse por ejemplo, C. Offe. 1977.

Repitamos nuestra idea inicial. En una formación social capitalista las relaciones de clase fundamentales son las de acumulación-dominación. Es decir, en relación a dicho núcleo se determinan las relaciones sociales y sus cristalizaciones.

Nuestra hipótesis es que el Estado tiene una función determinada estructuralmente, cuya efectivización o actualización se realiza *políticamente*.

La función estructural se cumple en la medida en que el Estado capitalista "es una organización que se da la sociedad para mantener las condiciones generales exteriores de la forma de producción capitalista frente a las invasiones de los trabajadores y de los capitalistas aislados". En la medida que el Estado, "cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista; es el Estado de los capitalistas; es el *capitalista colectivo ideal*". (Engels, *op. cit.*, p. 902. Subrayado nuestro).

No se trata por cierto de una "máquina", ni de un instrumento, sino de un elemento "capitalista", es decir totalmente articulado al conjunto de la sociedad capitalista y sus contradicciones. En fin, no se trata de una instancia "mecánica", por el contrario, efectiviza su acción *mediante* las relaciones políticas.

Esto quiere decir que en el *cumplimiento* de la función estructural del Estado existen determinaciones basadas en las relaciones políticas de las clases que, en casos particulares, pueden ser más fuertes que la determinación fundamental.

Para tratar de aclarar la articulación entre función estructural y base política del Estado, es necesario precisar, aunque sea brevemente, qué se entiende por autonomía relativa del Estado.

La autonomía relativa del Estado en una formación social capitalista se refiere, no a la "sociedad civil" en su conjunto, sino a las clases allí dominantes. El Estado no reproduce necesariamente el sentido determinado de las relaciones económicas de las clases. Pero de ninguna manera puede afirmarse que constituya una instancia autónoma en la realidad social. Todo lo contrario, su autonomía es el modo específico que tiene de articularse en dicha totalidad social. Lo de relativo hace referencia a que "en última instancia" (Engels) el Estado es determinado estructuralmente.

Por una parte, en base a su determinación estructural, el Estado presenta cierta autonomía por su ubicación en la oposición "capitalista individual/capitalista colectivo", encargándose del proceso de acumulación desde el punto de vista de la globalidad frente a los procesos individuales de producción de cada unidad del sistema productivo. Existe así un primer distanciamiento de los intereses particulares tanto de las unidades productivos como

de las fracciones de la clase dominante. Intereses estos últimos que pueden no coincidir con el desarrollo del proceso productivo social total.

Por otra parte el Estado actúa como cristalización de las relaciones entre las fuerzas políticas, colocándose en la oposición "burguesía-proletariado". Son determinantes, a este nivel, el conjunto de las relaciones políticas de sus juegos y correlaciones de fuerza.

Las acciones del Estado no son el desarrollo de los intereses particulares de las fracciones dominantes, tampoco son una resolución unitaria de dichos intereses distintos y aún opuestos, son por el contrario, el desarrollo de los intereses globales, aún en contra de los intereses de sus fracciones particulares.¹⁰ Se trata, por otra parte, de intereses definidos en relación con las clases dominadas. Puede pensarse que la dominación implica, por parte de la clase dominante y en función de la cohesión del conjunto, la incorporación de los intereses de la clase antagónica, es decir, la limitación a nivel económico y político del desarrollo de sus propios intereses, en función de un objetivo global de largo plazo.

Debe tenerse en cuenta que el límite de la autonomía del Estado es la reproducción de los límites del orden del sistema en cuanto tal; si bien la reproducción de las relaciones de acumulación-dominación puede tomar caminos oblicuos o indirectos, e inmediatamente, puede parecer como persiguiendo otros fines.

Las situaciones de la autonomía dependerán de la articulación entre la función estructural del Estado y las relaciones entre las fuerzas políticas en cada coyuntura determinada.

Por último, debe tenerse en cuenta la existencia de cierta base social y de intereses propios por parte de los mismos aparatos del Estado, es decir, de sus componentes: la burocracia civil y militar. Base social e intereses que tienen por límite de su acción —en "última instancia"— los intereses de la dominación, pero que coyunturalmente pueden intervenir autónomamente en la determinación de las acciones estatales.

Es igualmente necesario tener presente que los aparatos de Estado son un conjunto de instituciones, que pueden estar con-

¹⁰ La burguesía como tal parece incapaz de dejar de lado sus intereses particulares, limitados, de fracción por el interés general de clase; sus intereses privados por su interés político (Ver Marx *El 18 Brumario*). Como indica Poulantzas refiriéndose a la clase dominante: "Entregadas a sí mismas, las clases y fracciones en el nivel de la dominación política, no sólo se agotan en fricciones intestinas, sino que, con la mayor frecuencia, naufragan en contradicciones que las hacen incapaces de gobernar políticamente" (Poulantzas, N. 1969, p. 390).

ducidas y/o hegemónicas internamente por distintos sectores sociales. Tal "reparto" de instituciones puede ser resultado de la alianza entre los sectores dominantes, del peso político de algunos sectores excluidos de la alianza y aun, de la incorporación controladora de sectores subalternos. Esto no significa la ruptura de la unidad fundamental del Estado que se basa en su función, por su articulación estructural en la reproducción de la sociedad capitalista y en la unidad, en definitiva, del núcleo de contradicciones en que se ubica el Estado, unidad de la clase dominante opuesta a la clase dominada.

De acuerdo a nuestra hipótesis, la acción del Estado ("la política" del Estado) debe estudiarse en relación al proceso de acumulación y al proceso político tratando de recuperar la unidad de sus determinaciones.

Debemos tener en cuenta que el Estado se articula a la reproducción de las relaciones (contradictorias) no sólo económicamente, tampoco sólo represiva o ideológicamente; su articulación es total. La función estructural del Estado debe ser entendida en relación al sistema de hegemonía y al sistema de dominación de la formación social de que se trate.

Cuando decimos que debe entenderse en relación al sistema de hegemonía de la formación social, queremos decir que su actualización¹¹ está determinada por las relaciones de fuerza existentes entre las fracciones de la clase dominante.

Igualmente, dicha función está determinada por las relaciones de fuerza que existen entre la clase dominante (y sus fracciones) y la clase dominada. Entendemos que este sistema de relaciones constituye el sistema de dominación de la formación social, siendo el determinante de la actualización de la función del Estado.¹²

Para valorar adecuadamente los determinantes políticos mencionados, debe tenerse en cuenta lo siguiente: Por un lado la heterogeneidad de la clase dominante, la existencia de fracciones con intereses propios, conformando un bloque de poder con contradicciones internas (Poulantzas, 1969). Por otro lado su antagonismo estructural con los sectores dominados y explotados, pero

¹¹ Debemos aclarar que cuando decimos actualización nos referimos al ejercicio concreto de la función estructural del Estado, a su concreción por medio de políticas determinadas.

¹² "...en la historia de la producción capitalista, la reglamentación de la jornada de trabajo se nos revela como una lucha que se libra en torno a los límites de la jornada; lucha ventilada entre el capitalista universal, o sea, la clase capitalista, de un lado y de otro el obrero universal, o sea, la clase obrera" (Marx, 1973, T. I., p. 180).

al mismo tiempo, la posibilidad coyuntural de alianzas de fracciones dominantes y fracciones dominadas.

Con los elementos mencionados puede realizarse el siguiente razonamiento: Debe pensarse que, dentro del desarrollo del conjunto de las relaciones capitalistas de producción, se da "un" determinado tipo de desarrollo que beneficia especialmente a algún sector particular (o conjunto determinado de fracciones) de la burguesía (por ejemplo: fracción monopólica, fracción competitiva, etc.), en función de la etapa de acumulación.

El Estado actúa orientando sus acciones, el cumplimiento de la función estructural, hacia el "beneficio" concreto de la acumulación en determinado sector social según la correlación de fuerzas políticas y dentro de los límites que impone la etapa de acumulación. La heterogeneidad de la burguesía, determinada en base a una distinta posibilidad de acumulación (adelantos tecnológicos, relaciones laborales, capacidad financiera, etc.), coloca las fracciones en distinta situación en relación a la acción del Estado.

El Estado es el resultado de esta dinámica de relaciones entre clases y fracciones. Su acción concreta depende de las relaciones políticas entre las fracciones dominantes y dominadas. En tal sentido el sector "beneficiado" por la política estatal es "determinado" políticamente como resultado de los equilibrios en las luchas por los salarios, las condiciones de trabajo, los créditos, los subsidios, las franquicias, los mercados, los servicios, etc.¹³

Tratando de formalizar estas posibilidades "políticas" de actualización de la función del Estado, puede pensarse que las acciones estatales estarán definidas entre dos situaciones extremas en relación al antagonismo fundamental de la sociedad. Les llamaremos, por ahora, "concentración-distribución".

Por otra parte las acciones del Estado pueden orientarse en función de lo que con igual provisoriedad llamaremos "represión" o "control ideológico". Son las "necesidades" políticas, es decir, el concreto desarrollo de las luchas políticas en una formación social, las que determinan una u otra.

Según el estadio y nivel de desarrollo de las luchas sociales, el Estado orientará su política entre dichos límites polares, acercándose a uno u otra según las "necesidades" políticas. A menor

¹³ Esto no quiere decir que el Estado rompa con su determinación estructural, sino puede ser por el contrario la única forma política de realizarla. Como decía Lord Balfour en 1895: "La Legislación Social no debe meramente diferenciarse con la legislación socialista, de hecho constituye su contrario más directo y su antídoto más efectivo". Citado en Gough., 1977, p. 268.

peso político de los sectores populares, mayor será la cercanía del polo "concentración, cuanto mayor sea dicha fuerza, mayor será la cercanía del polo "distribución".

Tal vez no esté de más recordar que los límites de la acción del Estado están marcados por su articulación al proceso de acumulación. En tal sentido una política distribucionista supone la articulación de cierta fase del proceso de acumulación capitalista con una correlación de fuerzas que sustente políticamente la "política" de distribución.¹⁴

El Estado puede desarrollar una política orientada hacia la concentración, pero, dependiente del peso político relativo de los sectores populares, ésta puede ser una política de concentración-represión o bien de concentración-control ideológico.

Puede pensarse que, por lo general, toda medida distribucionista tiende al control ideológico al hacer resaltar los elementos "justos" del sistema social. De todos modos, y tal como hemos entendido la distribución, ésta puede significar perjuicios para los intereses, por ejemplo, de alguna fracción dominante. En tal situación se podrá "legitimar" la acción estatal controlando ideológicamente la o las fracciones inmediatamente perjudicadas o bien si es necesario, se podrá reprimir.

A lo anterior deben articularse las relaciones que existan entre las fracciones de la clase dominante. En función de los sistemas de hegemonía de que se trate, se irán imponiendo —dentro de las tendencias generales citadas (concentración-distribución, represión-control ideológico)— las orientaciones concretas en el cumplimiento de la función, favoreciendo a unas fracciones más que a otras, o bien en desmedro de otras.

Es preciso recordar que los aparatos del Estado presentan contradicciones internas entre las acciones de sus distintas ramas componentes y entre las instituciones que las integran. Las heterogeneidades de la clase dominante y las relaciones de fuerza existentes dentro del bloque en el poder, se reflejan dentro del seno mismo del Estado. En ese sentido, ciertas fracciones pueden ser las que orienten predominantemente las acciones de algunos sectores del aparato de Estado en función de sus intereses, y tal vez en forma distinta y aún opuesta a la orientación de otras instituciones o ramas. Esto supone una acción contradictoria que se resuelve, políticamente, según el equilibrio dentro de dicho bloque. Este contexto puede permitir pensar el rol de las burocracias estatales en la actualización de la función económica del Estado.

¹⁴ Véase: Peralta Ramos, M., *Etapas de acumulación y alianza de clases en la Argentina*. Siglo XXI.

Si se observa la acción estatal a nivel global, aparece generalmente "a posteriori" de la acción privada¹⁵ tendiente a la acumulación. Las políticas suelen generarse para satisfacer demandas y solucionar problemas del sistema productivo, efectivizándose cuando surge una "necesidad" (propriadamente económica o política). El Estado aparece así "colaborando" con el proceso de acumulación, desde una perspectiva general, cuando los capitales individuales no pueden encarar algún problema.

Por otra parte, el Estado puede actuar "a priori", anticipándose a las actividades privadas de explotación, para, por ejemplo, "promoverlas". En este caso se trata de otro nivel en el análisis de la acción estatal. Si en función de la unidad particular se trata de una acción anticipada, en función del proceso global de acumulación se trata de una respuesta a una necesidad global, como puede ser el caso de la existencia de un desequilibrio regional.

Hemos partido de la idea de que el Estado se articula en forma estructural en el logro de la racionalidad global del proceso de acumulación, como la única instancia social que puede desarrollar los aspectos globales del proceso de acumulación, desde un punto de vista general que supere los intereses y capacidades de las unidades productivas y las fracciones sociales. Se articula así en la reproducción de la relación de acumulación-dominación y asume una serie de funciones, tanto económicas como represiva o ideológicas.

El Estado cumple de muchas maneras y a lo largo del proceso de desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, una función estructural en el proceso productivo total. No se trata de una intervención en un ámbito ajeno, sino de una articulación que lleva a actualizar en una forma global la función esencial del Estado: la reproducción de las relaciones de clase y su orden. El Estado es así parte estructural en el proceso de acumulación capitalista, actualizándose allí en función de los requerimientos de cada coyuntura. Su acción no presenta siempre la misma intensidad, a veces es muy trascendente otras muy poco. Siempre es parte fundamental del desarrollo de las relaciones capitalistas de producción.

Puede decirse que, apuntando líneas de trabajo para resolver el problema del Estado, debe iniciarse la conceptualización sin efectuar distinciones previas que puedan cristalizar en ámbitos separados como sucede cuando se parte de la distinción "es-

¹⁵ Al percibirse la determinación estructural del Estado y las funciones que de allí se derivan, resulta menos plausible la distinción público-privado; por el contrario se encuentran elementos para pensar la estrecha articulación entre ambos.

estructura-superestructura". Pareciera más fructífero recuperar la unidad que caracteriza a una formación social para determinar allí la articulación de sus componentes. (En qué medida lo estructural y lo superestructural, no están integrados por ejemplo, en las relaciones sociales de producción, en donde además de los elementos técnicos de la organización del proceso de trabajo se imbrican elementos "superestructurales" que determinan formas sociales, jerarquías, etc.).

El Estado debería pensarse como punto de articulación, eje de determinaciones de elementos políticos y económicos, actuando —por motivos económicos-políticos-ideológicos— tanto sobre las relaciones económicas como sobre el conjunto de las relaciones sociales.

Hemos tratado de plantear las condiciones generales del cumplimiento de la función económica del Estado capitalista como un recorte en su función global. Desde esta sistematización se deberá avanzar aplicándola a un caso particular de Estado capitalista, y más aún a un campo específico de la acción estatal, de modo que, sin perder su sentido global, permita resolver teóricamente dicho campo y avanzar en el conocimiento del Estado.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Altwater, Elmar, 1976, "Estado y capitalismo. Notas sobre algunos problemas del intervencionismo estatal". *Cuadernos Políticos*, número 9, México.
- Engels, F., *Anti-Duhring*, Ed. Ciencia Nueva y Cid. Ediciones, S. A., México.
- Gramsci, A., 1972, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lenin, *El Estado y la Revolución*, Ed. Ateneo, Buenos Aires.
- Macciocchi, Ma. Antonietta, 1975, *Gramsci y la Revolución de Occidente*, Ed. Siglo XXI, México.
- Marx, K., 1972, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Ed. Siglo XXI, México.
- , 1973, *El capital*, F.C.E., México.
- Offe, C., 1977, "La abolición del mercado y el problema de la legitimidad" en Sonntag y Valecillos (com.) *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, Ed. Siglo XXI.
- Ossowski, S., 1972, *Estructura de clases y conciencia social*, Ed. Península, Barcelona.
- Poulantzas, N., 1969, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Ed. Siglo XXI, México.
- , 1973, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Ed. Pasado y Presente, Córdoba.

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE PUEBLA EN LA EPOCA CONTEMPORANEA

Carlos Contreras Cruz

La formación en febrero de 1976 del equipo de Historia Social dependiente del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, tiene un significado vital para el impulso y desarrollo de la investigación histórica de nuestra región durante los siglos XIX y XX.

En el pasado, investigaciones aisladas han realizado estudios serios e interesantes sobre algunos aspectos de la vida de la región. Sin embargo, un análisis profundo de los fenómenos sociales, económicos, políticos, psicológicos, etcétera, que se han manifestado en Puebla, considerados de manera global y en sus múltiples relaciones, ni siquiera se habían planteado antes de 1976. Es a partir del interés de la Universidad y de un núcleo de investigadores a la cabeza del cual se encuentra el doctor Benoit Joachim, que se da el primer paso.

Desde la época colonial hasta finales del siglo XIX la región de Puebla mantiene una gran importancia en diversos órdenes de la vida social. Esta importancia se manifiesta entre otras cosas, en la existencia de un buen número de fuentes documentales: archivos, bibliotecas, hemerotecas, etcétera, que como es "natural" se encuentran concentrados en la ciudad capital del estado.

Se puede calificar a la ciudad de Puebla como un centro de información de primer orden. Sin embargo, se trata de un centro potencial, ya que en el mediano y aún en el corto plazo son limitadas y difíciles las posibilidades de utilización óptima de la riqueza documental poblana.

Indudablemente existen factores que a lo largo del tiempo han contribuido a mantener una situación de esa naturaleza. Dentro de

ellos los más importantes son la falta de una tradición en nuestros países en general y en México en particular de investigación científica y, por lo tanto, también de investigación histórica. El número mayor de trabajos realizados hasta la fecha se circunscribe a la realidad nacional; son pocos los estudios de carácter regional. Esto es totalmente aplicable a Puebla y a su pasado. Lo poco que se ha hecho en materia de investigación histórica de la región, se enmarca, salvo una que otra excepción importante, dentro de lo que llamamos la Historia Historizante, la historia de los acontecimientos, sobre todo los que corresponden a la época colonial. El siglo XIX casi no ha sido objeto de investigación.

Por otro lado, consideramos que el Estado ha sido, de manera determinante, responsable de tal situación. En varias ocasiones se ha podido comprobar su poco interés por salvaguardar y mantener en condiciones de utilización el material con que se cuenta. Así, se conjugan la falta de lugares adecuados, lo raquítico de los presupuestos, los pesados trámites con la burocracia, la falta de personal calificado, etcétera que dificultan o impiden preservar, ordenar y clasificar el material existente.

Mientras estas condiciones no sean superadas, la riqueza de nuestras fuentes no podrá ser debidamente consultada y puesta al servicio de la investigación histórica.

Es de todos sabido, que el desarrollo de cualquier proyecto de investigación histórica requiera de la existencia de fuentes de información de primera mano, que ofrezcan posibilidades objetivas de ser consultadas. De igual manera, estamos ciertos de que el papel fundamental de los archivos documentales es el estar al alcance de los estudiosos, sin restricciones, mezquindad o posiciones políticas. Además, es de gran importancia la existencia de inventarios, catálogos, etcétera, que ahorran tiempo y permiten conocer previamente, aun cuando sea de manera general, el tipo de material disponible.

Como producto de las condiciones en que se encuentran la mayoría de las fuentes documentales poblanas, lo apuntado arriba se ha traducido en dos problemas cardinales: el del acceso a las fuentes sobre todo estatales y el de la casi inexistencia de trabajos previos de clasificación y catalogación.

Por tanto, si bien Puebla tiene un lugar destacado en cuanto a la existencia de fuentes históricas, las circunstancias señaladas nos impusieron desde un inicio, el rumbo y el tipo de tareas que fuimos desarrollando a lo largo del año pasado dentro de nuestro proyecto de investigación sobre "Puebla en el México Independiente (siglos XIX y XX). Estructuras y cambios socioeconómicos".

Nuestro primer paso ha consistido en detectar el tipo de infor-

mación al que tenemos que enfrentarnos, en qué condiciones se encuentra y cuál es su posibilidad de consulta. Esto nos ha llevado a descubrir la necesidad de contar, a manera de una primera aproximación, con un inventario general de aquellas fuentes a las cuales tenemos acceso, a efectuar una revisión de las fuentes impresas y establecer una bibliografía exhaustiva de acercamiento al tema. Tal ha sido nuestro objetivo central.

Esta tarea ha sido ardua y difícil, y a lo largo de ella hemos estado comprobando las condiciones en que se encuentran las fuentes, pero sobre todo la negativa al acceso a las fuentes estatales. Esta situación tarde o temprano puede aparecer como obstáculo infranqueable para el futuro del equipo de Historia Social.

Para llevar adelante lo que podemos llamar la parte preliminar de nuestro plan general de investigación, se formaron cinco núcleos de trabajo: tres de ellos repartidos entre el Archivo Judicial del Estado de Puebla, el Archivo del Ayuntamiento de la Ciudad de Puebla y la Biblioteca "José María Lafragua" de la Universidad Autónoma de Puebla; un núcleo encargado de preparar el Fichero Bibliográfico y organizar una biblioteca especializada; y uno más, integrado por dos "observadores", que empezó a trabajar en el Archivo del Cabildo Metropolitano (Archivo de la Catedral de Puebla).

En el caso de las tres primeras fuentes, que son en particular a las que se refiere esta ponencia, podemos afirmar que no existió dificultad en cuanto al acceso, salvo algunos problemas burocráticos.

No podemos decir lo mismo respecto a otras fuentes de primera mano que consideramos fundamentales para el análisis de la sociedad poblana del siglo XIX. Lo cual se ha convertido de hecho en un *verdadero atentado* contra el desarrollo de nuestra investigación. Nos referimos en especial a la imposibilidad de acceso al Archivo de Notarías del Estado de Puebla y al Archivo del Registro Público de la Propiedad y del Comercio. Desde septiembre de 1975 se ha estado insistiendo, ante el secretario general del gobierno estatal, para que permita a un grupo de investigadores laborar en ellos y hasta la fecha no hemos recibido ninguna contestación. Actitudes de este tipo además de peligrosas son inconcebibles. Tal parece que el gobierno del Estado está empeñado en sabotear una investigación científica sobre la historia social de Puebla, planeada por la máxima casa de estudios de la entidad.

Una actitud similar hemos encontrado a nivel eclesiástico, ya que de manera velada se nos impide de hecho el acceso a otro archivo fundamental, el del Cabildo Metropolitano. Decimos velada, en cuanto sólo permiten el trabajo de dos investigadores por espacio de tres horas semanales.

Después de casi un año de trabajo en las fuentes históricas poblanas, consideramos necesario que los investigadores latinoamericanos empecemos a tomar medidas para impulsar, de manera organizada, la idea de que toda fuente documental sea puesta verdaderamente al servicio de la investigación científica.

*
* *
*

Veamos ahora la problemática particular de aquellas fuentes a las que tenemos acceso.

El Archivo Judicial es una de las fuentes más ricas del Estado; contiene documentos que abarcan desde el siglo XVI hasta aproximadamente 1936. Sin embargo, "a pesar de su importancia, durante varios años... corrió la misma suerte que otros muchos fondos documentales de nuestro país. Por varias décadas se encontró cerrado a todo tipo de consultas y abandonado a una lamentable destrucción. Desde su fundación se encontraba depositado en los bajos del palacio de Justicia... sin instalaciones adecuadas y careciendo de un catálogo o índice que pudiera facilitar su control y consulta. En 1950... fue trasladado sin ningún cuidado, a las bodegas de la Dirección de Obras Públicas del Estado, ubicadas en la margen poniente del río de San Francisco. Allí quedó hacinado bajo un techo provisional de madera y cartón, a merced de los roedores y las lluvias, que ocasionaron daños irreparables en un gran número de legajos. Pero además de la acción destructiva de estos agentes naturales, fue objeto de robos y sustracciones, encontrándose en la actualidad algunos de sus documentos en una universidad norteamericana".¹

Fue hasta 1969 cuando se le trasladó a la dependencia regional del INAH. A partir de entonces se han venido mejorando las condiciones generales del archivo. De las fuentes en que hemos trabajado, ésta es la que presenta condiciones más difíciles para la elaboración del inventario.

El conjunto de expedientes que forman el Archivo Judicial sólo se encuentra clasificado por años. Los documentos se encuentran amarrados a manera de "paquetes", cuya única descripción es una etiqueta que señala el año al cual corresponden.

Cada año se forma por un conjunto de paquetes, pero en su interior no existe ningún ordenamiento. Paquetes correspondientes a un mismo año generalmente no se encuentra en el mismo lugar,

¹ Castro Morales, Olivia. *Expedientes del siglo XVI en el Archivo Judicial del Estado de Puebla*, Centro Regional de Puebla, INAH. SEP, Cuaderno de los Centros No. 7, Puebla 1974, pp. 2-3.

por lo que hay que buscarlos en los diferentes estantes, lo que significa que algunos no puedan ser localizados.

Iniciamos el trabajo de inventario con una idea preconcebida respecto al tipo de información que podíamos encontrar en el archivo. Pensábamos poder detectar documentos que hablaran sobre fundaciones o quiebras de empresas, o tal vez sobre fenómenos económicos como salarios, precios, etcétera, en cantidad suficiente para poder formar series estadísticas para largo plazo. Esta apreciación nos llevó a dividir los documentos en dos grandes rubros: expedientes económicos y expedientes no económicos. En los primeros incluimos todos aquéllos que se referían a testamentarias, sucesiones, diferentes tipos de deudas, renta y desocupación de casa, etcétera, mientras que en los segundos se incluyeron todos los relacionados con crímenes, robos, lesiones, violaciones, fuegas, etcétera. Sobre esta base se procedió a hacer dos enlistados correspondientes a cada una de las denominaciones. Para cada expediente se anotó el número, el lugar de procedencia y el título.

En el caso de los expedientes no económicos, nos vimos en la necesidad de que les precediera la denominación criminal o civil según el caso. Esto se debió a que, por un lado, existen documentos que se refieren a los hechos criminales mismos, tal es el caso de los homicidios, robos, o de las lesiones, para mencionar algunos; mientras que, por otro lado, existen documentos que tienen relación con los hechos, pero que no hablan específicamente de ellos, como por ejemplo los avisos sobre el traslado de un expediente de una dependencia a otra, o del inicio de un juicio, etcétera. Aeste tipo de documentos se les denominó civiles. También inventariamos como expedientes no económicos de orden civil a todos los relacionados con el funcionamiento mismo de los juzgados, es decir, expedientes que se refieren a circulares internas, nombramientos de jueces, avisos, oficios, etcétera.

Un problema interesante fue el de la ilegibilidad de algunos documentos, producto en parte de la acción del tiempo y de las condiciones en que se ha mantenido el Archivo. Este problema se presentó sobre todo en los anteriores a 1866.

La mayoría de los expedientes inventariados contienen, a manera de descripción general, lo que podíamos llamar el título del documento, el cual contiene los elementos necesarios para los objetivos del inventario. En otros documentos —los menos— el título era ilegible, incompleto o bien no existía, por lo que hubo que revisar el contenido de los expedientes de manera más detallada para poder ubicarlos correctamente; estos casos fueron anotados como "sin descripción".

El título de algunos expedientes, como el caso de 1866, no co-

respondía del todo al contenido del documento. Por ejemplo, para el año mencionado existe una gran cantidad de expedientes económicos que, en general, se describen "sobre pesos". Este tipo de anotación además de ser incompleto puede causar confusión, puesto que en tal denominación se incluyen demandas por mercancías, por devoluciones, por tierras, etcétera. De ahí que también fueran revisados con detenimiento para poder precisar el problema a que se hace alusión.

Conviene advertir que una clasificación inicial tan general significó algunos problemas para ubicar los diferentes documentos en uno u otro rubro. E incluso existen algunos, aunque muy pocos, que bien podría nír en ambos; sin embargo, para los fines iniciales que perseguimos esto no ha significado una traba insalvable.

Han sido inventariados más de 7 500 expedientes correspondientes a los años de 1821, 1822, 1825, 1866 y el periodo 1906-1909. El menor número de expedientes corresponde al periodo anterior a 1866 y el mayor al de 1906-1909. El año 1866 fue un año intermedio.

Dentro de las fuentes estatales que se encuentran en mejores condiciones está el *Archivo del Ayuntamiento*. Su riqueza es bastante conocida no sólo en México sino también en el extranjero, sobre todo para antes de 1850.

Durante el tiempo en que se elaboró el inventario no se presentó ningún problema de acceso; por el contrario, existió una buena disposición del encargado por ayudarnos en todo lo posible, incluso permitiéndonos revisar directamente, en algunas ocasiones, los documentos. Esta es una de las pocas fuentes locales que están mínimamente organizadas. Cuenta con un índice general para todo el siglo XIX, el cual ha sido punto de partida para elaborar nuestro fichero general. Sin embargo, no ha sido sencillo, el índice oficial tiene defectos que en momentos nos obligaron a abandonarlo y recurrir directamente a los documentos. Por otra parte, podemos decir sin lugar a equivocarnos, que el Archivo del Ayuntamiento es de los que presenta mejores condiciones para el trabajo.

Hasta el momento se han fichado 86 años, de 1804 a 1890. Nos faltan 20 años para cubrir el periodo hasta 1910.

El índice general del Archivo presenta una especie de clasificación según la frecuencia de los expedientes más comunes: abastos, cárceles, donativos, elecciones, escuelas, jueces panteones, etcétera, lo cual nos ha conducido, al menos en esta primera etapa, a conformar nuestro fichero respetando este ordenamiento inicial.

El fichero comprende 2 713 tarjetas ordenadas por año y por asunto. Los asuntos se han clasificado únicamente en orden alfabé-

tico, con un total de 73 temas. Las tarjetas contienen datos suficientes (número, lugar, tomo, etcétera), para poder detectar fácilmente la información. Una sola tarjeta puede englobar toda la información del mismo tipo, siempre y cuando ésta se refiera al mismo año; de esta manera, varios legajos sobre el mismo asunto están comprendidos en una sola tarjeta. Con posteridad al año 1890 y debido al desorden en que se encuentra el índice, han estado apareciendo datos muy numerosos para años diferentes al enunciado, lo cual debe ser tomado muy en cuenta para un trabajo posterior.

Al hablar de la *Biblioteca Lafragua* de la Universidad Autónoma de Puebla, no puede dejar de señalarse el esfuerzo de esta universidad por impulsar la investigación científica.

Indudablemente que esta biblioteca es una de las más ricas del país, por la infinidad de material documental con que cuenta desde el siglo XVI. Sin embargo, el hecho de ser parte de una universidad provinciana, que desde hace más de 10 años ha venido luchando al lado de los intereses de las masas explotadas de la ciudad y del campo y buscando una alternativa democrática en materia de educación, de alguna manera le ha imprimido ciertas características.

Así, durante muchos años, la biblioteca pasó por un franco abandono; en otros, saqueada por vándalos antiuniversitarios, perdió innumerables documentos de gran valor. La falta de interés por parte de las autoridades del pasado, la carencia de lugar y personal calificado, provocaron que durante muchos años fuera imposible pensar siquiera que alguna vez pudiera ser utilizada para impulsar la investigación científica.

Es en los últimos años y debido al interés de las autoridades por impulsar la investigación, que se inicia el proceso de reconstrucción, acondicionamiento y reacomodo de libros, revistas, etcétera, acción que termina apenas su primera fase en septiembre de 1976.

Al llegar nosotros a la biblioteca en febrero del mismo año, ésta no era una biblioteca, sino más bien un depósito de libros. Una parte del contenido estaba colocada en estantes, pero otra se encontraba apenas en proceso de ubicación.

Se podían ver "cerros" de libros, periódicos, revistas, etcétera, amontonados en todo el espacio. Esta situación nos obligó a trabajar en condiciones bastante difíciles.

Como es lógico pensar, una "biblioteca" en estas condiciones no tiene ningún inventario o catálogo. De ahí que nos hayamos propuesto elaborar un fichero clasificado por orden alfabético; un fichero temático; y organizar una sección sobre el México Independiente, como unidad especializada de la Biblioteca Lafragua.

Sin embargo, y a pesar de que la biblioteca depende del Instituto de Ciencias, hemos tropezado con dos problemas centrales: por

un lado, la reticencia de los encargados a que un núcleo de investigadores trabaje de manera directa sobre los libros, la cual es producto de que en el pasado, personas sin escrúpulos que se autotitulaban de diversas maneras, sustrajeron, maltrataron o extraviaron un buen número de ejemplares; también se tropezó con un problema de horario, pues la biblioteca sólo permanece abierta en la mañana, afortunadamente el trabajo constante y serio de los investigadores del equipo ha logrado superar en cierta medida estos obstáculos. Por otro lado, existe un problema que no hemos podido resolver: en tanto se está en proceso de reacomodo de libros, los empleados tienden con frecuencia a cambiarlos de unos estantes a otros, dificultando gravemente el trabajo de elaboración del fichero.

*
* *

La parte fundamental de nuestro trabajo ha sido, la de *los resultados*.

Para el caso del *Archivo Judicial*:

Los expedientes no económicos. Nos vimos en la necesidad de unir en una misma denominación todos aquellos documentos de carácter idéntico pero que aparecen con distintos rubros o bien los similares o relacionados. Así por ejemplo, tenemos: "lesiones y heridas", "muertes y homicidios", etcétera. Además, en un rubro incluimos no sólo los expedientes que hablan directamente sobre los hechos en sí, sino también los que se les relacionan. Lo hicimos así, con la idea de reducir en lo posible la extensión de la clasificación. De otra manera, ésta hubiera sido interminable. Procedimos de igual manera con los expedientes económicos.

A lo largo de los años inventariados encontramos que la mayoría de los expedientes se aglutinan en lo que llamamos expedientes no económicos, en tanto que son relativamente pocos los expedientes económicos. Por ejemplo, para un año como 1825 los expedientes económicos son del orden de 48 (27.74%), mientras que los no económicos alcanzan la cifra de 125 (72.25%). La diferencia relativa se hace mayor en años como 1909, en el que existen 206 expedientes (15.65%) económicos y 1118 expedientes (84.44%) no económicos. A medida que nos acercamos a 1910 la diferencia relativa entre los dos tipos de documentos fundamentales se hace mayor. Esta situación también se expresa en líneas generales en el interior de cada paquete.

Después del análisis de nuestra clasificación llegamos a la conclusión de que sobresalen los relacionados con lesiones, robos y homicidios, aunque no necesariamente en este orden. Entre los ex-

pedientes económicos, los que más abundan son los referentes a renta y desocupación de casas, testamentarias, sobre tierras y demandas en general, sin seguir forzosamente este orden.

Una observación importante se refiere a que en la primera mitad del siglo XIX, incluyendo parcialmente 1866, los documentos son más voluminosos y parece que cuentan con información más rica. Esto tiene que ver entre otras cosas, con las modificaciones políticas y administrativas que va sufriendo el país. Estamos seguros de que éstas también repercuten en el tipo de información y presentación de los documentos del *Archivo Judicial*.

De nuestro estudio se desprende: primero, que si bien no encontramos una gran cantidad de documentos directos sobre algunos problemas de la producción, sí es posible analizar con cierta amplitud los fenómenos de carácter financiero en general y de relaciones económicas; segundo, que es posible realizar estudios sobre el problema de la criminalidad; y tercero, que existe suficiente material para detectar la evolución de las fortunas de las clases dominantes.

En lo que toca al Archivo del Ayuntamiento, debemos tener presente que el fichero por temas nos puede proporcionar, en este momento, sólo una idea aproximada del contenido. Sin embargo entre los temas que más destacan tenemos:

Ayuntamiento. Sobre este tema contamos con 620 tarjetas que vienen a representar el 23% del total. Su información se refiere a problemas internos de organización del Ayuntamiento, administrativos, políticos y financieros, funciones de control y vigilancia de pesas y medidas, inspecciones, expedición y controles de licencias tanto para el comercio como para la industria, etcétera. Esta información tendrá que ser ordenada de manera más específica, por ejemplo en: Ayuntamiento-comisiones, Ayuntamiento-finanzas, Ayuntamiento-empleos, etcétera.

Tierras y agua. Está contenido en 122 tarjetas que engloban solicitudes de compra, avalúos, arrendamientos, adjudicaciones y remates de tierras e inmuebles, canteras, terrenos y ranchos del ayuntamiento, solicitudes de licencia para arrendar tierras adjudicables; listas de casas y tiendas cuyo arrendamiento ha vencido y deben ser rematadas; trasposos de arrendamientos, etcétera.

Ex conventos. Son 107 tarjetas en las que se encuentran principalmente asuntos relacionados con la adjudicación y arrendamiento por parte del Ayuntamiento, a favor de particulares, de una gran cantidad de lotes en que fueron divididos los bienes de la iglesia.

Otros rubros importantes que cuentan con un menor número de tarjetas son por ejemplo: *Panteones y defunciones*, en las que se incluyen partidas del depósito y entierro de cadáveres en los dife-

rentes panteones municipales, este tipo de información abunda para años de epidemias; *Hacienda*, problemas relacionados con los impuestos particulares, sobre problemas de la Tesorería Municipal, etcétera; *Plazas de mercados*, etcétera.

Por lo que hemos visto, la información es más fecunda para los últimos años del siglo. Posiblemente en estos años, encontremos un volumen de información similar al de todo el periodo anterior.

Además pensamos hacer trabajos similares en otros archivos de Ayuntamiento de diversas localidades, Atlixco, Cholula, etcétera, que nos permita redondear la información.

A pesar de no contar todavía con un análisis más profundo se nota que para los estudios de carácter económico es fundamental el Archivo del Ayuntamiento.

A lo largo del periodo que se trabajó en la Biblioteca Lafragua, se formó un fichero por orden alfabético sobre finales del siglo XVIII, siglo XIX, principios del siglo XX y para después de 1920. Este contiene 3335 tarjetas. Sobre esto se comenzó la organización de un "fichero temático" que actualmente cuenta con 4 186 fichas.

La mayoría de las fichas del "proyecto de fichero temático" corresponden a la segunda mitad del siglo XIX. Por la primera mitad sólo existen 134 fichas, mientras que para finales del siglo XVIII se cuenta con nada más 2 fichas. Hay que hacer notar que después de 1920, hemos encontrado una buena cantidad de obras que se han catalogado dentro de la sección de bibliografía y consisten en libros, revistas, etcétera que si bien de alguna manera se refieren al periodo que nos interesa, no fueron escritas durante él.

El material para Puebla es bastante reducido; sólo alcanza a 300 fichas, es decir al 7.17% del total. La gran mayoría se refiere a México. Por otro lado, la mayor parte del material para Puebla corresponde a la segunda mitad del siglo XIX.

Para el país, sobresale la información en los siguientes temas: Legislación con 776 fichas que representan el 26.55% del total respectivo; documentos oficiales, políticos y administrativos con 216 fichas que equivalen al 7.39%; historia de México con 292 tarjetas que significan el 9.99%. Para Puebla se guarda esta misma relación pues encontramos que el 29% (87 fichas) corresponden a Legislación; el 18.33% (55 fichas) sobre documentos oficiales, políticos y administrativos, y finalmente el 17.33% (52 fichas) para la historia de Puebla.

En conclusión, la Biblioteca Lafragua la hemos de considerar sobre todo como fuente auxiliar, lo que no significa de ninguna manera limitar su importancia. Sobre todo tomando en cuenta que ésta se complementa con la Hemeroteca Juan N. Troncoso que

cuenta con abundante y valiosa información de tipo económico (libros de estadísticas, de Hacienda, de crédito, periódicos oficiales, diarios de la ciudad de Puebla, etcétera). Incluso muchos documentos existentes en otras fuentes mexicanas, pueden encontrarse en esta Hemeroteca.

Puebla. Marzo 1977.

NOTAS PARA UNA TEORIA MARXISTA DE LA FILOSOFIA *

César Gálvez

Al igual que la lección inaugural de Michel Foucault —y respetando toda proporción— el discurso que ante ustedes pronunciaré hoy provoca en mí el deseo de no tener que empezar; deseo de hallarme desde el comienzo al otro lado del discurso, pretensión que para el filósofo es irrebasable pues su mensaje lingüístico o escritural tiene como carácter constituyente el de estar entre sus orillas, el de ser el lugar privilegiado del en-juego teórico, el de ser la tambaleante y nunca fija plataforma desde la cual las tesis —es decir las formas discursivas del filosofar— son emitidas y puestas en circulación.

Por ello el filósofo debe renunciar a establecerse en la tierra firme de la verdad, tierra de la ciencia. La coyuntura que lo significa como practicante y transformador es el nunca establecido desposorio de la esfera discursiva con las prácticas extrateóricas, particularmente con la política. El espacio filosófico está, así, constituido por una confluencia: la práctica teórica (ciencias e ideologías teóricas) y la práctica política.

En esa confluencia, creadora del lugar filosófico la que no nos permite reposar en ninguna de las orillas del discurso.

Sin embargo este deseo del no-comienzo —natural en todo principio— pero cuya realización para el filósofo es imposible, recibe de la institución que lo provoca (los diversos aparatos que alojan institucionalmente esa práctica) el tratamiento lenitivo, tratamiento que cristaliza en las formas ritualizadas de la solemnidad y del profesionalismo filosófico.

* Este trabajo es el borrador de la ponencia que, para presentar en el coloquio de filosofía realizado en Monterrey, preparaba el profesor César Gálvez en el momento de su trágica muerte en 1977. Al publicarlo, la revista *Dialéctica* le rinde homenaje al compañero desaparecido.

Estas formas ritualizadas permiten conjugar y digerir de acuerdo con una lógica específica —la lógica del academicismo que permite a cada uno de los participantes hablar desde la aparente neutralidad de su saber —el carácter político de nuestros discursos.

Frente a este acto denegatorio, el marxismo, como doctrina subvertidora de los niveles y poderes que estructuran nuestra sociedad burguesa (doctrina en la que pretendemos inscribir nuestros esfuerzos teóricos), debe mostrar que su discurso no está en el orden de esas leyes académicas, sino que él inaugura un nuevo orden, orden que incorpora en sus múltiples registros lo hasta hoy excluido, ocultado, reprimido. Orden nuevo de la discursividad y de la organización social; nuevo orden que preside todos los gestos con que los hombres manifiestan su sensible presencia en la sociedad; nuevo orden que organiza de distinta manera la sexualidad y el cuerpo, el arte y la educación, el trabajo y la militancia.

Orden, en fin, que autoriza, por primera vez en la milenaria existencia de la filosofía, el conocimiento objetivo y real de esa práctica teórica.

No sin sorpresa advierto que el inicial proemio nos ha deslizado, suavemente, hacia el problema sobre el que versa esta ponencia; no sin sorpresa advierto que este temor inicial que inauguró mis palabras era, de entrada, filosófico, es decir, demarcacional; y ya que desde el inicio se ha tratado, implícitamente, de la filosofía, veamos ahora si podemos argumentar justificadamente el título que hoy nos concita en este lugar.

La(s) práctica(s) de la filosofía. Hay en el anuncio mismo de nuestra reunión un contenido programático: mostrar el carácter práctico de una disciplina que ha sido y es aún pensada como puramente contemplativa, no actual, irrelevante y no necesaria. ¿Qué significa decir que la filosofía es práctica?

Nosotros —la mayoría de los sujetos apresados por la ideología dominante siempre hemos pensado que la filosofía era un quehacer prestigioso por la nobleza de su reflexión, o que era la enunciación de un discurso cuya impresión manifiesta la “profundidad” y la “angustia existencial de la finitud” o, en el mejor de los casos, acordábamos a la filosofía el rango de disciplina teórica rigurosa pero inútil a la que aplicábamos, sin más investigación, la lapidaria tesis once de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”; como si la filosofía se desentendiera por completo del mundo y sus problemas y existiera, o pretendiera existir, en un universo intemporal, eterno y trascendente desde el cual la conciencia filosófica situada en

el augusto dosel de su absoluto contemplara burlescamente los conflictos y las luchas que estructuran al mundo.

Ahora bien, estos diversos prejuicios acerca de la filosofía —prejuicios reductores de su verdadera función—, se ven autorizados por algunos de los más grandes filósofos o, para ser más definitivo, por una tradición filosófica cuya hegemonía duró más de 2000 años, hegemonía que fue subvertida, desenmascarada con la aparición del materialismo histórico o ciencia de la historia. Esa tradición subvertida, esa tradición autorizante de la reducción filosófica, se inicia como hegemónica hace 250 años.

Hegemonía teórica o dominancia en el saber que arranca con el gesto excluyente y represor de Platón hace 2500 años, cuando los sofistas, esos extraordinarios rapsodas que envueltos en mantos de púrpura recorrían los caminos de Grecia rescatando las tendencias materialistas en lo teórico y democráticas en lo político, de la tradición presocrática, indicaban con su enseñar las nupcias entre el Poder y el Saber —esponsales eternos y siempre renovados—, Platón, miembro e ideólogo de la aristocracia ateniense, decretaba como espuria su pretensión filosófica. A partir de él la filosofía se define como actividad contemplativa (si cabe la expresión), como amor desinteresado por la sabiduría: la filia platónica requiere, así, un movimiento del alma enamorada del saber. Y esta será la concepción que los filósofos tiendan espontáneamente a dar cuando se les inquiera sobre su quehacer.

(Argumentar más en torno a la permanencia definitoria de Platón en toda la filosofía.)

Como se advierte, se excluyen de dicha caracterización todos los imperativos sociales que hacen posible la emergencia de la filosofía al horizonte de la historia; la filosofía es reducida al ámbito de la psicología. El filósofo será aquel que por su capacidad individual de sujeto venza los obstáculos de la materia, de la lucha política, y se eleve por encima de ese cúmulo de sucios intereses para contemplar, con la faz radiante, el sol inmovible y puro del saber.

Con esa caracterización se inicia en Occidente la tradición a la que me referí anteriormente: tradición que reprime —en el sentido de Freud— aquello que le es sustancial; excluye, de su ser presente, de su cuerpo, aquello que la erige como práctica teórica con autonomía: su relación orgánica con lo político, si lo entendemos en la casi infinitud de sus instancias y manifestaciones (políticas, ideológicas, libidinales, significantes, etcétera. Estos tres gestos: exclusión, represión, ocultamiento de una materialidad precisa (la relación con la política) serán los emblemas

que presidan todo el devenir filosófico de Occidente hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Esto parece reducir de manera brutal la milenaria existencia de la filosofía. ¿Qué significa que durante 25 siglos la filosofía haya operado con esa triada de signos? Habrá quienes deslumbrados por el prestigioso pasado de esta disciplina tiendan a descreer nuestra afirmación; habrá quienes califiquen de burla o ignorancia nuestra postura. A todos ellos, filósofos de la filosofía, que se aprestan a lanzarnos las innumerables figuras discursivas de las que la filosofía ha hablado con la intención de destruir nuestra afirmación sobre la monótona efectuación del mismo mecanismo represor con el que ésta funcionó durante dos milenios, les reconocemos de antemano el argumento; es verdad, la filosofía occidental en el decurso de su existencia presenta una gran variedad de temáticas. Ella dice de sí misma que es un discurso sobre el Ser y el Pensar, sobre el conocer y sobre el devenir, sobre el hombre y sus fines últimos, etcétera.

Convengamos en ello, y señalemos también que en ese movimiento la filosofía se otorgó a sí misma la más alta jerarquía en el campo teórico, se proclamó soberana con imperio dilatado y vasto, pues revelaba —en sentido teológico— lo universal escondido en la particularidad de las ciencias, y es en ese fantasma de Totalidad que siempre la ha asediado, en esa pretensión de absoluto, en esa desmesurada ambición (que paradójicamente para-dóxicamente frente a la doxa la para-doxa encubría con el hábito del desinterés) que creyó colocarse por encima de la política.

Así, en el despliegue pretencioso de su delirio, ella inventaba el objeto-coartada que la justificara en sus aspiraciones, objeto del que ella entendía ser el discurso: Dios, el Devenir, el Pensar, el Hombre, la Libertad, etcétera.

Pero esa afiebrada búsqueda de temas, esta sucesiva, paulatina dispersión de objetos reflexivos, esta cadena de "actos fallidos" (Lacan), es altamente sintomática, indica uno de los abordajes claves para entender la real función de la filosofía.

Cuando advertimos los inestables objetos de que ésta se ha dotado en el decurso de la historia no podemos sino admirar —envidiar— la estabilidad definitoria de las ciencias. (Estabilidad no absoluta sujeta al bamboleo de la ideología, por ejemplo el objeto de la economía si bien es definido con exactitud no es aceptado sin combates). Estas definen su campo problemático sin los vaivenes con que la filosofía intentó e intenta hacerlo. Por ejemplo, la astronomía nos declara que estudiará la existencia y movimiento de los astros y planetas; la economía a su vez nos dice que tratará de todo proceso productivo de la base material

de la vida social; el psicoanálisis nos indica que versará sobre el inconsciente, su formación y funcionamiento; la historia nos informa que su objeto es los modos de producción, y así cada una de las ciencias. Pero ¿y la filosofía? ¿Cómo tomarla epistemológicamente en serio cuando algunos declaran que su objeto es el Hombre o la Libertad o el espíritu o el rigor de la... ¿Qué solidez tendrá este discurso cuyo objeto —reputado tal— es envanesciente? Ante esa dificultad fundamental el diagnóstico se impone: la filosofía no asume las disposiciones de la ciencia.

Esa diáspora objetual que ha ido despojando a la filosofía de las extrañas vestimentas de sus pretendidos objetos cancela —entre otros— la posibilidad de predicar científicidad a la filosofía. Esta ha mostrado —en su inestabilidad— la impotencia para engendrar conocimientos positivos sobre el mundo. Su figura jamás adquiere las positivities de la ciencia.

No para pocos, decir que la filosofía no ha sido, no es, ni será ciencia equivalente a un trastocamiento radical. Ahora bien, el marcaje de no científicidad de la filosofía no nos permite avanzar mucho en el conocimiento de esta práctica teórica.

El que dicha disciplina no porte —ni pueda hacerlo— los prestigiosos emblemas de las ciencias (un objeto, una teoría y una técnica) no diluye su presencia y su historia pues la filosofía no se subsume en la no-ciencia ni en la ciencia (emprendida en nuestros días por el positivismo lógico), tampoco su perfil se pierde para nosotros ya que su bulto, su materialidad, resiste dicha reducción. A pesar de que no ha sido, no es, ni será ciencia, la filosofía ha sido, es y será reclamada como necesaria por los paisajes sociales que incluyan en su topografía la práctica teórica en sus diversas formulaciones (ideologías teóricas y ciencias) y la práctica política.

¿Cómo explicar esa mantenida presencia en el horizonte de la historia, esa obstinación de existir? Y al filo de esta pregunta se insinúa la respuesta ya insinuada, susurrada en el inicial balbuceo de esta charla. Afirmamos que el marxismo era entre una multiplicidad de efectos un orden nuevo que autorizaba, por primera vez en la milenaria existencia de la filosofía, el conocimiento objetivo de su real función dentro del horizonte epistémico u horizonte del saber social. El marxismo —en tanto ciencia— al ser la negación más radical de todas las ideologías que ocultan los mecanismos del efectivo funcionamiento social, al ser la ciencia de las formaciones sociales, ciencia de la totalidad compleja estructurada con dominante, tiene como subconjunto a explicar el de esta práctica teórica que se produce en coordenadas sociales específicas sobre las que tiene efectos.

Para esta doctrina, que es también una política, las teorías

siempre se hallan condicionadas materialmente por la sociedad que las produce y son para ella necesarias, es decir, comportan siempre efectos prácticos. Aun aquellas teorías que se pretenden imprácticas, contemplativas, doctrinas que se piensan al margen de los conflictos sociales, desinteresadas en el más altruista sentido, provocan efectos en las diversas prácticas sociales, tienen por fin actuar sobre el mundo. (Althusser, respuesta a John Lewis).

Esos sellos del altruismo y del desinterés tienen la interesantísima función de ocultar el deudor no anónimo que posibilita dichas teorías: el régimen de producción social en que aparecen

Hemos comenzado ya a hablar de "práctica" y de "práctica social". Habremos de explicitar más qué entendemos por tales vocablos, vocablos pivotes de nuestra argumentación.

Entendemos por prácticas todo proceso productivo que pone en juego cuatro elementos: materia prima, instrumentos de trabajo, fuerza de trabajo y producto. Así, podemos localizar en las formaciones sociales complejas estructuradas con dominante una infinidad de prácticas, prácticas diversas y diferenciadas cuya articulación constituye lo que denominamos "práctica social".

La "práctica social" o conjunto complejo de prácticas que estructuran la formación social tiene una amplia gama de registros. Prácticas económicas que proporcionan el sustrato material de la vida social, prácticas ideológicas que producen determinada conciencia social, las prácticas políticas que distribuyen las relaciones de poder entre los distintos grupos sociales, prácticas sexuales que dotan de sexualidad al cuerpo biológico, prácticas artísticas que modifican nuestra captación sensitiva del mundo, etcétera. Precisemos que las prácticas diversas no se dan factorizadas, en su vasto tejido se diluyen jerarquías que no podemos rehusar, se alojan órdenes precisos que explican su trama.

La práctica social tiene como determinante en unidad ideológica a la práctica económica, práctica que proporciona las condiciones materiales de la existencia social. Es esta práctica la que permite comprender los mecanismos, eficacia y desplazamientos de las restantes. Pero ello no significa revertir a la práctica económica del status metafísico de sustancia que explicaría —por la vía epifenoménica o expresiva— la complejidad del todo social. Reconocemos con ello que esta práctica es el principio de inteligibilidad de ese todo, principio necesario pero no suficiente. Pensar la realidad social y su vasto espectro en cualquiera de sus momentos implica pensar el punto en que se anudan, se entrecruzan las distintas prácticas sociales, ese punto es el "momento actual" del todo social, objeto de la política, momento en que se condensan y se deciden las múltiples dialécticas de las prácticas.

Dentro de la vasta gama de registros de la práctica social nosotros recorreremos, muy someramente, el perfil de una de ellas: la práctica teórica. Para no pocos la sola mención de ella implica una contradicción en los términos. Para no pocos tratase de una antinomia: por un lado la teoría, por otro la práctica. ¿Cómo hablar de la práctica teórica?

Si regresamos a nuestra definición de práctica —que no es nuestra sino de Marx, quien la enuncia en el capítulo III de la *Contribución a la crítica de la economía política*—, si por práctica entendemos todo proceso productivo que articula los cuatro elementos mencionados: medios de producción, instrumentos de trabajo, fuerza de trabajo y producto, la teoría es una práctica.

Ahora bien, ¿cuáles serían los medios de producción, los instrumentos de trabajo, la fuerza de trabajo y el producto que esta práctica comporta? Para responder a esta cuestión será necesario advertir los tres tipos de práctica que existen:

Práctica teórica ideológica.

Práctica teórica científica.

Práctica teórica filosófica.

La práctica teórica ideológica es un sistema discursivo cuyo mecanismo funcional es el de reconocimiento/desconocimiento, cuya función es predominantemente práctica, actuante y predominantemente teórica.

La práctica teórica científica es también un sistema discursivo cuyo dispositivo funcional produce y ensambla los conceptos ya no en la lógica del reconocimiento/desconocimiento sino en el riguroso orden que ubica y jerarquiza las “múltiples determinaciones” que articuladas producen un fenómeno.

Estas dos prácticas teóricas son las que en su confluencia, en su articulación, producen el espacio necesario para la emergencia de la práctica teórica filosófica.

Esas dos prácticas teóricas mencionadas constituyen lo que se denomina campo epistémico u horizonte del saber. Es su extensión la que fija las posibilidades cognoscitivas, los niveles de empiricidad de una formación social en un momento de su historia. Ahora bien, el campo cognoscitivo, campo del saber, se produce siempre en coordenadas históricas específicas. Es la formación social la que produce los conocimientos que le son necesarios. Es ella el verdadero sujeto de todos sus procesos, incluso los cognoscitivos; el saber es pues una variable entre otras que dotan de unidad particular a la formación social. Pensada así el episteme no es una excrecencia gratuita, explicable por un hipotético e imponderable amor, sino que es una necesidad social entre otras. El saber produce, como práctica social que es, como práctica articulada con otras, efectos en el todo social. El saber,

al librar el conocimiento objetivo del mundo y la sociedad, nos entrega herramientas con las que podemos transformar eficazmente éste y aquélla; pero dicha transformación, al igual que las otras, obedece a lógicas sociales específicas. Estructuradas en clases sociales, el saber tenderá a consolidar el poder de una clase sobre las demás, ayudará a que determinada clase ejerza eficazmente su hegemonía.

De ahí el carácter político de los conocimientos, de ahí los grandes rituales y cerrados círculos con los que se intenta preservar para el uso de una clase ¿y por qué se le circunda con el halo del amurallamiento? Porque permite un eficaz control sobre la realidad, porque desmonta los mecanismos de su funcionamiento y en esa medida permite su transformación.

El conocimiento es así un instrumento, una arma indispensable para que las clases sociales ejerzan eficazmente su dominancia o su subordinación, el conocimiento, el saber, es la cristalización histórica de una voluntad de verdad, voluntad de verdad de la que una clase se dota para conocer aquello que le será propicio a fin de ser hegemónica.

Esta caracterización práctica del saber nos indica, nos señala, su articulación con el poder, su articulación con esa fuerza esplendente que nos seduce y tienta, con esa potencia que decide y redistribuye las jerarquías sociales. Poder que definimos como la capacidad de intervención de cada clase en las instancias sociales. Caracterización definitoria que permite pensar los desfases en la existencia histórica de las clases; corrimientos varios que ahuyentan el fantasma de totalidad que piensa a la clase social como sujeto predicado, decalages que indican el proceso de constitución de clase en los diversos espectros de la realidad social en tiempos no sincrónicos.

Nuestra argumentación anterior desplaza la lugarización del Saber; su topología. Este ya no se colocará en el solo rigor de su enunciación, ni en la conciencia sujeto que lo aprehende (el caso de todos los metafísicos), sino que lo ubica, orgánicamente, en la formación social; centramiento que autoriza el reconocer la contradicción social que lo atraviesa, que lo trabaja y posibilita; centramiento que reconoce en el Saber un lugar de combate, un en-juego, un objeto del deseo, un objeto del poder. Y es con esta aseveración que cerramos el largo periplo, el rodeo que finalmente nos conduce al perfil propio de la filosofía y sus prácticas.

Hemos dicho que en la filosofía se ha dado una multiplicidad de objetos de reflexión. Ella se pensó a sí misma como discurso sobre el Ser y el Pensar, sobre Dios, sobre el Hombre y su devenir, sobre la Libertad o el Espíritu. Advertimos también que

la historia del saber le había arrebatado lentamente esos ropajes con los que pretendió ocupar un rango teórico. Y sin embargo esa diáspora, esa desnudez no difuminaba su existencia; la filosofía mantenía y mantiene, tercamente, su bulto, su materialidad en todos los paisajes sociales que incluyen su topografía practico-teórica y practicopolítica, saber y poder, conocimiento y lucha de clases.

Esa mantenida presencia es sintomática, señala el delirio con que la filosofía se pensó a sí misma, su espontánea representación la hizo desconocer su efectiva función, función que creyó ocultar en la serie de "objetos" con los que intentó justificar imaginariamente su existencia. Gracias al paulatino arrebatamiento de sus imaginarios dominios la filosofía reconoció su efectivo patrimonio; reconoció no ser sino un dispositivo que permite o impide el acceso al saber, que permite o impide la producción de éste. Al disipar su "objeto" la historia real, es decir el proceso de la lucha de clases, trasmutada en espejo, enfrentó la filosofía a sí misma. Y ésta se contempló, por fin, como una relación.

Afirmar la no científicidad de la filosofía no implica su subsunción en la ideología. Ese descentramiento nos señala la especificidad de su naturaleza: la de ser una correlación de fuerzas en el interior de un estrato social específico: el del Saber. Correlación, pues, de la lucha de clases a nivel teórico.

Así, no resulta gratuita la insistencia de Marx, Lenin, Mao y Althusser, en el sentido de que hay tres niveles de la lucha de clases: el económico, el político y el teórico.

Sólo en este marco teórico la filosofía es aprehendida en su real función. Se le define entonces como un modo de intervención en el campo de lo teórico; intervención que establece la frontera entre uno y otro de lo constitutivo de lo teórico, a saber: lo científico y lo ideológico. Intervención realizada con el empleo de las categorías ensambladas en forma de tesis. Intervención que representa a lo teórico en lo político y a lo político en lo teórico.

Pero esta intervención que es la filosofía, puede tomar dos modalidades: deslindando lo científico de lo ideológico puede avanzar o bloquear el desarrollo de uno de los términos de lo teórico, es decir facilitar o impedir el avance de la ciencia. En esto la filosofía cristaliza una de sus vertientes.

Pero la otra vertiente, también constitutiva de la filosofía, ya no se finca en la teoría sino en lo político. Y en este segundo nivel de su realidad la filosofía también posee dos modalidades existenciales, dos formas de realización: con su deslinde puede consolidar una línea política correcta que avance posiciones de

clase en distintas instancias sociales, es decir, la consolidación hegemónica de una clase; o bien, ese deslinde produce líneas políticas incorrectas que impiden la intervención de clase en las diversas instancias sociales, es decir que tiende a frustrar el poder de una clase. De ahí que los enunciados filosóficos, o tesis, se prediquen en términos de justeza y no de verdad. Por ello Lenin puede hablar de la filosofía como "toma de posición". ¿Toma de posición con respecto a qué? Con respecto al poder que tensa el campo epistémico de una formación social en una coyuntura dada. Toma de posición que incide en sus dos niveles, en sus dos ámbitos constitutivos: a nivel teórico esa toma de posición favorece o impide la hegemonía de lo científico sobre lo ideológico; y hablar de hegemonía teórica es hablar del poder que tensa esas dos realidades.

A nivel político esa toma de posición favorece o impide la hegemonización del proyecto histórico de clase al favorecer o impedir el arribo de una clase al saber. La filosofía favorece o impide la eficacia actuante de esa clase en la realización de su programa social, por ello, con Althusser definimos a la filosofía como lucha de clases en la teoría, como dispositivo que permite o cierra el acceso de las clases sociales al saber. Para que una clase tenga poder, es decir, tenga capacidad de intervención en las múltiples realidades sociales, la clase deberá conocer objetivamente las condiciones reales de su acción, el funcionamiento efectivo de las realidades sobre las que ejercerá su acción. De ahí la necesidad, para la eficacia transformadora, de llegar al saber. Esa exigencia de conocer las condiciones de la acción, esa "voluntad de verdad" de que nos hablan Nietzsche y Foucault puede recibir de la filosofía apoyo o rechazo, puede favorecer la apropiación y producción de conocimientos por una clase, puede favorecer el que una práctica de clases penetre en el campo del saber, o bien, puede impedir ese acceso, esa apropiación.

Esa relación con el saber científico constituye a la filosofía en una de sus determinaciones esenciales; la segunda determinación de la filosofía, que es la determinación más importante, le viene a ésta de su relación con la política. Relación visible en la superficie misma de la filosofía, ya que es una fundamental toma de posición que apunta a la conservación o a la transformación de las relaciones entre las clases en lucha.

Esa tensión entre la conservación y la transformación de las relaciones interclase es la que trabaja el discurso mismo de la filosofía y le hace tener dos tendencias que la estructuran en su devenir: una tendencia que representa la posición de clases dominantes que lleva a negar el acceso a las clases dominadas al cam-

po del saber, que presenta de manera no objetiva el proceso de producción de conocimientos que idealiza al conocimiento y lo desvincula de las condiciones de su aparición y ejercicio por lo que provoca efectos en la totalidad de las prácticas sociales. En el interior de esta teoría esa tendencia idealista oculta las condiciones de posibilidad de su práctica desorientando con ello a los científicos, y a nivel teórico dicha tendencia desorienta a los militantes revolucionarios pues los priva del arma fundamental del conocimiento objetivo de las condiciones y mecanismos de la lucha de clases en las instancias sociales.

La segunda tendencia constitutiva de la filosofía es la tendencia materialista, que subvierte, revoluciona las relaciones de poder teórico. Esta tendencia induce a las clases dominadas al campo del saber. Esta inducción provoca dos efectos: asegurar el avance del conocimiento científico (pues la clase dominada para dejar de serlo requiere de conocimientos nuevos que expliquen las nuevas realidades producidas por las prácticas de esa clase) y asegurar la efectiva transformación de las estructuras materiales que le hacen jugar a esa clase el rol dominado.

La estructuración del discurso filosófico en tendencias autoriza la tesis de que la filosofía carece de historia pues su movimiento no es sino el vaivén de hegemonía de una de ellas. El hecho de que la filosofía no tenga historia, no implica que no haya historia en ella puesto que las posiciones filosóficas producen efectos en las coyunturas históricas determinadas. La filosofía reviste así el carácter de arma de la revolución o de la contrarrevolución, de la transformación o de la conservación de una formación social.

Ahora bien, si tal es la realidad de la filosofía, de su práctica, cuál es el significado que en un país como el nuestro tiene el filósofo. ¿Qué tipo de tareas emprenderá en México este practicante? Tal perspectiva de la filosofía tiene múltiples maneras de incidir con efectos muy concretos en la realidad social mexicana. Sugiero algunos que yo creo pertinentes y viables: en primer lugar colocaría la urgente tarea de ejercer la crítica materialista a la ideología de la Revolución Mexicana en la vastedad de sus manifestaciones. Tarea para la que no estamos tan menesterosos pues existen ya diversos elementos librados por distintos estudios. Otra tarea en la que el filósofo muestra su pertinencia es iniciar el estudio materialista de los diversos discursos de la izquierda en México. Estudiar, en la vinculación orgánica, las nuevas formas de lucha contestataria inauguradas por los movimientos de colonos, los sindicatos independientes, los nuevos partidos, etcétera.

Al carecer de objeto, la filosofía no es un conocimiento pero

tampoco es una ideología; ese descentramiento señala que es una relación, "relación que expresa una correlación de fuerzas en el interior de uno de los lugares de la lucha de clases; el lugar del saber, el lugar de la teoría". (Recordemos aquí a Marx, Lenin y Mao, que insisten que hay tres niveles de la lucha de clases: económico, político y teórico).

La práctica filosófica se define entonces como un modo de intervención sobre un modo de producción: lo científico y lo ideológico que opera según un modo específico, representando a uno frente al otro, utilizando dispositivos propios; las categorías y tesis produciendo un efecto exclusivo: el efecto filosófico que consiste en trazar líneas de demarcación, líneas demarcacionales entre lo científico y lo ideológico, entre lo que posibilita el retroceso o el avance del conocimiento, demarcaciones entre una línea política correcta que avanza posiciones de clase en distintas instancias sociales o líneas de clase incorrectas que no permiten la intervención de clase en esas instancias.

La filosofía tiene así dos puntos nodales. El primero de ellos lo constituye su relación con las ciencias, el segundo lo constituye su relación con la política.

Practicar filosofía es tomar parte y partido en un combate que pone dos contendientes: lo científico y lo ideológico. Es delimitar y separar, establecer una línea divisoria entre el proceso de producción de conocimiento y el proceso de producción de ideología. Dos contendientes pero ningún árbitro neutral; es un combate coyuntural en el que la filosofía no participa a título contemplativo sino que es una intervención comprometida, es una toma de posición, toma de posición que es uno de sus resgos constitutivos, y que afecta de modo decisivo el resultado del enfrentamiento. Dijimos que la filosofía era una relación que expresaba una correlación de fuerzas en el interior de la teoría, eso señala que la filosofía no interviene en la práctica de las ciencias, en su ejercicio, métodos o efectos pertinentes. La filosofía no puede resolver los problemas científicos, ni remplazar a una ciencia en el proceso de producción de conocimiento, lo que ella hace es modificar los problemas que una ciencia está obligada a plantear antes de buscar resolverlos, pone en evidencia las dificultades y límites de ese saber. Si una filosofía se define por su modo peculiar de intervenir en el combate entre lo ideológico y lo científico su práctica consiste en enunciar, desarrollar y justificar la línea de demarcación trazada; mostrar cómo y por qué pasa por tal ciencia y no por otra; cómo y por qué esa línea coloca a los dos contendientes en una determinada relación de hegemonía.

Por ello decíamos que la filosofía era un dispositivo que

permitía o cerraba el acceso de las clases sociales al saber. Para que la clase tenga poder, es decir, para que tenga capacidad de intervención en las múltiples instancias deberá conocer objetivamente las condiciones reales de su acción, de ahí la necesidad de llegar al saber. Esa voluntad de verdad, ese deseo de conocer las condiciones de la acción puede recibir de la filosofía el apoyo para adquirir el conocimiento necesario para la eficacia en la acción, o bien la filosofía puede ocultar ideológicamente las objetivas condiciones en las que una clase pretende actuar, restándole con ello eficacia.

En este ámbito de su ejercicio la actuación filosófica es rotundamente política: otorga representaciones a las partes de la lucha de clases a nivel teórico, representaciones ideológicas o científicas del conocimiento, la filosofía favorece o retarda la irrupción en el campo del saber a las clases en lucha.

Esas prácticas de la filosofía comportan fundamentalmente la construcción de los dispositivos filosóficos, es decir, el marco propio de clase en la instancia del saber, capaz de asegurar la apropiación y producción del conocimiento. Por tanto, no sólo facilita las condiciones para la formación de un espacio teórico propio de clase sino que además suministra las condiciones para que una práctica social penetre en el campo del saber y adquiera rango teórico (económico, político, artístico, etcétera).

En definitiva, una clase, según sus intereses y situación en la lucha, puede estar interesada en intervenir teóricamente en algunas de sus prácticas sociales, es decir, en proporcionar un espacio teórico en una de esas prácticas.

Dijimos que su relación con la ciencia constituía a la filosofía en una de sus determinaciones esenciales. Existe además una segunda determinación que es la más importante: su relación con la política, relación visible en la superficie misma de la filosofía, ya que ésta es una fundamental toma de posición política que apunta a la conservación o transformación de las relaciones entre las clases en lucha. Por ello la filosofía ha sido definida como el concentrado de la lucha de clases en la teoría, como la lucha de clases en lo teórico. La filosofía representa a la política en el dominio de la teoría, para ser más preciso, ante las ciencias, y viceversa. La filosofía representará la cientificidad de la política ante las clases comprometidas en la lucha.

Con ello esta tendencia asegura el avance del conocimiento científico, pues para dejar de ser dominada esa clase requiere de conocimientos nuevos que le permitan actuar eficazmente, la filosofía es, en síntesis, el modo como se piensa la unión de teoría y práctica, la manera de concebirla y realizarla.

Por ello decimos que las tendencias filosóficas representan

posiciones políticas. Decimos posiciones políticas y no partidos políticos.

Este hecho —el que la filosofía se estructure en tendencias— autoriza la tesis de que la filosofía no tiene historia ya que ella no es sino la repetición de esas tendencias, una de las cuales es dominante.

La filosofía tiene así dos tendencias que la estructuran en su devenir: la tendencia que representa la posición de las clases dominantes, tendencia que tiende a negar el acceso a las clases dominadas al campo del saber, tendencia que presenta de manera no objetiva al proceso de producción del conocimiento.

Tendencia que idealiza el conocimiento y lo desvincula de las condiciones de su aparición y ejercicio y que por ese hecho provoca efectos en la totalidad de las prácticas sociales: a nivel interno de la teoría la tendencia idealista oculta las condiciones de posibilidad de su práctica con lo que extravía a los mismos científicos. Y a nivel político extravía a los militantes revolucionarios al privarlos de esa arma necesaria que es el conocimiento objetivo de las condiciones y mecanismos de la lucha de clases en las instancias sociales.

La segunda tendencia constitutiva de la filosofía es la tendencia materialista. Ella garantiza la irrupción de las clases dominadas en el campo del saber, irrupción que quizá tiene aún un escaso vigor pero que es una auténtica alternativa para aquellos que ven en la filosofía no una soberanía prestigiosa sino una actividad necesaria.

Relación en que se miden las contradictorias fuerzas sociales, relación en que toman sus distancias.

Dar importancia a la teoría significa dar importancia al aspecto teórico de la política, mostrar como necesaria la investigación teórica para tener una política de clase justa.

Sin teoría revolucionaria partidaria... es importante esta articulación porque reivindica la importancia de cada una de ellas. Para muchos la política es idéntica a no importa qué forma de agitación espontánea, o bien se cree que es el asunto de conciliábulos a puerta cerrada, entre "dirigentes", que por su sola y no probada capacidad deciden la posición política de un grupo.

Hay que dar importancia a la teoría porque toda política tiene una teoría, conocimiento o...

BIBLIOGRAFIA

Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Ed. Livres de Porche. *La naissance de la philosophie a l'époque de la tragedie grecque*, Gallimard.

Benoit, Jean-Marie. *Tyrannie du logos*, Ed. de minuit.

Marx, K. *Contribución a la crítica...* (cap. III). *Miseria de la filosofía. Prólogo a la 2ª edición de D. K.*

Marx, K. *Contribución a la crítica...* (cap. III). *Miseria de la filosofía. Prólogo a la 2a. edición de D. K.*

Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo. Cuadernos filosóficos.*

Althusser, Louis. *Toda su obra.*

Macherey, P. *Lire Le capital. Por una teoría de la producción literaria.*

Rancière, Jacques. "Sobre la teoría de la ideología" en *Lectura de Althusser. La leçon d'Althusser.*

Lecourt, Dominique. *Une crise et son enjeu*, Ed. F. M. 1968. *Pour une critique de l'épistémologie*, F. M.

Pecheux. *Sur l'histoire des sciences. Les vérités de la palice.*

Balibar, E. *5 études de materialisme historique.*

Foucault, M. *Toda su obra.*

Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis. Los intelectuales y la formación de la cultura. El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce.*

Derriada, Jacques. *De la gramatología. De la disseminación. Marges. L'écriture et la différance position.*

Delueze, G. *La lógica del sentido.*

M. A. Macciocchi. *Gramsci y la revolución de occidente.*

Buci-Glucksman. *Gramsci et la théorie de l'état.*

Varios. *Colloque de Cluny I y II.*

Bataille. *La parte maldita.*

Sollers. Ph. *Sur le materialisme.*

Varios. *La politique des philosophes.*

Jean Desanti.

ENTREVISTA CONCEDIDA A *DIALECTICA* POR EL HISTORIADOR PIERRE VILAR

- Tendencias actuales de la ciencia histórica en Francia.
- Marxismo e historia.
- El desarrollo de la ciencia histórica en América Latina.

1) *¿Por qué estudió usted la historia?*

Tengo cierta vergüenza en contestar: fue por ¡eliminación! Quiero decir que no he sido de estos niños que saben, a los diez años, que se harán egiptólogos (he conocido algunos); no me sentía particularmente atraído por la ‘curiosidad’ hacia el pasado, por lo “bello” o lo “pintoresco” del pasado, lo que, para mucha gente, define el “gusto”, el “amor” de uno por la historia. Pero tampoco me encantaban las ciencias llamadas “exactas”, abstractas o mecánicas, alejadas de lo humano. Y menos todavía la pura “literatura”, la pura “filosofía”, interesantes diversiones del intelecto, pero, en la mayoría de los casos, juegos de palabras. Ahora bien, recuerdo perfectamente que, a los 14 o 15 años quedé admirado al descubrir, más o menos por casualidad, unas páginas de Adam Smith: me revelaron la idea, que me encantó, de que se podía razonar, lógicamente, sobre fenómenos como los precios, los salarios, las fortunas, las relaciones internacionales, las colonizaciones, en una palabra, que las relaciones entre los hombres y grupos de hombres no eran el dominio de la casualidad o de los caprichos individuales, sino un dominio tan estudiable como el de la física o de la biología.

Pero cuando llegué a la edad universitaria —era en los años 20 de este siglo— la “economía política” no era más que un anexo bastante pobre de los estudios de derecho; la “sociología” no pasaba del nivel individual; y así fue como la disciplina universitaria que me pareció más adaptada a lo que yo deseaba conocer era lo que se llamaba “historia y geografía” —dos tipos de estudios que no se separaban entonces a ningún nivel de la

enseñanza. Eso no quiere decir que estas dos disciplinas gemelas, tal como se enseñaban entonces, respondían enteramente a mis curiosidades científicas. La "geografía" sí que trataba de los hechos globales que me interesaban: la "geografía humana" era lo que hoy llamamos "ecología" —dependencia recíproca entre el hombre y el medio natural— y la "geografía económica" describía las reparticiones demográficas, las técnicas productivas, los intercambios de productos, las "potencias" económico-políticas comparadas, etc. Lo que no me satisfacía —y alguna vez me irritaba— en este tipo de estudios, era su carácter *descriptivo*, no explicativo; era una especie de *aceptación de lo existente*, y no un análisis de los *factores de evolución*.

Yo presentía que tales factores se podían estudiar a través de la *historia*; pero el tipo de historia que dominaba, hasta en la Sorbona, en los años 1925-1929, era la historia *positivista*, la de la reconstitución minuciosa de los "hechos", y de la aceptación, como hechos "históricos" fundamentales, de los detalles *políticos*, *diplomáticos*, *militares*, dejando al lado, como menos interesantes o dominios de especialistas, los terrenos económicos, sociales, ideológicos, es decir los más significativos, los más *explicativos*, de la evolución. A la *geografía-descripción*, correspondía la *historia-relato* (y relato esencialmente *político*). Lo que dominaba, pues, era el *miedo a la problemática*, *el miedo a la teoría*. Mi primer año de universidad correspondió al último año de enseñanza de Charles Seignobos, y recuerdo perfectamente su primera lección: si un tema histórico os interesa, nos decía, habéis de abandonarlo; pues si os interesa, es que tenéis sobre él un prejuicio, y allí reside el peligro de no-objetividad. Escoger como tema de investigación un tema que no me interesara: huelga decir que la hipótesis me parecía un disparate total. Felizmente, la Sorbona ofrecía el ejemplo de otros historiadores (y la práctica histórica del mismo Seignobos no correspondía siempre a sus consejos pedagógicos): yo pienso en las lecciones de Glotz o de Carcopino sobre historia antigua, en las de Ferdinand Lot para la Edad Media; y sobre todo en las lecciones de Mathiez. Sobre Alberto Mathiez pesa cierto equívoco: su rehabilitación de Robespierre, sus ataques a la memoria de Danton, lo han hecho pasar, en la opinión de muchos de sus antiguos colegas o estudiantes, por un historiador *político* ante todo, y político *apasionado*. Y es verdad que era capaz de transformar su cátedra en tribuna de la Convención, y de recitar discursos revolucionarios auténticos como si hubiera acabado de redactarlos. Y eso, naturalmente, nos encantaba. Pero lo que se sabe menos de Mathiez es que era el más profundo conocedor del "antiguo régimen" *social*, del feudalismo pre-revolucionario, y de las transformaciones es-

tructurales aseguradas por el sistema napoleónico, así como sabía perfectamente relacionar el desarrollo del Terror robespierrista con los fenómenos de la escasez del trigo, de la inflación monetaria, de las maniobras de las clases sociales despojadas por la revolución, combinadas con las de la burguesía termidoriana. Mathiez reunía así una formidable intuición temperamental con una capacidad excepcional de erudición, y una formación marxista tal vez elemental, pero muy segura; recuerdo que un día, después de un "exposé" leído por una compañera nuestra, que se había olvidado recordar las condiciones sociales, económicas, de la época aludida, Mathiez, en una explosión de cólera muy típica de su carácter, gritó: "Señorita, ha existido un hombre que se llamaba Karl Marx, y parece que Ud. lo ignora..."

Al mismo tiempo, mi maestro en geografía, Albert Demangeon, me enseñaba a estudiar la "revolución industrial" en el libro ya clásico de Paul Mantoux, y nos divertimos, unos compañeros y yo, en buscar todo lo que Mantoux confesaba (*o no confesaba*) haber sacado de los análisis histórico-económicos de Marx. Eso suponía, naturalmente, un deseo de justificar científicamente la atracción que sentíamos hacia el marxismo *político* (crítica de los acontecimientos franceses, interés por la joven revolución soviética, potencia de los imperialismos, papel creciente de los magnates del petróleo, de los armamentos, etc.). Pero, precisamente, pienso que el descubrimiento de la historia como *encrucijada* del análisis espacial y del análisis temporal, del conocimiento del pasado con las preocupaciones del presente, de las lógicas económicas con las apariencias políticas, de las realidades sociales con su expresión en varios tipos de discursos, fue para mí un acontecimiento fundamental. Yo no sé si me hubiera pasado igual empezando mis estudios por la "economía política", por la "sociología". He constatado muchas veces, más tarde, cómo una educación de "economista", o de "sociólogo", opone dificultades a la utilización del factor "tiempo" en los análisis concretos y acostumbra los espíritus a las visiones absolutas, estáticas y simplificadas, de la realidad.

Pero es preciso que los historiadores, por su parte, se acostumbren a los procedimientos, y tengan en cuenta ciertos resultados de los estudios económicos y sociológicos. En 1929, cuando yo acababa mis estudios universitarios y empezaba a investigar por mi cuenta (y era, todavía, una investigación *geográfica*), salieron los primeros números de las "Annales d'histoire économique et sociale", donde historiadores como Lucien Febvre, Georges Lefebvre, Marc Bloch, Henri Pirenne, llamaban a la colaboración, seguida y sistemática, entre todas las ciencias humanas. Era, hasta cierto

punto, una innovación. La revista me pedía colaboraciones en apariencia tan distintas como un artículo sobre la concurrencia entre ferrocarril y carretera en España, y otro sobre la historia de un contrato de cultivo tan antiguo como el de "rabassa morta" en Cataluña. Marc Bloch daba cuenta de todos los trabajos y controversias sobre el feudalismo, pero la revista inauguraba —y era entonces absolutamente una excepción— una rúbrica sobre la economía y la sociedad soviéticas. Los "Annales" nos revelaron pronto a Simiand, sociólogo-economista, pero cuyos estudios *de largo plazo* sobre moneda, precios y salarios, aparecían fundamentales para los historiadores.

Y, una vez más, la historiografía estaba traduciendo a la historia. La idea de una "historia *coyuntural*" salía de las enseñanzas de la gran crisis capitalista. Hamilton ligaba el conjunto de la historia de España a la de su moneda y de sus índices económicos fundamentales. Labrousse hacía igual para el siglo XVIII francés y la Revolución del 89, pero, por su gran formación marxista, llegaba a una totalización mucho más significativa de la historia. Desde entonces, sin olvidar ciertas lecciones de mi educación "geográfica", particularmente en dos dominios, demográfico y ecológico, yo me sentí definitivamente *historiador*.

Añadiré —y posiblemente es más significativo— la influencia que tuvo, en este cambio definitivo de orientación, la marcha de mi propia investigación. Había ido a Cataluña a estudiar una "región industrial" ¿Me bastaría *describirla*, y en sus aspectos puramente económicos? Pero para *explicar* los rasgos fundamentales de dicha economía, era preciso —y me di cuenta de ello enseguida— estudiar seriamente el siglo XIX, el XVIII. Además, los fenómenos *sociales* —relación con el campesinado, luchas de la clase obrera, papel de las clases medianas, caracteres y limitaciones de una gran burguesía— me parecían tan interesantes, tan importantes, como los fenómenos económicos propiamente dichos. Esta ampliación del estudio económico hacia lo social hubiera sido, yo creo, fácilmente aceptada por mis maestros geógrafos. Pero yo sentía sus reticencias cuando se trataba de dar un paso más: al grado de desarrollo de la región, y a su carácter industrial, me parecía ligado el *hecho político*, el tipo de reacciones colectivas, tanto en el campo de las organizaciones e ideologías obreras, como en la afirmación cada vez más clara de un "nacionalismo" catalán, producto, al mismo tiempo, de una historia muy larga, y de condiciones particulares del siglo XX, de una evolución regional muy particular, pero también de la evolución española en su conjunto. La verdadera *materia* de una investigación científica significativa me parecía, pues, la *historia total*, definida por un marxismo bien

entendido, como la reconstitución, a través del tiempo, de las interacciones entre la producción material y *todos los niveles* de la actividad humana. Como el tiempo de mi investigación sobre Cataluña y España correspondió a los años 1930-1939, tiempo de revoluciones, de guerra civil, en estos países, pero también años de incubación del conflicto mundial, creo que mi formación de historiador me fue también impuesta por la historia.

Si me he permitido contestar ampliamente a esta cuestión: ¿por qué estudió Ud. historia?, es que entiendo muy bien las dudas que pueden instalarse en los espíritus jóvenes al momento de escoger una disciplina, un campo de investigación. He dicho cómo en mis tiempos —los años 20— y en Francia, la investigación *social* estaba, prácticamente, muy mal servida; ahora, y en América, es posible que lo esté demasiado bien: uno puede escoger economía pura, economía aplicada, sociología, etnología, psicología, politología, informática, demografía, epistemología social, y hasta “marxología”; Y, si escoge “historia”, se le preguntará si prefiere “cliometría” o “historia de las relaciones internacionales”! Pues yo abogaría, al contrario, por una historia *no especializada*, siendo la *materia histórica* coherente en su totalidad. Saber organizar esta materia exige, evidentemente, un *mínimo teórico*, (pero tampoco se ha de pasar el tiempo refinando teorías), unos *conocimientos suficientes* en economía, sociología, etnología, lingüística, para ayudar a establecer problemáticas o análisis parciales, una *gran cultura histórica* en general para situar y comparar tiempos, países y culturas; y se puede, entonces, *escoger un espacio humano particular* para someterlo a un análisis sistemático, con la esperanza de obtener, a partir de las sugerencias mismas de esta aplicación, una *síntesis útil* de “historia total”, reconstituída sobre fuentes directas, primarias y sugestivas, por esto, para el presente y el porvenir. Sin ilusiones excesivas, pero más ilusiones dan, yo lo temo, ciertas “ciencias sociales” parciales o ciertas pedanterías teóricas.

2) ¿Cuáles son sus trabajos históricos actuales?

Lo que quisiera realizar antes de morir (no olvido que tengo 72 años) son, a los menos, dos estudios que están ya en curso de redacción.

El primero es una “Historia de España en el siglo xx” (basante extensa en su versión española, más resumida en su versión para los franceses). Muchos amigos me han pedido este trabajo; he dudado mucho en aceptarlo; pues, desde hace unos años, salen tantos libros sobre el mismo tema que es casi imposible asimilar una bibliografía, y han salido también varias obras de síntesis,

bajo plumas españolas o extranjeras (Herr, Jackson, Carr, etc.), de modo que uno puede dudar del interés de otro ensayo más. Si, por fin, he decidido ponerme a la obra, es por las razones siguientes: 1) los trabajos, serios y honrados, que han intentado sintetizar el siglo xx español adolecen (según mi criterio) del defecto clásico de la historia "positivista": *relatan* los "hechos", dan excesiva preferencia a los hechos *políticos*, y tratan aparte (si lo hacen) de las evoluciones económicas, sociales, estructurales, regionales, de modo que el destino de la España del siglo xx parece esencialmente ligado a los temperamentos de los Sres. Alcalá Zamora, Lerroux, Gil Robles, Largo Caballero o Prieto... 2) Los trabajos especializados (economía, diplomacia, movimiento obrero...) están, al contrario, excesivamente desconectados de la evolución política; 3) Ciertas interpretaciones a *posteriori* de los acontecimientos, con orientaciones políticas reconocidas (visiones trotskistas o anarquistas de la "guerra y revolución" de 1936), pueden ser interesantes, y hasta inteligentes en sus intentos de reconstrucción, pero se parecen más a obras de "política-ficción" que no a trabajos de historia; 4) las memorias de actores y responsables son fuentes imprescindibles, pero son siempre alegatos en defensa propia; es muy imprudente referirse a ellas hasta para establecer los detalles factuales; 5) los trabajos extranjeros y sobre todo los de la generación de historiadores que no ha vivido el periodo 1930-1950 me parecen muy incapaces de reconstituir, de evocar para el lector el *ambiente*, la *atmosfera*, española e internacional, de dichos años; hasta cierto punto Hemingway o Malraux lo hacen mejor, pero tampoco se puede reducir la historia a la novela.

Lo que me gustaría, pues (pero conozco las dificultades) es ofrecer un ejemplo de historia a la vez estructural y coyuntural, económico-social, política y espiritual, vista desde Barcelona y desde Madrid, desde adentro y desde afuera, aprovechando el hecho de que, sin ser actor, he sido testigo personal de los acontecimientos centrales del siglo en España, y he vivido al ritmo español tanto los años 30 como los años 50 o 60. La dificultad reside en decir *todo lo que ayuda a entender un país y un tiempo*, en un espacio limitado y en un lenguaje accesible a toda clase de público. Al redactar, por ejemplo, los primeros capítulos sobre el año 1898, punto de partida del "siglo xx español", me he dado cuenta, leyendo los periódicos y mirando las caricaturas sobre el "desastre" colonial, de que no se podía entender el alcance psicológico de este "desastre" si no se tomaba la medida de lo que era, en el mismo año, la violencia pasional de los imperialismos mundiales, desde el encumbramiento inglés, hasta el arranque yanki, pasando por las pretensiones francesa y alemana. España, antigua

gran potencia, se resigna mal, y finalmente se deshace, cuando le falta la dimensión internacional. Pasará igual en 1936: sería un gran error juzgar los acontecimientos españoles de este año, y de los siguientes, reduciéndolos a sus aspectos internos; no se entienden si no se sitúan en las condiciones del inmenso conflicto mundial, y este no se puede reducir a una sencilla "historia diplomática".

Un segundo trabajo histórico que quisiera poder acabar constituiría la conclusión de muchos, muchos años de mi seminario de la Escuela de Altos Estudios, y se llamaría: "Estado, nación y clases, en perspectiva histórica". Lo llamaría así para distinguirlo de ensayos muy de moda hoy día, que intentan, bajo vocabularios distintos, ofrecer una "teoría del Estado", una "teoría de la nación", una "teoría de las clases sociales". El tipo de dichos trabajos lo encuentro, por ejemplo, en los de Poulantzas. Y me parece, científicamente, la cosa más peligrosa del mundo. Es muy normal que los políticos burgueses hagan una "teoría del estado" (entendemos: del estado burgués); se pueden encontrar ampliamente en los textos de los juristas y "políticos" de los siglos xvi o xvii, teorías del estado monárquico-feudal; y hubo también "teorías" de los varios tipos de estado antiguo. No sé porqué Poulantzas sigue afirmándose marxista, pues nos está demostrando que no hay en Marx ni teoría del estado, ni teoría de la nación, ni teoría de las clases, y no ve —según me parece— que en esto mismo reside la superioridad de Marx: Marx no cree, ni puede creer, en una teoría de las clases en sí, del Estado en sí, de la nación en sí. Toda realidad es histórica: se puede hacer un análisis teórico del estado, de la nación, de las clases en el modo de producción capitalista, y, casi por definición, no será el mismo para el modo de producción feudal o para el modo de producción "asiático" (si es que un día llegamos a un buen conocimiento del último). Pues lo que quisiera mostrar en el libro que proyecto es precisamente cómo, según los modos de producción sucesivos, yuxtapuestos, o en momentos de transformación los conceptos de clase, de nación, de estado, no tienen el mismo contenido. La lucha de clases es el motor de cada historia interna, y, por tanto, de la historia en general. Pero los estados, instrumentos de dominación de las clases dominantes, no corresponden necesariamente a la división de los hombres en grupos espontáneamente solidarios (por las lenguas, los lazos tradicionales e históricos); el estado de clase intenta siempre confundirse con el grupo solidario; pero puede pasar que clases ascendentes, o clases revolucionarias, utilizan el sentido de la solidaridad de grupo para atacar la clase y el estado dominante en nombre de otra solidaridad. Es así como la historia es un juego dialéctico continuo entre las luchas de clases

internas y la división de los hombres en grupos especiales más o menos conscientes de formar comunidades.

El esquema del libro que proyecto sobre estos puntos lo he publicado recientemente en la revista madrileña "Historia 16", y saldrá en inglés en la nueva revista americana "Marxists perspectives".

Añado que me gustaría redactar, si pudiera, la parte última y conclusiva de mis trabajos sobre Cataluña (industrialización y siglo XIX), y también recoger, y sistematizar, el conjunto de clases sobre metodología histórica que profesé, varios años, en la Sorbona. Hace tiempo, tenía el sueño de desarrollar estas lecciones en un verdadero "tratado de historia", sencillamente porque me parecía que, cuando existen "tratados de psicología", "tratados de sociología", "tratados de economía política", la ausencia de todo "tratado de historia" significa que no se consideraba, ni entre los especialistas, ni en el público en general, que la historia era una "ciencia", sino un relato de acontecimientos o una descripción de aspectos del pasado, sin posibilidades de sistematización. Contra eso me hubiera gustado reaccionar. Pero proponer el título de "tratado de historia" para una obra elemental o imperfecta sería al mismo tiempo presumido y contraproducente. Espero que más jóvenes que yo lo intentarían.

3. *¿Cuáles son las tendencias actuales de la ciencia histórica en Francia?*

Yo diré que me decepcionan y es naturalmente una opinión muy personal. Pero me explicaré.

He dicho en la primera parte de este cuestionario que lo que me había atraído hacia la historia, en los años 1925-1935, era cierta convergencia de la historia universitaria francesa con el progresivo descubrimiento del marxismo como ciencia de la totalidad histórica. No he dicho que esta convergencia era consciente y confesada, aunque, en los años 50, era corriente reconocer una especie de "asimilación" de las posiciones marxistas en el trabajo histórico. Obras como las de Duby, de Le Goff para la Edad Media, tesis como las de Goubert, León, Dujoux, Carrière, Deyon, Le Roy, Ladurie, etc., eran intentos de "historia total", y el mismo título escogido entonces por los "Annales" "Economies, sociétés, civilisations", dibujaba los tres niveles obligatorios —y coherentes— de toda investigación histórica aplicada. Al mismo tiempo, Soboul y sus discípulos, herederos de G. Lefebvre, pero también de A. Mathiez, ligaban más estrechamente la historia política clásica de la Revolución francesa con las exigencias de análisis económico iniciadas

por Labrousse, en la línea —más claramente proclamada— de Jaurès y Marx.

Pero, desde 1956-60, abiertamente o más solapadamente, se han desencadenado ofensivas contra esta penetración, consciente o inconsciente, de la investigación histórica universitaria no por el espíritu marxista, sino por la "teoría". No se trata tampoco de una casualidad. La ofensiva del espíritu marxista correspondía a la crisis general del capitalismo, al instinto antifascista de los intelectuales, a las victorias del socialismo en el conflicto 1940-1945. La "guerra fría" determina una reacción tal, que, en los tiempos del "macartismo", estudiar historia económica, en Estados Unidos, bastaba para ser acusado de "marxista" y tratado como tal. En Francia, una reacción tan absurda se hace esperar hasta 1956, año de crisis política del marxismo (XXo. Congreso, acontecimientos de Polonia, Hungría, etc.). A partir de esta fecha, una parte de los jóvenes historiadores entre los más adictos no solamente al marxismo sino al estalinismo pasa abiertamente al antimarxismo (F. Furet, D. Richet, E. Le Roy Ladurie, Annie Kriegel...), criticando la escuela de Soboul, más discretamente la de Labrousse, y modificando, progresivamente pero fundamentalmente, la orientación científica de los "Annales", mientras las viejas tradiciones positivas de la historia política y diplomática reocupaban muchas de sus antiguas posiciones.

Al final de tal evolución (hacia el año 1975), la historiografía francesa se orientaba de la manera siguiente:

1. Tendencia a la especialización: pienso, por ejemplo, en los estudios demográficos; un historiador de gran valor, como Jacques Dupâquier, que había proyectado una gran tesis regional "totalizante" del modelo Labrousse, se ha convertido en demógrafo especializado, el cual, de un lado, sugiere unos modelos demográficos mecanicistas, y, de otro lado, dirige reconstituciones cifradas de censos antiguos, muy útiles, pero que no pasan de ser instrumentos; en historia económica, un excelente especialista como M. Lévy-Leboyer, limita sus esfuerzos a cálculos y cuantificaciones económicas, sustituyendo las reconstituciones a largo plazo por las de las fluctuaciones, ocultando así el fenómeno *social* de las crisis; y, al calcular globalmente los capitales franceses invertidos en las empresas imperialistas, oculta el *mecanismo* social del imperialismo francés; a pesar de algunos esfuerzos interesantes, la historia económica francesa, frente a la "New Economic History" americana, y a la escuela demográfico-económica inglesa (Habbakuk, Mathias, Wrigley, etc.), no ha alcanzado la originalidad de las mismas, y ha perdido la suya propia.

2. Tendencia a la *dispersión* del "territorio del historiador"; E.

Le Roy Ladurie ha intitulado así: *Le territoire de l'historien* una recolección de artículos suyos, enseñando que el historiador puede interesarse tanto al pasado puramente climático como al sentido psicoanalítico de las leyendas populares, como al estudio de monedas antiguas por medio de la física nuclear; y es verdad que todo es "territorio del historiador" pero el verdadero historiador es él que *utiliza* todo tipo de análisis técnico o especializado, para llegar a una interpretación *global* de la materia histórica; al contrario, si se cree historiador por el solo hecho de interesarse en tal o cual punto "curioso", sugestivo, del pasado, corre el riesgo de dejarse atraer por la antigua historia-curiosidad, por el tratamiento *literario*, no científico, de la historia.

3. Es así como se han puesto de moda tipos de investigación, que no desprecio de ningún modo en cuanto pueden tener su papel en la reconstrucción de las superestructuras espirituales de una sociedad, pero que no son sino *una parte* de la realidad que importa reconstruir: yo pienso en los estudios sobre "la muerte" (Vovelle, Lebrun, Chaunu...), sobre "la familia", sobre la criminalidad, etc. . . Temas que, naturalmente, forman parte de una historia "total", pero que no deben sustituirla a ella, y aparecer como el mismo objeto de la investigación. La historia, es cierto, tiene que ser *sociología*, pero hemos de desconfiar de las tentaciones weberianas de *tipología*, de *clasificaciones*, que, en realidad, abarcan *las formas*, y no el fondo, de los fenómenos sociales; he aquí que se hacen coloquios sobre "los marginados", sobre "la clandestinidad" a través de la historia; como si el objeto histórico fuese la marginación, o la clandestinidad, cuando lo que importa es saber quién, en cada sociedad y en cada momento, se encuentra marginado, o empujado hacia la clandestinidad; los talentosos ensayos de Foucault, sobre las diferentes visiones que han tenido, según los tiempos, la locura, la enfermedad, el crimen, la sexualidad, tienen el mérito de señalar al historiador que no debe confundir las representaciones de nuestros antepasados con las nuestras (lo que Lucien Febvre había hecho ya para la "incredencia"), pero esta reconstrucción —que, otra vez, es descripción, no explicación— si está realizada fuera de otra reconstrucción, la de las relaciones sociales, la de las condiciones de producción, nos engaña sobre el *objeto histórico* verdadero; y hay que añadir que Foucault, por no ser historiador, utiliza muchas veces, delante de los *textos*, métodos a-críticos, más imaginativos que científicos; diría otro tanto de las investigaciones sociológicas de Pierre Bourdieu, sobre clases sociales, "medios" intelectuales, "champs littéraires", etc. . . Hasta Michéle Perrot, cuando estudia "Les ouvriers en greve" está influenciada por la corriente sociológica, formalista, estructuralista,

que sugiere considerar “la huelga” como fenómeno “en sí”; pero, como es historiadora, precisa que lo estudia “en Francia”, y entre 1870 y 1890; en estas condiciones el estudio sirve perfectamente para caracterizar una situación concreta en una fecha concreta.

4. Correlativamente con la tendencia a olvidar el verdadero “objeto de la historia”, toda una parte de la historiografía francesa, sobre todo en el ambiente del “Instituto de Estudios Políticos”, ha vuelto a especializarse, en la línea tradicional del positivismo, en la historia *política*, parte de la “politicología” (o, como dicen ahora, de la “politología”); trabajos como los de J-Njeanneney sobre los Wendel, o la próxima tesis de Guy Hermet sobre la Iglesia española bajo el franquismo, son estudios muy bien hechos, pero centrados sobre una personalidad o unas capas superiores dirigentes, y ya no sobre las condiciones básicas de la sociedad donde se desarrollan los fenómenos; de la misma manera, la historia dicha de “las relaciones internacionales” se vuelve, en realidad, historia de las relaciones *interestatales*, manejadas por diplomáticos y militares; eso es la historia según Raymond Aron, y no nos puede extrañar que la gran discípula de Raymond Aron sea ahora Annie Kriegel, antigua marxista más dogmática que nadie, pero cuya tesis sobre “los orígenes del comunismo francés” era muy personalista y muy anecdótica; los enlaces materiales de esta corriente “aroniana” con la politología americana son conocidos; y lo grave es el acercamiento entre esta renovación de la historia “historizante” o “événementielle” con los otros aspectos del neopositivismo (sociología, psicosociología, etc.); los “Annales” son el lugar de dicho acercamiento (Josep Fontana, en el anuario “Recerques” de los historiadores catalanes, ha estigmatizado con cierta violencia esta desviación de la revista, tal vez con demasiada severidad retrospectiva hacia sus fundadores).

5. El mismo marxismo ha sido afectado en el mismo periodo —1956-1975— por varias tentaciones desformadoras; el teoricismo de Althusser, por sus condenas contra el “historicismo” ha inyectado en el espíritu de marxistas jóvenes escrúpulos y complejos que los han alejado de lo que yo llamaría la *necesaria sencillez de los principios*; una exigencia teórica mal entendida ha comprometido, por ejemplo, la buena voluntad marxista en los primeros trabajos de Régine Robin; y, cuando ha descubierto el admirable campo fundamental de las relaciones entre historia y lingüística, ha acabado sirviendo mucho más a la lingüística que no la historia.

6. Y recuerdo perfectamente como Régine Robin, en un coloquio celebrado en el Quebec, y conjuntamente con el historiador quebecquense Grenon, se empeñaba en demostrar la *imposibilidad científica* de construir la historia; esta corriente, nacida en Francia en mayo de 1968, ha sido representada por mi asistente y amigo

Berelovich (el cual me parecía tener un porvenir muy prometedor en historiografía) y finalmente por Jean Chesneaux en su obra "Du passé faisons table rase"; de la imposibilidad teórica de construir la materia histórica resultaría el deber revolucionario de fabricar mitos y temas sucesivos capaces de favorecer la revolución; yo no me puedo resignar a creer que pensar falso pueda ser útil (hasta si es conscientemente); para mi el porvenir humano depende, al contrario, de la *capacidad creciente de análisis delante de la materia histórica*.

Ahora bien: este pesimismo que acabo de manifestar delante de la evolución del pensamiento histórico en Francia (en contraste con el periodo 1929-1956), corresponde exactamente a la situación histórica: gran momento de desarrollo capitalista en el mundo, crisis dentro del mundo socialista, y por consiguiente del pensamiento marxista en general, dividido entre las tentaciones revisionistas y las tentaciones ultra-revolucionarias y pancríticas.

Desde que la crisis universal del capitalismo ha desmentido sus afirmaciones triunfalistas de los años 60, es posible vislumbrar las primeras reacciones en contra de las tendencias que he dibujado en distintos campos. Aron, o la "New Economic History" están perdiendo prestigio. Los "radicales" americanos en economía empiezan a tener alguna influencia. Entre los jóvenes historiadores, y adentro mismo del grupo de los "Annales", hay intentos de reconciliación con la historia "total", y con ciertos aspectos del marxismo. I. Wallerstein, en América, crea el "Centro Fernand Braudel", y su primer intento de síntesis "The Modern World System" está lleno de alusiones a Marx, a la noción de "acumulación primitiva"; abre su revista a Gunder Frank; se acerca al marxista inglés Anderson (especialista de la transición antigüedad-feudalismo, y de la monarquía absoluta europea); otro grupo de afinidades marxistas se constituye en Alemania, con Hans Medick, Peter Kriedte, J. Schlumbohm; Maurice Aymard establece los contactos con Italia, Guy Bois con Francia; participan también historiadores polacos (Topdski, etc.). Me apresuro en decir que las relaciones de todas estas escuelas con el marxismo me parecen llenas de confusión, tanto en el uso que hacen de las definiciones fundamentales (feudalismo, capitalismo, acumulación, etc.), como en métodos de análisis y exposición (estudios sobre bibliografías ricas, pero poco críticas, y no sobre estudios nuevos de casos y problemas concretos, con fuentes originales). Pero lo que me interesa es el abandono progresivo de las modas anti-históricas de los años 50 y 60, y el deseo instintivo de la investigación universitaria de reconstituir una ciencia histórica independiente, globalizante, tan alejada de la "politología" pura como la "New Economic History".

4. *¿Cómo ve Ud. el problema del desarrollo de la ciencia histórica en América Latina y en México en particular?*

Es evidente que me siento mucho menos indicado para contestar a semejante pregunta. No vivo en América Latina, y no leo todo lo que se publica en las universidades o editoriales americanas. Tengo "impresiones", y contactos con los estudiantes latinoamericanos de París, contactos instructivos, pero que pueden también deformar la realidad.

He tenido la impresión, con la mayoría de los estudiantes latinoamericanos que conocí en París, que despreciaban excesivamente el estado y las posibilidades de los estudios históricos en sus respectivos países. Este prejuicio: 1) les privaba de muchos conocimientos que hubiesen perfectamente adquirido en casa-fuentes, publicaciones de documentos, trabajos antiguos y direcciones recientes, 2) les daba demasiadas ilusiones sobre lo que se les podía revelar en el extranjero, exponiéndolos a entusiasmos mal meditados, hacia modas pasajeras o métodos discutibles.

Otro inconveniente del trabajo en el extranjero: los métodos de investigación y síntesis no se adquieren verdaderamente sino aplicándolos a una materia histórica concreta. Normalmente, los jóvenes investigadores latinoamericanos quieren trabajar sobre historia de América Latina, y con preferencia sobre la de los dos últimos siglos. Ahora bien, si dejamos los riquísimos archivos sevillanos sobre los tiempos coloniales, y los archivos diplomáticos de los diversos estados, sobre puntos particulares y política exterior latinoamericana reciente, las fuentes de la historia latinoamericana están en América Latina. Pues, sin descartar la utilidad de estancias más o menos largas en universidades extranjeras, yo pienso que los *trabajos de investigación* de los jóvenes historiadores tendrían que hacerse en sus propios países (si quieren trabajar en otros, porque no sobre problemáticas y fuentes de estos otros). Que se me entienda bien: yo he apreciado mucho, y considerado como muy útiles para mis propios trabajos, los resultados de todos los jóvenes amigos que han venido a París a trabajar bajo mi dirección o la de colegas inmediatos. Lo que quiero decir es que muchos de ellos han sufrido una importante pérdida de tiempo en la adaptación al idioma y a la vida francesa, y una gran dificultad delante del problema de las fuentes, siendo insuficientes (o ya conocidas y publicadas) las que encontraban en París, o resultando muy difícil de combinar viajes y estancias sucesivas para utilizar las fuentes americanas.

Lo que me parece es que los estudiantes latinoamericanos debieran, en sus primeros años de universidad, adquirir: 1o.) una gran cultura histórica general para pensar la historia comparativa-

mente, 2o.) unas culturas ajenas necesarias, en geografía, etnografía, economía (no digo "sociología", pues existe el peligro de creer en una "ciencia de las sociedades" inmediata y estática), 3o.) unos conocimientos lingüísticos suficientes para leer los trabajos extranjeros, y ahorrar tiempo, si se quiere completar los estudios en Europa o USA. Yo aconsejaría, después de esta preparación, que el primer trabajo redactado del estudiante sea un *trabajo de investigación* sobre fuentes directas, primarias, archivísticas, de tipo, al mismo tiempo, *problemático* (contestar a una cuestión), y *monográfica* (en tal sitio entre dos fechas). He constatado, en efecto, que muchos de los trabajos de principiantes (tesis de licenciatura, etc. . .) que me han enseñado estudiantes latinoamericanos eran, al contrario, trabajos de reflexión, de reconstrucción, de síntesis (alguna vez sobre la historia general de un país entero). Hasta si tales trabajos son útiles al que los redacta, y si son muy inteligentes, es evidente que son, generalmente, ilusorios y prematuros. La historia, y hasta el método histórico, no se revela al historiador sino *investigando*. Yo no creo que un joven de 20-25 años, si piensa (lo que es su derecho, y su deber): la historia de mi país, tal como se ha escrito, no me satisface, pueda tener la ilusión de que, poniéndonos a su mesa, y redactando, llegará a escribirla mejor. No estaría mejor, si quiere prepararse a un gran trabajo histórico de fondo, escoger primero un punto, un problema, un campo de investigación, para demostrar, precisamente, ¿cuántas afirmaciones, cuántas tradiciones, cuántos prejuicios, se transmiten de un libro a otro sin crítica o sin pruebas, o cuántos puntos oscuros, y necesarios, quedan sin esclarecer.

Pero ¿están las universidades latinoamericanas preparadas para esta doble preparación: 1o.) de cultura, 2o.) de investigación concreta? Para las que conozco, creo absolutamente que sí.

No falta ni maestros, ni métodos, ni siquiera, en muchos casos, medios. Lo que hay, en muchos casos, es cierta distanciamiento entre el entusiasmo de los estudiantes (fundado en el deseo de conclusiones —o de hipótesis— políticas), y la capacidad de la investigación histórica concreta para contestar rápidamente a dicho deseo. Pero hemos de pensar que nada puede ser políticamente justificado que no sea históricamente justo, y que sola la verdad es revolucionaria. Se me dirá que no se puede esperar, para tomar una posición o una decisión política, hasta que los historiadores hayan decidido sobre tal o cual punto del pasado de un país, o de un continente. Pero si se habla de "dependencia" sin haber analizado concretamente los *mecanismos* de la dependencia, si se habla de "crisis" sin tener en la mente los caracteres comunes y las particularidades de las crisis de tal o cual tipo, etc., hay muchas posibilidades de equivocación y peligros.

Es posible que si las nociones de “desarrollo”, de “dependencia”, de combinaciones entre modos sucesivos de producción, etc., hubieran atraído a historiadores más bien que a economistas, sociólogos y teóricos, la interpretación de semejantes nociones estaría más avanzada y menos controvertida. La multidisciplinaridad, en estas materias, no debe ejercerse preferentemente en el sentido economía-sociología-historia, sino también en el sentido historia-sociología-economía. Yo temo que, en ciertas universidades (en el Brasil, por ejemplo), donde las direcciones vienen de jóvenes educados en Estados Unidos, la historia se encuentre sacrificada a ciencias humanas sea puramente prácticas (gestión, etc.), sea ideológicamente orientadas (teorías del consenso, etc.).

Y, en ciertas ocasiones, no solamente la historia sino sus fuentes, pueden correr peligros. Yo he asistido al admirable esfuerzo de los jóvenes historiadores peruanos para recoger los archivos privados de las haciendas nacionalizadas; pero no han tenido los medios suficientes para recogerlos, garantizar su conservación, y explotarlos sistemáticamente. Finalmente han tenido que acogerse a las proposiciones de las fundaciones Ford y Rockefeller, las cuales imponían condiciones: procedimientos por sondeos y destrucciones, fotocopias, partición de las fuentes entre centros peruanos y depósitos nortamericanos, control de las fundaciones sobre los trabajos efectuados en estos archivos...

A pesar de todo, mi experiencia —limitada en presencia personal pero complementada por muchas lecturas y contactos individuales— de las universidades y centros de estudios latinoamericanos me hacen esperar, sin ninguna duda, un porvenir brillante para los estudios históricos. Conozco bastante bien a dos generaciones de historiadores y etnólogos en Lima, y les tengo mucha admiración. Universidades provincianas como las de Tunja y Cali en Colombia me han dado ocasión de discusiones e intercambios muy ricos, de alto nivel. La escuela de G. Carrera Damas en Caracas, es muy activa. Ya hace algunos años he pasado un mes en la Escuela de Historia de La Habana, muy original por sus preocupaciones pedagógicas y sus métodos de investigación. De Costa Rica ha salido el *Tratado de historia económica* de Ciro F. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, probablemente la mejor obra mundial de este tipo. Desgraciadamente, los excelentes contactos que había tenido con los colegas argentinos, chilenos y uruguayos han tenido que prolongarse en la dispersión del exilio. El simposio sobre modos de producción del Congreso de Americanistas en México, en 1974, fue algo confuso pero lleno de sugerencias y de promesas.

Con México —aunque mis estancias hayan sido cortas— me alegra tener relaciones algo privilegiadas, por el número y la cali-

JUAN CARLOS SERV. DGO
BIBLIOTECA

dad de los jóvenes historiadores que han trabajado bajo mis ojos en París, por la cantidad y el valor de las publicaciones que me llegan regularmente, y por la amistad y confianza que se me ha manifestado siempre, particularmente en este último viaje.

Yo veo en México varias y buenas garantías para el porvenir de los estudios históricos tales como los concibo y he intentado definirlos en las anteriores respuestas: 1o.) La existencia de un centro de reflexión y de actividad interdisciplinaria como la UNAM; la capacidad de organizar un coloquio tan serio y tan activo como el que hemos tenido en Cuernavaca, el ejemplo de un seminario como el de Raúl Olmedo y sus proyectos, y las mismas dimensiones materiales de la UNAM, ofrecen a un extranjero una impresión tan favorables como la de cualquier gran universidad mundial; frente a la dispersión actual, totalmente ineficaz, de las universidades parisiñas, a la estrechez de las universidades tradicionales de Inglaterra y Alemania, y a la presunción poco justificada de Berkeley o Princeton, yo confieso que me gusta más el entusiasmo un poco desordenado de las universidades latinoamericanas (se trata, naturalmente, de las ciencias sociales y humanas, no conozco los problemas de las ciencias "exactas"). 2o.) El pasado de instituciones como el Colegio de México o el Fondo de Cultura en el orden de estudios históricos, como el de Chapultepec, bajo la dirección de E. Florescano, sin olvidar la promesa de ordenación archivística brindada por Alejandra Florescano, aseguran que los medios de trabajo, la organización colectiva de la investigación, las publicaciones regulares, la consultación y conservación de los fondos, no faltarán en el porvenir a los investigadores, maestros y estudiantes; 3o.) Una actividad de grupo como la de E. Semo y R. Bartra, alrededor de la revista "Historia y Sociedad" me parece particularmente fructífera en la dirección misma que intenté definir: preocupación teórica (pero no teoricista), exigencias concretas de investigaciones en el terreno, y doble planteamiento: a) de "historia total", es decir de una visión de conjunto, tanto de lo económico como del político o de lo espiritual; b) de "problemáticas" particulares, por ejemplo en los admirables estudios recientes sobre la "hacienda"; 4o.) si lo que acabo de enumerar puede parecer muy centralizado, muy ligado a la inquietante supremacía de la ciudad de México, mis visitas a Puebla y Monterrey, y los documentos que se me han proporcionado sobre la Universidad de Guerrero, me han tranquilizado sobre la vitalidad intelectual de las provincias.

Quisiera añadir, aludiendo a una preocupación personal, que me gustaría una colaboración creciente —pero *con miras a una progresiva transmisión de responsabilidades*— entre los historiadores mexicanos y los profesores franceses que tienen ocasión de dirigir

trabajos de jóvenes mexicanos, o de investigadores sobre México. En estos últimos años, tres jóvenes investigadores tan brillantes e inteligentes como G. Argüello, E. Canudas y E. Ramírez, han venido a París, y escogido temas más o menos parecidos sobre historia económica, y particularmente monetaria, contemporánea. He hecho lo posible para que sus estudios se complementaran, cronológicamente, el primero tratando del pasaje de las condiciones del siglo XVIII a las del XIX, el segundo de las relaciones entre el problema de la plata y la economía global del país en el siglo XIX, el tercero de los finales del mismo siglo y parte del XX. Pero no hay nada más difícil que aconsejar jóvenes investigadores en París sobre las posibilidades de documentación de miles de kilómetros; yo pienso que la publicación de tales tres trabajos, cuando se terminen todos, tendría que estar realizada y dirigida por los historiadores de la economía mexicana. En el porvenir, una repartición racional de las estancias de los investigadores en Europa y en el propio país, tendrá que organizarse conjuntamente entre los centros de estudios mexicanos y los americanistas europeos. Hasta ahora, la colaboración ha sido muy poco racional.

5. *¿Cuáles son sus impresiones de los trabajos históricos que se desarrollan en el ICIHS UAP?*

Esta cuestión me parece al mismo tiempo grata y difícil de contestar.

Grata, pues me da ocasión de expresar todo lo bien que pienso de las actividades que he podido presenciar en Puebla, y de dar las gracias, por su afectuosa acogida, a todos los representantes de la Universidad de Puebla, profesores, estudiantes, administradores, no solamente historiadores, sino de todas las disciplinas.

Respuesta difícil, sin embargo, precisamente porque no quisiera que pase por convencional y de puro cumplido. Si digo mi admiración por el programa de reflexiones propuesto, por el nivel de las comunicaciones y discusiones, por el número y el entusiasmo de los oyentes, es que quedé *verdaderamente* admirado, y lleno de confianza en el porvenir.

Ahora, yo no quisiera tampoco que se pueda atribuir esta confianza, esta admiración mía, al hecho de que me han citado y elogiado mucho, y probablemente más de lo merecido. Lo que me satisface y me conmueve es que me parece que, tanto en el programa de estudios como en su aplicación, *se ha entendido, se ha interpretado bien*, todo lo que, en mi carrera de historiador y de profesor, he intentado preconizar como tarea histórica verdadera: no dejar inexplorado ningún terreno que pueda ser útil al análisis

social, tener una concepción *sólida pero sencilla* de la jerarquía entre las estructuras económicas, las relaciones de producción, la organización social, las estructuras de las creencias y pensamientos, y eso, en distintas fases de la evolución histórica, con posibilidad, o más bien probabilidad, de combinaciones y articulaciones complejas, sobre el terreno, de modos de producción sucesivos, los unos supervivientes, los otros en construcción.

Me parece que lo que se han propuesto Benoît Joachim, Michel Hector, y sus colaboradores es exactamente lo que he soñado siempre para un centro de estudios históricos, es decir: un centro bien dotado, si es posible, en medios modernos de investigaciones y cálculos, pero sin confundir el instrumento técnico y el fin real del estudio; una distribución de tareas especializadas, pero no trabajos de especialistas encerrados en su especialidad; una interdisciplinaridad que no sacrifique la originalidad y el papel sintetizante de la historia; un conocimiento de los trabajos metodológicos extranjeros que no haga olvidar el terreno propio de las aplicaciones.

Deseo, pues, grandes éxitos a la joven escuela histórica de Puebla y espero la pronta publicación de sus primeros trabajos.

Nota de la redacción. Esta entrevista fue realizada durante la visita que el Dr. Pierre Vilar hizo a la UAP, para participar en las "Jornadas de historia social", organizadas por el Centro de Investigaciones Históricas del ICUAP, en el marco de la actividades con las que se celebra el IV centenario de la fundación de la UAP.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Cronología

Alfonso Vélez Pliego

- 1540 — Pablo III expide en ese año la bula Regimini Militante
Eclesias fundando la Compañía de Jesús.
- 1545 — Se funda un colegio jesuita en Viena.
- 1555 — Se fundan colegios jesuitas en Colonia y Praga.
- 1556 — Se funda un colegio jesuita en Ingolstadt.
— Muere San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía
de Jesús.
- 1572 — El 13 de julio, el padre Pedro Sánchez y quince religiosos
se embarcan en el puerto de San Lucas de Barranada con
rumbo a Veracruz.
— El 9 de septiembre llegan a San Juan Ulúa y después de
permanecer algunos días en ese puerto se trasladan a la
ciudad de Puebla. En ella son recibidos por comisiones
de las autoridades de México, del Tribunal de la Inqui-
sición, los Cabildos Civil y Eclesiástico, las Corporaciones
Monásticas y “los vecinos principales de ella”.
- 1578 — El 14 de abril de ese año el Cabildo de la ciudad acuerda
enviar una carta “Al provincial de los Teatinos para que
acuda con brevedad a hacer asiento en esta ciudad”.
— El 9 de mayo adquieren en propiedad una parte de los
terrenos donde posteriormente se edificará el Colegio del
Espíritu Santo. La residencia adoptó el nombre de Casa
de la Compañía del nombre de Jesús del Espíritu Santo.
- 1579 — Se establece el Colegio de la Compañía de Jesús de San
Jerónimo.
- 1592 — El 25 de mayo muere Melchor de Covarrubias. En su tes-

- tamento declara heredero universal de sus bienes al Colegio y Casa de la Compañía.
- 1621 — Por bula de Gregorio XV, el 8 de agosto la Compañía obtiene la facultad de otorgar en sus escuelas grados académicos a los estudiantes que hubieran cursado al menos cinco años en los colegios que distaran más de sesenta leguas de los lugares donde existieran universidades.
- 1625 — El 23 de enero el obispo Mota y Escobar funda El Colegio de San Ildelfonso.
- 1667 — El 9 de agosto Carlos de Sigüenza y Góngora es expulsado del colegio del Espíritu Santo por sus “desórdenes y salidas nocturnas”. En ese año es estudiante de dicho Colegio y tiene 22 años.
- 1702 — Se funda el Colegio de San Ignacio, en Puebla.
- 1704 — Se le denomina Colegio Real de San Ignacio.
- 1719 — Se inicia la construcción del Colegio del Espíritu Santo.
- 1743 — El 9 de noviembre se otorga licencia al Real Colegio de San Francisco Javier.
- 1767 — Carlos III decreta la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios del Imperio Español.
— El 25 de junio de ese año el intendente de Puebla, Francisco Javier Manchado y Fiesco, se presenta en los Colegios de la Compañía para notificar y ejecutar la orden de expulsión.
- 1778 — Se terminó la edificación del Colegio del Espíritu Santo.
- 1790 — Después de la expulsión de los jesuitas los Colegios del Espíritu Santo, de San Jerónimo y San Ignacio quedaron bajo el real patronato de Carlos III, denominándose desde el 9 de enero Real Colegio Carolino del Espíritu Santo, San Jerónimo y San Ignacio.
- 1820 — Al regreso de los jesuitas se les denomina Real Colegio del Espíritu Santo, de San Ignacio y San Jerónimo de la Compañía de Jesús.
- 1821 — Durante el imperio de Iturbide reciben la denominación de Imperial Colegio del Espíritu Santo, de San Ignacio y San Jerónimo de la Compañía de Jesús.
- 1824 — En este año se cambian nuevamente los nombres por los de Muy Ilustres Colegios de San Jerónimo y San Ignacio.
- 1825 — El Congreso Constituyente del Estado de Puebla por decreto de fecha 25 de mayo los transforma en Colegio del Estado.
- 1826 — Se reglamentan los estudios de jurisprudencia.

- 1831 — Se les denomina Antiquo y muy Ilustre Colegio de San Jerónimo y de San Ignacio del Estado de Puebla.
- 1828 — El Congreso por decreto del 24 de enero promulga una serie de disposiciones tendientes a mejorar el Jardín Botánico de la ciudad.
- Por decreto del 13 de febrero del mismo Congreso se reglamentan los exámenes de los farmacéuticos.
 - Por decreto del 28 de febrero se reglamenta la asistencia de las parteras sin título a la cátedra de obstetricia, abierta por la Academia Médico Quirúrgica en el hospital de San Pedro.
- 1833 — Por decreto del 21 de mayo del Congreso del Estado se reorganiza la Academia Médico Quirúrgica bajo la denominación de Sociedad Médica de Puebla.
- Por decreto del 16 de abril se reglamenta el nombramiento de catedráticos para la enseñanza de las ciencias médicas.
 - Por decreto del 21 de mayo se establece la Academia de Derecho teórico-práctico.
- 1834 — Por decreto del 28 de enero se cierra el Colegio de San Pablo “por contrario a las instrucciones del Sagrado Concilio de Trento”.
- El Congreso, por decreto del 17 de febrero, establece un Colegio de Abogados y un conjunto de normas relativas a la Academia de Derecho teórico-práctico.
 - El 18 de marzo el Congreso promulga un decreto entre cuyas disposiciones más importantes están los de cambiar la denominación al Colegio del Espíritu Santo por la de Colegio de San Jerónimo y San Ignacio del Estado Libre y Soberano de Puebla; abolir el traje talar y que la enseñanza que se impartiera en cualquier facultad de dicho Colegio se daría pública y gratuitamente. Asimismo el decreto contiene el nuevo plan de estudios del Colegio. Sin embargo el 31 de marzo el propio Congreso suspende el decreto anterior “atendiendo a las solicitudes que por parte del rector y Academia del mismo... se han hecho” y “teniendo presente que fueron mal recibidas”.
 - El 13 de diciembre el Congreso promulga un decreto a fin de llevar a cabo el establecimiento del Colegio de Abogados.
- 1835 — Por decreto del 25 de mayo se restablece en el Colegio del Estado “el uso antiguo de vestir los gramáticos la beca encarnada y los filósofos y estudiantes de facultad

- mayor, la verde; debiendo estos últimos, además, usar la rosca y palma en los extremos de la beca.
- 1848 — Por decreto del 23 de marzo el Congreso faculta al gobierno para adquirir la biblioteca de don Francisco Pablo Vázquez, y adoptar las medidas conducentes para la creación de un museo de historia natural y adquirir una colección de instrumentos de ciencias exactas.
- 1849 — Por decreto del 21 de mayo se establece la obligación para las cabeceras de partido del estado de enviar un alumno al Colegio del Estado.
- En la misma fecha se autoriza al rector del Colegio del Estado a enajenar los bienes inmuebles del Colegio.
- Otro decreto de la misma fecha ordena al gobierno la devolución al Colegio de las fincas conocidas con los nombres de Aduana (Colegio de San Jerónimo) y Cuartel de San Marcos (Colegio de San Ignacio), así como el pago por concepto de arrendamiento e intereses en favor del mismo Colegio.
- Por decreto del 27 de agosto se cambia el traje talar que usaban los estudiantes por otro seglar.
- 1864 — Durante el imperio de Maximiliano se le denomina Colegio Imperial del Espíritu Santo.
- 1869 — Se imparte el primer curso de química en el Colegio del Estado, a cargo del profesor Joaquín Ibáñez.
- 1870 — Se funda el gabinete de Física.
- 1874 — Se inaugura la biblioteca José María Lafragua, cuyo acervo se constituye con los volúmenes que habían pertenecido a la librería del Colegio Jesuita y el legado que hizo José María Lafragua con este propósito.
- 1878 — El 15 de diciembre, durante el gobierno de Juan Crisóstomo Bonilla, se promulga la Ley de Instrucción Pública. En ella se introducen importantes reformas a la educación superior.
- 1879 — Se funda el Observatorio Astronómico del Colegio del Estado.
- 1886 — Se establece la instrucción preparatoria bajo la influencia del positivismo.
- 1893 — El 27 de marzo se promulga la Ley de Instrucción Pública que junto con el Reglamento de Exámenes y Reconocimientos del 31 de octubre y el decreto del 27 de enero de 1896 constituyen las disposiciones legales que rigen las instrucciones secundaria y profesional en Puebla.
- 1895 — Se inicia la construcción del gimnasio del Colegio del Estado.

- 1896 — El 10. de febrero se inaugura el gabinete de Histología normal y Bacteriología, integrado por cuatro departamentos: sala de aparatos de óptica y microtomía, sala de cultivos, sala de esterilización y sala de experimentos.
- 1907 — Por iniciativa del primer arzobispo de Puebla, don Ramón Ibarra y González, se funda el 8 de diciembre la Universidad Pontificia.
- 1910 — Se celebra en la ciudad de México el primer Congreso Nacional de Estudiantes. La delegación del Colegio del Estado estuvo integrada por los estudiantes Alfonso G. Alarcón, Luis Sánchez Pontón, Rafael Ibañes y Luis G. Quintana.
- 1920 — Se inaugura la Estación Sismológica.
- 1935 — Se expide el Estatuto Orgánico de la Agrupación General de Estudiantes del Colegio del Estado.
— Se elabora un proyecto para transformar al Colegio del Estado en Universidad Autónoma.
- 1937 — Se celebra el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos.
— El 23 de abril por iniciativa del entonces gobernador del estado de Puebla, Maximino Avila Camacho, se promulga la primera Ley Orgánica de la Universidad de Puebla.
- 1941 — El XXIV Congreso Constitucional del estado de Puebla, con fecha 16 de abril, promulga una nueva Ley Orgánica a iniciativa del gobernador Gonzalo Bautista.
- 1943 — Del 3 al 8 de mayo se realiza en Puebla, convocado por la Universidad, el gobierno del estado y el Observatorio Astronómico de Tonanzintla, el Primer Congreso Nacional de Física.
- 1951 — Se funda la Escuela de Físico Matemáticas.
- 1952 — Los estudiantes de la Universidad inician un movimiento en contra del proyecto de militarización de la Universidad que pretende llevar a cabo el entonces gobernador del estado, general Rafael Avila Camacho.
- 1953 — El 24 de marzo de este año se expiden los estatutos de la Federación Estudiantil Poblana.
- 1956 — El 23 de noviembre el XXXIX Congreso Constitucional del estado aprueba la iniciativa de Ley Orgánica enviada por el gobernador, general Rafael Avila Camacho. En ella se concede la autonomía a la institución.
En el mismo año se funda la Escuela de Arquitectura.
- 1959 — Se funda la Escuela de Administración de Empresas.
- 1961 — El día 17 de abril al conocerse la invasión de Cuba, los

- estudiantes de la UAP organizan un mitin de solidaridad con la Revolución Cubana en el zócalo de la ciudad. Posteriormente se dirigen al *Sol de Puebla*, periódico perteneciente a la cadena García Valseca, con el propósito de lapidarlo. Se produce un choque con la policía con un saldo de 15 heridos.
- El día 24 de abril el Frente Universitario Anticomunista organiza un mitin en donde se lanzan ataques a la Revolución Cubana y a los “agitadores comunistas” “enquistados” en la UAP.
 - El día 25 de abril se realiza una manifestación de apoyo a la Revolución Cubana y de repudio a la labor anti-comunista que desarrollan el FUA y el clero político reaccionario de Puebla. Después del acto los manifestantes se dirigen al Colegio Benavente —centro de operaciones del FUA— y lo lapidan. El ejército al mando del comandante de la XXV Zona Militar, general Ramón Rodríguez Familiar, permanece a la expectativa.
 - El 1o. de mayo los estudiantes carolinos toman el edificio central de la UAP y se declaran en huelga demandando:
 - La derogación de la Ley Orgánica y el impulso a una Reforma Universitaria Democrática.
 - Desaparición del Patronato Universitario.
 - Desaparición del Consejo de Honor.
 - El 15 de mayo, el arzobispo de Puebla en su décima quinta carta pastoral señala “tenemos argumentos para afirmar que muchas de las cosas que están sucediendo en nuestra patria y últimamente en nuestra ciudad de Puebla, están ligadas a conjuras internacionales, a todo un plan de destrucción de nuestra civilización cristiana, a un titánico esfuerzo de los poderes del mal para adueñarse de nuestra patria”.
- 1963 — Se promulga una nueva Ley Orgánica de la UAP, vigente hasta la actualidad.
- Se realiza en Morelia, Michoacán, la primera Conferencia Nacional de Estudiantes Democráticos. Sus conclusiones y resoluciones quedan contenidas en un documento llamado *Declaración de Morelia*.
- 1964 — El 13 de junio visita la UAP, invitado por el Consejo Universitario, Gustavo Díaz, en ese año candidato del PRI a la presidencia de la República. Durante su visita se le otorga un diploma designándolo “Hijo Predilecto de la Institución”.
- Durante el mes de octubre se desarrolla el movimiento

estudiantil popular "13 de octubre", que culmina con la caída del gobernador, general Antonio Nava Castillo.

— El 18 de noviembre el presidente Adolfo López Mateos visita la UAP.

1965 — Se fundan las Escuelas de Economía y Filosofía y Letras, inaugurándose la primera el 5 de abril y la segunda el 12 de mayo.

1966 — Se realiza en la ciudad de México el Primer Congreso Nacional de Estudiantes Democráticos.

1968 — El movimiento universitario de Puebla se une al movimiento nacional estudiantil popular de este año.

— Se inaugura la Ciudad Universitaria.

1969 — Se funda la Universidad de las Américas.

1970 — Se funda la Escuela Preparatoria Popular Emiliano Zapata.
— Se realiza en la Ciudad de México el Primer Encuentro Nacional de Escuelas Preparatorias Populares.

— En julio, don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, pronuncia una Conferencia en la Universidad Autónoma de Puebla que suscita una reacción virulenta de algunos grupos de la iniciativa privada.

— El 25 de julio da comienzo el Primer Congreso Nacional de Moralización, patrocinado por la Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla (JMMC y M) y una llamada Coalición Permanente de Acción Moralizadora. El acto se convierte en un foro de pronunciamientos anticomunistas.

— El 26 de julio en el diario *El Sol de Puebla* se habla de una conspiración contra la juventud a través de la droga y la pornografía. Al día siguiente el Congreso de Moralización declara que las drogas enervantes jugaron un importante papel en el "fallido intento de distorsión del orden social en México, en el llamado conflicto del 68". Durante esos días se despliega simultáneamente una campaña en contra de dirigentes universitarios —entre ellos Enrique Cabrera— acusándolos de estar vinculados al tráfico y consumo de drogas.

1971 — El 9 de febrero los Comités de Lucha de la UAP se posesionan del edificio Carolino y hacen público un manifiesto planteando la necesidad de dar un nuevo impulso a la Reforma Universitaria Democrática.

Se inicia una campaña anticomunista de amenazas y desprestigio en contra del movimiento universitario y sus dirigentes a través de volantes firmados por el "grupo Náhuatl".

- El 17 de febrero, una comisión del Movimiento de Reforma se entrevista con el presidente Luis Echeverría A. en Atencingo, Puebla.
- El 4 de marzo, bajo el encabezado: “Camiones y pasajeros sin garantías”, en el *Sol de Puebla* se dan a conocer las declaraciones de Manuel Díaz Cid, director del Instituto de Investigaciones Motolinía, fundador del Frente Universitario Anticomunista y del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, en el sentido de que en Puebla existen guerrillas urbanas con nexos “comunistas”.
- El día 31 toma posesión el nuevo Consejo Universitario. La sesión culmina con un enfrentamiento propiciado por un grupo encabezado por Raúl Méndez Morales, Gildardo Ramos y Enrique Hernández Uriarte.
- El 30 de junio, en la primera sesión del Consejo Universitario, se denuncia la actuación cordinada de ese grupo de porros con los grupos pro-fascistas bajo la protección del gobierno del general Rafael Moreno Valle.
- El 1o. de julio el edificio Carolino es atacado por el grupo que encabeza Raúl Méndez Morales, armado con rifles y metralletas.
- El 6 de agosto ese mismo grupo asesina en la Escuela Preparatoria diurna al estudiante Marco Antonio Márquez. Al día siguiente sesiona el Consejo Universitario y expulsa a los implicados en el homicidio.
- Se incrementa la campaña de volantes anticomunistas signados por Juventud Nueva y por la Confederación de Organizaciones Populares.
- El 20 de agosto el Consejo Universitario acuerda la expulsión de los licenciados Isauro González Méndez y Amado Camarillo Sánchez, por su vinculación con el movimiento reaccionario.
- En la madrugada del 24 de agosto estallan explosivos en el edificio Carolino y en los domicilios del doctor Marco Antonio Rojas, consejero maestro de la Escuela Preparatoria Benito Juárez, y del licenciado Alfonso Vélez Pliego, director de la Escuela Preparatoria Popular.
- El 5 de septiembre se anuncia en *El Sol de Puebla* una marcha de protesta contra las drogas y el vicio, organizada por el grupo Juventud Nueva. Los días siguientes se habla en la prensa de la existencia de grupos guerrilleros y se publican agresiones al grupo Juventud Nueva.
- El 23 de septiembre se publica un desplegado en contra de la suversión, la drogadicción, la homosexualidad, etcéte-

ra, "que tienen como fin convertir a la juventud en un instrumento político". El manifiesto está firmado por la Coalición de Organizaciones Populares, la Coalición Permanente de Acción Moralizadora, la Cámara de Transformación, la Cámara de Comercio, la Cámara Harinera del Centro Patronal, la Federación de Barrios y Colonias, el Círculo de Relaciones Culturales Interescolar, Colegios de Profesionales, la Unión Estatal de Padres de Familia, el Club Centro, la Mesa Redonda Panamericana y otros clubes de servicio.

— En el mes de noviembre, el Consejo Universitario solicita del presidente de la república la excarcelación del arquitecto Joel Arriaga Navarro, preso desde el año de 1968. Joel Arriaga es puesto en libertad el 22 de noviembre de este año.

1972 — 15 de abril. En una asamblea del Sindicato de Trabajadores de la Industria Automotriz y Similares de VW se toma el acuerdo unánime de separarse de la Federación de Trabajadores de Puebla, filial de la CTM.

— 30 de abril. En Llano Grande, Puebla, el ejército impide la continuación de la marcha agrarista de Puebla y Tlaxcala a la ciudad de México en la que participan estudiantes y campesinos de setenta y dos poblados que exigen: reducción de la pequeña propiedad a veinte hectáreas; reparto de latifundios de Puebla y Tlaxcala, nulidad de los certificados de inafectabilidad, y la derogación del derecho de amparo en materia agraria.

— 10. de junio. Un grupo encabezado por Raúl Méndez Morales y Gildardo Ramos, asalta con armas de fuego a un grupo de estudiantes, resultando herido el joven Eduardo Bautista Ramos.

— Durante el mes de junio, algunos grupos, pretextando supuestas ofensas contra la religión, organizan un "acto de desagravio" y despliegan una intensa campaña anticomunista. La ciudad se llena de pintas con la leyenda: "Luis Rivera Terrazas, Alfonso Vélez Pliego, Jaime Ornelas y Joel Arriga comunistas. ¡Fuera o muerte!" Al mismo tiempo se intensifica la campaña de volantes en contra de dirigentes universitarios.

— El 20 de julio es asesinado el arquitecto Joel Arraiga Navarro.

— 14 de octubre. Se realiza frente al Palacio de Gobierno un mitin de apoyo al gobernador Gonzalo Bautista O'Farril donde éste denuncia que: "grupos comunistas fomentan

el desorden en Puebla". Se anuncia una gran concentración para el 18 de octubre.

- El 18 de octubre las "fuerzas vivas" encabezadas por el gobernador Gonzalo Bautista O'Farril efectúan un mitin anticomunista en el zócalo de la ciudad. En él, el gobernador ordena públicamente al procurador de Justicia del Estado la aprehensión del químico Sergio Flores Suárez, rector de la UAP; del ingeniero Luis Rivera Terrazas, director de la Escuela de Física; del profesor Enrique Cabrera Barroso, jefe del Departamento de Extensión Universitaria y Servicio Social; del licenciado Alfonso Vélez Pliego, director de la Escuela Preparatoria Popular; y de otros dirigentes universitarios.

Por otra parte anuncia que del subsidio de la UAP "en el futuro se descontará el monto de los daños que sufran personas o negociaciones, atribuidos a los pandilleros o a los falsos universitarios".

Organismos de la iniciativa privada publican el mismo día un desplegado donde apoyan las medidas del gobernador. "Tenemos la profunda convicción —afirman— de que nos llevará al triunfo completo sobre los grupos terroristas y criminales al servicio del comunismo internacional". Este documento lo firman, entre otros, los Caballeros de Colón, el Centro Patronal, la Asociación Local de Boys Scouts, las cámaras de Comercio e Industriales de la ciudad de Puebla.

- 9 de noviembre. Guardia Unificadora Iberoamericana (GUIA) publica en la prensa nacional una cronología de los acontecimientos en las universidades de Puebla, Sinaloa y Monterrey, atribuyendo al Partido Comunista Mexicano la responsabilidad de los mismos. Exige que se tomen medidas eficaces en contra de los "agitadores" y "anarquistas" al servicio del imperialismo soviético que pretenden hundir a México en el desastre con la apertura del "segundo frente".
- 18 de noviembre. Agentes de la Policía Judicial del estado de Puebla detienen una brigada de Servicio Social que regresaba de Zacapoaxtla. Se detiene al chofer José Brito, al estudiante Carlos Martínez y se secuestra el vehículo en que viajan.
- 21 de noviembre. La Federación de Barrios y Colonias de Puebla incita en un desplegado a "tomar a sangre y fuego la Universidad Autónoma de Puebla".
- 23 de noviembre. Policías armados con metralletas detie-

nen un autobús de la UAP en el entronque de las carreteras Zacapoaxtla-Teziutlán para luego destruirlo. Detienen al jefe del Departamento de Extensión Universitaria, Enrique Cabrera Barroso, quien es liberado horas después.

— 24 de noviembre. El Comité Cordinador de la Ciudadanía Poblana en un documento dado a conocer a la opinión pública, plantea:

1. Lucha permanente contra el comunismo y la subversión.
2. Apoyo para el bloque de Ciudad Universitaria —grupo universitario derechista— en las siguientes peticiones: derogación de la Ley Orgánica; desconocimiento de las supuestas autoridades universitarias por ser cómplices de asesinatos, torturas, prostitución y drogas; desaparición de los Comités de Lucha y la Preparatoria Popular; restitución de derechos escolares a cincuenta y cuatro alumnos, maestros y directores expulsados ilegalmente.
3. Aplaudir la actitud viril y enérgica de la Federación de Barrios y Colonias.
4. Exigir al procurador del estado que cumpla órdenes que el gobernador giró en la manifestación anticomunista.
5. Exigir al gobierno estatal y federal la retención del subsidio ya que las autoridades no son legítimas.
6. A partir del 25 de noviembre de 1972, si los comunistas continúan usurpando la UAP, se suspenderá el pago de impuestos tanto estatales como federales.

— 29 de noviembre. “Desde que el Partido Comunista se posesionó de la UAP, la comunidad estudiantil efectivamente vive en una constante zozobra, pero no como producto de mi actitud.” “Distintos grupos de estudiantes, de verdaderos estudiantes, han acudido a mí solicitando ayuda y me han explicado que la Universidad está en manos de un grupo comunista que impide la universalidad de corrientes ideológicas dentro de la propia comunidad universitaria.”

“Me han asegurado estos estudiantes que son amenazados con la expulsión política y la destrucción de sus expedientes si no comulgan con la ideología de ese grupo.”

“En este caso y ante la campaña que pretenden realizar en todo el estado para levantar en armas al pueblo, me

- pregunto si soy yo el fascista y subversivo o lo es el grupo que continuamente me calumnia.”
- El 20 de diciembre es asesinado villanamente el profesor Enrique Cabrera Barroso, jefe del Departamento de Extensión Universitaria, a las puertas de su casa.
 - 1973 — Después de una larga lucha el Hospital Civil se transforma en Hospital Universitario.
 - 19 de enero. Es asesinado en Ciudad Universitaria el estudiante de derecho Josafat Tenorio, por el grupo anti-comunista Juventud Nueva encabezado por Angel Morales Pillone.
 - 31 de enero. Aparece el cadáver del policía David C. Morales Flores en las inmediaciones del edificio Carolino de la UAP.
 - 6 de febrero. El rector Sergio Flores Suárez declara: “las autoridades universitarias exigen que se aclare a fondo este crimen, lo que implica que sean hallados los verdades responsables; como igualmente se exige se aclaren los asesinatos de Enrique Cabrera, Joel Arriaga y Josafat Tenorio.”
 - Se funda el Centro de Cálculo Arquitecto Joel Arriaga Navarro.
 - 10. de mayo. Estudiantes y trabajadores realizan un festival conmemorativo en el edificio Carolino de la Universidad Autónoma de Puebla. Una brigada que repartía volantes es detenida por la policía y el festival se convierte en mitin de protesta contra las detenciones que se realizan en la Plaza de la Democracia. Instantes después la policía empieza a disparar en contra de los estudiantes y durante una hora ininterrumpida los agrede con armas de diferente calibre. El saldo de esta agresión es de cinco muertos: cuatro estudiantes y un obrero.
 - 2 de mayo. Un estudiante, miembro del Comité de Lucha de la preparatoria diurna Licenciado Benito Juárez, es encontrado agonizante a tres cuadras del zócalo. Fallece a las 20 horas.
 - El mismo día, el gobernador Bautista O’Farril declara: “En la actualidad la policía local está debidamente armada y tiene la habilidad necesaria para imponer el orden... la policía tiene órdenes para matar de un tiro al que atente contra la paz pública o intente secuestrar a los agentes policiacos. También —señaló— la muerte de cuatro estudiantes debe ser una lección.”
 - 23 de julio. Es detenido en la ciudad de México el diri-

gente campesino Ramón Danzós Palomino por supuestos delitos cometidos en el estado de Puebla.

— Se funda la escuela preparatoria Enrique Cabrera Barroso en Tecamachalco.

— 23 de agosto. El comerciante Gumaro García Taltenco es asesinado en las inmediaciones de Ciudad Universitaria. Los Comités de Lucha declaran ante este hecho que “el movimiento estudiantil poblano es un movimiento de masas, cuyas formas fundamentales de lucha son las movilizaciones, la discusión política y la democracia interna”, y que, “las provocaciones de ésta u otra naturaleza encontrarán invariablemente el repudio, y la condena unánime del movimiento estudiantil y demás sectores que integran la comunidad universitaria”.

— Noviembre. En una asamblea del Comité de Lucha es expulsado del movimiento estudiantil poblano un grupo de ultraizquierdistas encabezados por Armando Martínez Verdugo, Enrique de la Garza y Cuauhtémoc Sánchez, acusados de planear el asesinato del rector Sergio Flores Suárez y otros dirigentes universitarios.

1974 — 5 de febrero. Puebla-Atlixco. La marcha organizada a iniciativa de la CCI en demanda de la libertad de Danzós Palomino es detenida en los límites de la ciudad de Puebla por el ejército y la policía que le impiden avanzar.

— Febrero. Son expulsados del movimiento estudiantil poblano Angel Valerdi y Héctor Ampudia, estudiantes fósites, por llegar a un acuerdo con la Alianza de Camioneros en relación con el movimiento contra el alza de cuotas en el servicio. Días después son detenidos por la policía encontrándoseles gran cantidad de armas. Son liberados unas semanas después.

— 30 de julio. Un grupo de trabajadores y estudiantes de la UAP expulsa de la Universidad a un grupo conocido como la “Tropa Galáctica”, dándose un enfrentamiento a balazos cuyo saldo es de varios heridos.

— 2 de agosto. El Comité Coordinador de la Universidad Autónoma de Puebla, que agrupa a los Comités de Lucha, denuncia los acontecimientos del 30 de julio como una provocación contra la Universidad y reitera su decisión de combatir los actos de pandillerismo y drogadicción que pretenden ampararse en el movimiento universitario.

— 21 de noviembre. Es puesto en libertad el dirigente comunista Ramón Danzós Palomino.

1975 — 8 de abril. Son secuestrados los campesinos José Dolores,

Armando Sandoval y Agustín Pérez, de la Federación Independiente de Obreros y Campesinos de Puebla, y encontrados, el 15 del mismo mes, asesinados y con huellas de torturas.

- 18 de junio. Un grupo de pandilleros encabezados por Carlos Talavera Pérez asalta a mano armada un trailer nodriza de la VW conduciéndolo a la Ciudad Universitaria. Se rumora que el ejército intervendrá para rescatarlo.
- 8 de septiembre. Es electo por el Consejo Universitario el ingeniero Luis Rivera Terrazas, quien sucederá como rector al químico Sergio Flores Suárez.
- 11 de septiembre. Toma posesión de la rectoría el ingeniero Luis Rivera Terrazas. En su discurso señala "...que ningún partido político, incluyendo aquel en el cual yo milito (PCM) debe estar por encima de la Universidad", afirma también: "tampoco podemos permitir que grupos enmascarados en una fraseologíaseudorrevolucionaria cometan actos delictivos, tales como el tráfico de drogas, el asalto a comercios, el robo de vehículos y la captura de autobuses. La UAP no puede convertirse en un biombo detrás del cual se protejan esas actividades que no tienen nada de universitarias".
- 24 de noviembre. Un grupo de pandilleros encabezados por Miguel Hernández Delgado y Marco Antonio Gómez Virgen, miembros del FEP-PST, toman de manera violenta y armada el Hospital Universitario y expulsan al doctor Rafael Valdez, subdirector del mismo. Se acompañan de una orden escrita del director de la Escuela de Medicina, Guillermo Cabrera Candia.
- 28 de noviembre. El Consejo Universitario suspende los derechos escolares de los responsables del asalto al Hospital Universitario, cesa en sus funciones al director de la Escuela de Medicina Guillermo Cabrera. Acuerda también una auditoría a la imprenta universitaria de la cual fungía como responsable el estudiante suspendido por el asalto al Hospital Universitario Miguel Hernández Delgado (a) El Yaqui.
- 9 de diciembre. La rectoría indemniza a los 11 trabajadores de la imprenta universitaria, incluyendo a Miguel Hernández Delgado (a) El Yaqui.
- 29 de diciembre. Es asesinado el dirigente regional de la FIOAC, Gabriel Castro, por pistoleros al servicio de terratenientes.

1976 — 10 de febrero. En pintas en toda la ciudad se ataca a

Valentín Campa, candidato del Partido Comunista Mexicano a la presidencia de la república, de "perro traidor vende patrias".

- 20 de febrero. Nuevas pintas en la ciudad de Puebla donde se asocia al rector de la UAP con el candidato priista a senador Horacio Labastida. Las pintas rezan: "Labastida-Terrazas hijos de perra comunista", "Labastida-Terrazas perros comunistas".
- 25 de marzo. Los trabajadores de la imprenta universitaria encabezados por Miguel Hernández Delgado (a) El Yaqui, inician una "huelga de hambre" en el zócalo de la ciudad de Puebla exigiendo la indemnización por la suspensión de sus labores en la imprenta de la UAP. Levantan la huelga diecinueve días después.
- Marzo. El Comité Coordinador de la Ciudadanía Poblana denuncia en un desplegado que el rector, ingeniero Luis Rivera Terrazas y el licenciado Alfonso Vélez Pliego, coordinador de la Escuela de Filosofía y Letras son los responsables de la agitación en el campo.
- 6 de abril. Estalla la huelga de trabajadores y personal académico (STEUDLA, STAUDLA) en la Universidad de las Américas.
- 27 de abril. A las 11 horas en el municipio de Tecamachalco es herido con armas de fuego el coordinador de la Escuela de Veterinaria y Zootecnia de la UAP, licenciado Antonio Ruiz Martínez, cuando se encontraba trabajando junto con campesinos y estudiantes en terrenos propiedad de la Universidad.
- 14 horas. Un grupo paramilitar encabezado por miembros del FEP-PST, fuertemente armados asesinan a un vendedor ambulante, hieren a más de 15 personas y detienen en calidad de rehenes a cincuenta universitarios. Más de cien personas quedan atrapadas en el edificio de la Escuela de Filosofía y Letras que se encuentra a un costado del edificio Carolino.
- 16 horas. El rector, ingeniero Luis Rivera Terrazas, llama a una conferencia de prensa. Denuncia que los responsables de la agresión a la UAP son Alejandro Gallardo Arroyo, Carlos Talavera Pérez, Genaro Piñeiro, Angel Valerdi, Héctor Ampudia, Alejandro del Castillo, Miguel Hernández Delgado, Alberto Bagatella, Marco Antonio Gómez Virgen y otros. Exige a las autoridades estatales el desalojo de los invasores y la liberación de los rehenes.
- 18 horas. Cuatro mil estudiantes realizan un mitin de

apoyo a las autoridades universitarias y censuran a los que se apoderaron del edificio Carolino. El ingeniero Luis Rivera Terrazas habla en el mitin y pide a los estudiantes no caer en la provocación.

- 28 de abril. Se realiza una manifestación de apoyo a las autoridades universitarias, con más de quince mil personas. Se exige en un mitin frente al palacio de gobierno el desalojo de los pandilleros del edificio de la UAP. Una comisión encabezada por el rector se entrevista con el gobernador y le exige el cumplimiento de las mismas demandas.

A las 17 horas de ese día el Consejo Universitario acuerda mantenerse en sesión permanente hasta que sean cumplidas las exigencias de la comunidad universitaria y expulsan a quienes resultan responsables de los actos de agresión a la UAP. Los miembros del FEP-PST apoderados del edificio Carolino dan a conocer 14 exigencias para entregarlo. Entre ellas destacan la renuncia del ingeniero Luis Rivera Terrazas como rector de la UAP.

Por otra parte, el gobernador Alfredo Toxqui declara que será respetuoso de la autonomía universitaria y que no intervendrá en el problema. El rector declara que no dialogará con criminales.

El Consejo Universitario acuerda participar en el desfile del 1o. de mayo y convocar a todos los estudiantes, profesores y trabajadores a que lo hagan encabezando la marcha de las organizaciones democráticas.

- 30 de abril. Para ese día ya sólo quedan 18 de los 50 rehenes que se encontraban detenidos por los agresores de la UAP. El Consejo Universitario sostiene las mismas exigencias.

El STEUNAM da a conocer que el 11 de mayo realizará un paro veinticuatro universidades si el problema de la UAP no se resuelve y en la Universidad de Sonora no se cumplen las demandas de estudiantes y trabajadores.

- 1o. de mayo. Una columna de más de veinticinco mil personas encabezada por la Tendencia Democrática del SUTERM y los miembros del Consejo Universitario, desfila en el evento oficial frente al gobernador Alfredo Toxqui quien declara: "es muestra de la existencia de libertades".

Se realiza un mitin a las 16 horas en el que hablan el rector de la Universidad, obreros y estudiantes.

- 2 de mayo. El Consejo Universitario emplaza al gobierno

del Estado para que el día 3 a las 17 horas se libere a los rehenes que aún quedan y sea devuelto el edificio Carolino.

- 3 de mayo. El ingeniero Víctor Bravo Ahúja, secretario de Educación Pública, invita al rector de la UAP a que conozca de viva voz la posición del gobierno federal frente al problema.
- 4 de mayo. A las 3:30 horas de la madrugada los asaltantes del edificio Carolino salen subrepticionalmente del edificio, armados y sin que la policía detenga a ninguno de ellos.

A las 11 horas de ese día el Consejo Universitario se reúne y determina exigir castigo a los responsables. Se conocen testimonios de los rehenes.

DOCUMENTOS

HISTORIA SOCIAL Y FILOSOFIA DE LA HISTORIA *

Pierre Vilar

Cuando nuestro amigo Bédarida me pidió, hace algún tiempo, participar en estas discusiones, me hizo notar que versaría sobre la *objetividad en la historia*: viejo problema que me ha preocupado por mucho tiempo y que no quisiera más que volverlo a pensar con ustedes. El título finalmente adoptado para mi ponencia: "Historia social y filosofía de la historia", me incomodaría más por su excesiva amplitud, si no pensara que en realidad se trata sólo de una diferente formulación del mismo problema.

Imagino, en efecto —y si me equivoco ustedes tendrán la gentileza de decírmelo— que cuando preguntaron al señor canónigo Aubert: "¿Qué relaciones percibe usted entre la fe religiosa y la investigación en la historia de las religiones?", ustedes quisieron formular la siguiente pregunta paralela a la de un historiador marxista: "¿Qué relaciones percibe usted entre su profesión de historiador de las sociedades y su filosofía de la historia?" (o bien, si me refiero al tema más general de nuestro debate, "y su ideología"?).

Este terreno es tan claro que me situó en él voluntariamente, pero no deduzcan que acepto el paralelismo en todos sus términos. Sé

* El presente texto, inédito hasta ahora en español, es una intervención hecha por Pierre Vilar en un coloquio dedicado a examinar la relación entre *La historia y el historiador*, celebrado durante los días 22 y 23 de febrero de 1964, bajo los auspicios del *Centro de Intelectuales Católicos*. La presente versión fue tomada de la revista francesa *La Pensée* Núm. 118, diciembre de 1964. Traducción directa de Eugenia Cabrera Murillo, especial para *Dialéctica*.

que numerosas y notables mentalidades, entre las que más respeto (y también entre las que respeto un poco menos, en el sentido de que su sinceridad es menos evidente) se dicen no-marxistas, anti-marxistas, "marxianos" o se establecen como "marxólogos", sólo porque la desinencia de la palabra *marxismo* califica, a su modo de ver, una doctrina, que sería en el límite una religión, de la cual Marx sería por lo menos el profeta y en el límite Dios, ya que también se utilizan palabras de *teología* y *catecismo*.

Confieso que a veces me divierte ver como las palabras de *fe*, de *teología*, hoy día (y muy legítimamente) cargadas de respeto y consideración, encuentran, cuando se las aplica al marxismo, un tono de condenación implícita, de desdén, o al menos de ironía que les reservó hace poco la época del positivismo y del cientificismo triunfantes.

Un joven historiador, a quien estimo por la apasionada sinceridad de su vocación, me atribuyó recientemente, en un artículo demasiado elogioso, una "fe juvenil" dentro del marxismo. El término "juvenil" siempre es bienvenido; pero el término "fe", cuando viene de un creyente, no puede ser más que una palabra de simpatía fraternal. Si mezcla, a pesar de todo, una gentil ironía, quiere decir que el que habla de "fe marxista" bien sabe — y es aquí donde quiero llegar — que el marxista (que en este caso sería yo) se atribuye una actitud científica. ¿Se exagera? Este es el objeto mismo del examen de conciencia que ustedes me pidieron y lo abordaré enseguida.

Podría decirles que no he sentido en mi experiencia personal el marxismo como fe. Pero las definiciones serán necesarias y de todas maneras no será una demostración, sino un testimonio. Espero, en cambio, proporcionarles algunos argumentos válidos por sí mismos, afirmando, justamente en tanto que historiador social, que *el marxismo no es una filosofía de la historia*.

Sin embargo, es una filosofía. Quiero decir que no es una negación metafísica de la metafísica. No es positivismo. No reserva un lugar sistemático a lo no cognoscible. Para el marxismo no hay de inexplicable más que lo que aún no ha sido explicado. El hombre y el espíritu no le parecen como datos sino como resultados, como conquistas continuas. Esto está a la vez muy cerca y muy lejos del entusiasmo racionalista del siglo XVIII.

Sería legítimo o discutible el hecho de aceptar esta doble herencia y considerarla como condición de libertad frente a toda mitología como la condición de adecuación del espíritu al mundo y de una ciencia que hará inútil toda filosofía. Pero esto no es lo que ustedes preguntan, porque cuando preguntaron: "¿Se puede ser creyente e historiador de las religiones?", no quisieron decir: "¿Se

puede ser creyente e historiador de sociedades?", sino: "¿Se puede ser historiador social y *tener una filosofía de la historia?*"

Generalmente se atribuye una "filosofía de la historia" a aquellos que creen que *la historia tiene un sentido*. Sabemos que se ha hablado mucho en estos últimos años del "sentido de la historia", más entre aquellos que no están satisfechos del sentido que la historia parece tomar, que entre los que la vean avanzar con simpatía. Concibo, sin embargo, que pesa una sospecha sobre el historiador que pretende conocer el sentido de la historia de antemano. Pero en fin, ya que por definición se ocupa del pasado, piensen ustedes que el historiador dispone de "defensas". Pues cuando dice, "la historia ya en este sentido..." *la historia ya ha ido*. Buscar el por qué ciertamente presenta riesgos, no buscarlo significa renunciar a pensar.

Siempre me pregunto por lo que pueden hacer dentro de su profesión los historiadores que *no creen* que la historia *tiene un sentido*. ¿Consagran su vida a una materia impensable?

Es cierto que el positivismo y después un neo-positivismo subjetivo (por cierto más desarrollado entre los filósofos que entre los historiadores) han admitido que la profesión de historiador consiste en buscar *lo que ha sucedido* sin preguntarse por qué ha pasado así, y a destacar sin cesar la infinita variedad de cosas humanas, a fin de demostrar que en su dominio la necesidad no existe.

Admito la dificultad de alcanzar los puntos de necesidad en los procesos de la historia humana, admito la fragilidad de nuestra noción de causa, admito que en todo momento un mismo problema histórico puede presentar varias soluciones.

Pero si el hecho pasado —que se ha de establecer para que una vez establecido se convierta en el dato— se estima, de antemano, rebelde a mi análisis, si la esperanza de reconstruir su mecanismo se me prohíbe y si llamo a esta barrera que se me opone azar o libertad, entonces renuncio al trabajo científico. Por lo tanto, coleccionaré los sucesos a lo sumo como retratos, describiré instituciones narraré, pero no intentaré comprender, puesto que si trato de comprender es que supongo que *la historia tiene un sentido*. Este postulado no es "filosofía de la historia", es la *condición de una ciencia histórica*.

La crítica epistemológica que tenga por tarea el demoler este postulado no llega a disimular que en realidad está afirmando una filosofía de la historia y se agota en probar a la vez que no hay más historia que la del historiador, y que el oficio de historiador tiene como primera obligación separarse de la historia. Pero después de algunos años, el historiador prueba el movimiento al caminar.

Además, el aparato científico se apodera cada vez más de las disciplinas que conciernen al hombre. ¿Por qué no conceder al historiador aquello que se le otorga al sociólogo o al economista? ¿Por qué los sociólogos y los economistas, en el fondo, todavía consideran a la historia como el dominio de lo particular, de lo accidental, de lo circunstancial, en suma, como el residuo de las estructuras y de las regularidades de las que ellos creen ocuparse? ¿Dónde encontrarán una información lo suficientemente amplia la sociología y la economía no puramente teóricas, si no es en la historia? Estoy lejos de negar la utilidad, el interés de una búsqueda de las estructuras más generales, de los ritmos más repetidos, pero la historia es el cambio de ritmo, el cambio de estructuras y la búsqueda de explicación de estos cambios...

Marx se dio cuenta de esto tanto como nosotros y mejor que nosotros. La negación de Marx por la sociología alemana y por la historia positivista fue lo que hizo perder a la sociología científica, a la que la historia da forma, un tiempo que ya le es difícil recobrar y es por eso que tiene que redescubrir paso a paso elementos de progreso.

Por una parte, se consideró a Marx como "filósofo de la historia" durante el periodo en que fue menos leído y más olvidado. Hoy día, nos lo aceptan como filósofo, otros como economista y otros como historiador, pero no se llega a decir suficientemente lo que fue verdaderamente: el primer sabio que propuso una *teoría general de las sociedades en movimiento*.

Ahora bien, una "teoría general" *no es una filosofía*, es el marco de una serie de hipótesis sometidas o por someter, a las verificaciones de la experiencia. La crítica epistemológica subjetivista objeta esto:

1. Que la historia está muy mal conocida y analizada para soportar una teoría, y por eso la pretendida teoría "precede a la historia";

2. Que la historia ignora la experimentación.

Surge hoy otra crítica frente a esta posición modesta (o falsamente modesta) que pretende, por el contrario, "aventajar" a Marx en el sentido de que nuestros métodos de análisis e información son infinitamente mejor utilizados que los suyos.

He aquí dos actitudes contradictorias que se han unido más de una vez. Ni una ni otra me parece justificadas. El historiador en el presente no debe ceder ni a un exceso de humildad ni a un exceso de pretensión.

Marx admitió que podía teorizar, no porque estuviera orgulloso

de su genio (aunque estaba en su derecho), sino porque conocía sus deudas para con sus predecesores.

Declaro que cuando oigo repetir que Marx está "articuado" o "superado", prefiero no pensar en lo que él hubiera respondido (porque era de carácter violento) si hubiera escuchado a alguno de sus contemporáneos expresarse así de Sir James Stewart, William Petty o del mismo Aristóteles. Marx nunca creyó ser el primero en abrir el espíritu humano a la investigación de sus propias leyes. Si lanzó las bases de una teoría es porque otros habían descubierto ya modesta e ingenuamente la estadística y la demografía, el cálculo de las probabilidades aplicado a los acontecimientos humanos, la ley del valor, el producto neto, el producto global, el trabajo productivo y el trabajo improductivo, el trabajo simple y el trabajo complejo: nociones que hoy sólo admiramos cuando las redescubrimos orgullosamente bajo algún vocabulario de moda, pero que son nociones *de fondo*.

Tal vez ustedes me objetarán que no se trata de nociones de fondo de la historia, sino de la "*economía política*" (como se decía antes) o de la *ciencia económica* (como se dice ahora). Es verdad, pero no me contestarán que se trata también de nociones de fondo de la *historia social*.

Porque justamente el gran paso que dio Marx es el de haber establecido que si la economía política existe, si se constituye como ciencia:

1. Es la prueba de una *posible objetivación de lo subjetivo*, de una necesidad global capaz de manifestarse a partir de las aparentes libertades de elección individuales;

2. Que si estas libertades de elección económica conducen a ciertas leyes, las libertades de elección política no deben ser ni más ni menos necesarias, a cada nivel de lo individual o de lo global.

3. Que lo económico, lo social y lo político están tan estrechamente ligados que el verdadero objeto de las ciencias humanas es la *historia total*.

Imaginar que la historia estaba poco avanzada en tiempos de Marx para ofrecer los fundamentos de una teoría, es comprender mal lo que Marx entendió como historia. Concibió la historia a nivel macroscópico, al nivel de una vasta realidad, que por lo mismo era fácil de dominar desde el comienzo. La física no se lanzó desde el principio a investigar las partículas, sino que primero *dominó*, o al menos *manejó* la materia, antes de conocer su estructura íntima. De la misma manera, Marx lanzó hipótesis sobre el destino del fenómeno capitalista basándose en la teoría general de las contradicciones internas del capitalismo. Sugirió *experiencias*, que han tenido lugar: 1917, U.R.S.S., China y Cuba.

Permítanme contarles cómo en la Universidad de Las Villas en

Cuba escuché la que creo es la mejor definición del marxismo (y verán que no se trata de una filosofía ya constituida). El Rector de esta Universidad, al recibir a un grupo de viajeros del que yo formaba parte, dijo ante la sorpresa general (esto fue en 1961): "Nuestra Universidad, en lo sucesivo, pretende ser una universidad marxista-leninista". Un visitante francés —que se creía marxista— inmediatamente le objetó: "¿Tendrán ustedes, señor Rector, el personal calificado para enseñar marxismo?". "¡Señor! exclamó el Rector, para nosotros el problema no es el *enseñarlo*, sino el de *aprenderlo* haciendo la revolución, asociando sin cesar la práctica y la teoría". Recientemente, en su último libro sobre Marx, Roger Garaudy definía al marxismo como *una metodología de la iniciativa histórica*. Creo que la fórmula es buena y se puede conservar.

Es verdad que esto parece alejarnos del simple trabajo del historiador. Marx, historiador nato, nunca quizo preparar una teoría para el uso de futuros historiadores, ni esperó a que los historiadores de escritorio obtuvieron conclusiones para poder prever e inspirar la transformación del mundo. A partir de una visión global y rápida de los modos de transformación observados en las estructuras pasadas —evoluciones y revoluciones— *obtuvo previsiones y efectuó experiencias*. Los resultados pueden alejarse mucho de las primeras hipótesis. Esto es justamente lo que hace que el marxismo responda a la definición misma de la ciencia: intentar la experiencia con base en la teoría y modificar la teoría en la medida en que la práctica lo obliga.

Las modificaciones mismas que ha experimentado la previsión marxista en el curso de la acción prueban que la teoría no se ha fijado. No es menos evidente que "la experiencia histórica", en sus inicios, no pudo modelarse sobre cálculos muy sutiles, fue necesario que comenzara a partir de esquemas.

Por lo tanto, es posible e incluso cierto que *la práctica de los estudios históricos*, de la historia *del pasado*, haya sufrido y todavía sufra, en los mismos países donde se desarrolla la "experiencia histórica", tanto un relativo abandono (por ocuparse del presente), como una utilización tan estrechamente ligada a la lucha cotidiana que impide a la vez el análisis histórico de esta lucha y de la crítica marxista de los períodos de construcción. Esto es simplemente una manera de constatar una vez más que el historiador está dentro de la historia y que existe un significado histórico en todo momento de la historiografía.

Nosotros mismos no escapamos a esto; y uno de los aspectos de nuestro trabajo es juzgar a cada instante, en qué medida nuestra propia reflexión (y la de otros historiadores vecinos) obedecen a la inflexión del momento. Sin duda la mejor manera de no escapar (nunca se escapa) a la presión de la historia, sino de *dominarla al*

obedecerla es la de tener *plena conciencia* de la historia. Después, hay que esforzarse por pensar la historia teóricamente (en lugar de dejarnos llevar por ella empíricamente).

Me pregunto entonces si las ciencias humanas actuales, que nos proponen diariamente instrumentos de análisis más complejos o agudos, nos ofrecen de hecho un marco de hipótesis y una problemática mejores que el marxismo, única teoría social cuya experiencia histórica viva pone a prueba los conceptos, verifica y modifica sin cesar las hipótesis. }

Ni imaginemos que el marco teórico y la problemática marxistas son soluciones fáciles. No es fácil ser marxista. Pienso que uno trata de serlo, aunque no siempre lo logre. Pero lo que me parece una actitud particularmente fecunda para el historiador es este combate *para transportar en el estudio del pasado el choque vivo y creador de la teoría y de la práctica.*

Dentro de este punto de vista, no voy a proponerles un balance largo, sino sólo algunas constataciones, algunos puntos en donde el marxismo parece ayudar y esclarecer mi tarea cotidiana de historiador *como teoría, como instrumento crítico y como dialéctica constructiva.*

I. ALGUNAS EVIDENCIAS DE LA TEORIA

A. *La noción de fuerzas productivas como factor del crecimiento en la historia.*

Hoy día se exige a todo joven candidato a cualquier escuela técnica o comercial el haber reflexionado sobre el tema de la *productividad*. Existen institutos de la productividad; la productividad es progreso. Se adopta el estudio de las productividades como tema de congresos de ciencias históricas. Hay personas que están seriamente persuadidas de que la noción es una conquista de Colin Clark, pero Marx no ignoraba que la noción, que estaba ya en germen en Aristóteles, había alcanzado claridad desde William Petty: *sabía que en la relación trabajo — valor se encuentra todo el secreto de la historia social.* Pero no simplificó esto, no hizo de la productividad la condición *suficiente* de la transformación histórica, se limitó a hacer de ella la condición *necesaria* (cosa que es muy diferente).

La hipótesis materialista de Marx tiene un carácter modesto, y por así decirlo negativo; consiste en la siguiente sugerencia: observen las *fuerzas productivas*, es decir, el número de hombres y de recursos explotados, a la vez, pero sobre todo las *técnicas de producción*, porque sólo ellas pueden vencer la tendencia hacia los rendimientos decrecientes en la explotación de la naturaleza. Si las “fuerzas productivas”,

así definidas, no se mueven, verán la inmovilización de las capacidades de creación de la vida humana, las formas mismas de civilización. Si, por el contrario, las fuerzas productivas se mueven, entonces todo se pondrá en acción. La pasión actual por el problema "subdesarrollo - desarrollo" no es más que el reconocimiento de esta idea.

¿Creen que se trata de una idea simple y elemental? Meditemos en la definición de la productividad de Marx. Verán cuántas investigaciones exige del historiador económico y del social: "La cantidad del valor de una mercancía evidentemente permanecerá constante si el tiempo necesario para su producción también es constante. Pero si el tiempo varía con cada modificación de la fuerza productiva del trabajo, que por su parte depende de diversas circunstancias, entre otras de la *habilidad media de los trabajadores*, del *desarrollo de la ciencia* y del *grado de su aplicación tecnológica*, de las *combinaciones sociales de la producción*, del *alcance y eficacia* de los medios de producción y de *condiciones puramente naturales*."

He subrayado las invitaciones para un programa de estudios. Subrayo, también, que Marx introdujo, como última indicación a propósito de las condiciones naturales, una serie de sugerencias, que precisó rápidamente sobre la observación de las productividades que cambian (en el dominio de las producciones agrícolas dependientes de la meteorología), lo que incluye todo el problema económico-social de "la desigualdad de cosechas" en el curso de la historia. Esto incluye también el problema de la *desigual productividad de las minas*, sobre lo que reposa la historia de los desequilibrios monetarios y los movimientos de los precios. Esto introduce, en fin, más generalmente en el programa del historiador *toda la geografía*, la de los recursos y la de las distancias. Las otras indicaciones invitan a estudiar la *historia de las técnicas* y la *historia de las ciencias*, sin olvidar que los problemas de *implantación* (como dicen los economistas) son tan importantes como los de invención.

En fin, contando entre las "fuerzas productivas" los rasgos positivos de la organización social del trabajo, Marx invita a una sociología del trabajo, noción que debe ser más vasta todavía que la "sociología industrial" porque podemos soñar en una sociología del trabajo del ciervo, esclavo o campesino, de la que sólo el historiador nos puede dar cuenta.

La primera indicación sobre la *habilidad media de los trabajadores*, implica una investigación orientada tanto a la eficacia del aprendizaje dentro del cuadro corporativo medieval, como hacia el estudio de la *educación técnica moderna*, uno de los criterios mejor reconocidos de las condiciones actuales del desarrollo.

Parece que el programa de Marx en historia económica y social, no solo *no* tiene ningún riesgo de ser superado sino que *está aún muy*

lejos de satisfacerse. Agreguemos que felizmente Marx es mucho menos materialista que sus críticos, menos mecanicista y fatalista. Cuando plantea la condición mayor y necesaria del crecimiento —la modificación positiva de la productividad— sabe perfectamente que no es suficiente, en el sentido de que es necesario agregar el estudio psicológico, humano, porque no todos los componentes de esta “productividad” son técnicos, sino también *sociales*. El factor espíritu y el factor “alma” no se pueden ignorar, es por eso que aparecen dentro de otro ejemplo. Es inútil subrayar que al proponer “ejemplos”, me resigno a dejar muchos aspectos y matices en la sombra, que como se sabe, es la regla de exposiciones como ésta.

B. *Clases y lucha de clases*

Dentro del problema de “lucha de clases”, tan característicamente “marxista”, sólo consideraré una definición de aparente sutileza —que es de hecho una idea fundamental y excepcionalmente fecunda. Esta es la idea de que las clases sociales no se distinguen por sus ganancias y consumo, sino por su situación dentro del proceso productivo.

El aspecto exterior que dan los ricos y los pobres es importante y determina las psicologías, pero no es un *motor* de cambios y luchas. El problema no es el saber cómo se es rico o pobre, sino el de saber cómo se llega a serlo. Los problemas mayores de la historia social son las acumulaciones y los empobrecimientos. *Se llega* a ser rico o pobre por la manera en que uno participa en la producción, dentro de la cual uno se sitúa en posición de fuerza o de debilidad. Lo que constituye un hecho social significativo y esclarecedor es el *mecanismo de acumulación*, que es el *modo de deducción* sobre la producción.

Reflexionemos ahora sobre los recientes progresos de la historia económico-social; todos se pueden agrupar, creo, alrededor de este cambio de perspectiva: estudiar más los enriquecimientos y los empobrecimientos en lugar de las riquezas y las pobreza; no ya los pobres y los ricos, sino los productores de valor y los acumuladores de plusvalía.

No debe de creerse que estas nociones se limitan a la sociedad capitalista e industrial. Toda la historia agraria del occidente europeo hasta la revolución económica industrial y hasta la revolución social antifeudal gira en torno a las siguientes nociones marxistas elementales: el *modo de producción* y las *relaciones sociales de producción*. Señalemos sólo los grandes hechos que se encuadran perfectamente en este marco: el señorío, la comunidad del pueblo, los modos de propiedad y los regímenes de arrendamiento, los sistemas de im-

puesto y las capacidades de almacenaje, las repercusiones desiguales de las crisis meteorológica sobre los diversos modos de rentas — estas “leyes de las separaciones sociales” y estos “beneficios más altos” están muy bien demostrados por mi maestro Ernest Labrousse—; y más generalmente, toda la evolución del mundo rural, desde la aparición y liberación de los ciervos hasta el “génesis del campesino capitalista” (uno de los capítulos-modelo del *Capital*).

Dan verdaderos deseos de sonreír cuando, manejando cotidianamente estas nociones vivientes, se oye a tal o cual filósofo, de los que se cuidan de todo contacto con la investigación, clasificar a Marx como un “filósofo de la historia”, a la manera como lo hacían en el siglo XIX y que ahora la sociología del siglo XX tiene derecho a considerar como “superado”. Por el contrario, para *los problemas cotidianos que se le plantean al historiador social*, Marx aparece realmente como el primer teórico de una sociología histórica, como el primer productor de conceptos de base y de modelos, perfectibles y modificables, ciertamente, pero que en la actualidad son todavía los únicos existentes.

C. Correspondencia entre fuerzas, modos y relaciones de producción.

Quisiera tomar un ejemplo de mi investigación científica, donde parece verificarse una gran evidencia de la teoría, la “ley de correspondencia” entre *fuerzas, modos y relaciones sociales de producción*, que es una ley de las más incomprendidas y menos explotadas.

¿Qué se entiende por esto? Simplemente el hecho de que cuando las fuerzas productivas se modifican, los “modos de producción” (conjuntos mucho más vastos de hábitos y estructuras a la vez técnicas, sociales y psicológicas) se obligan a cambiar. Es así que las “relaciones sociales de producción”, es decir, el modo de propiedad y las relaciones entre las clases sociales no pueden sostenerse (si se mantienen por la fuerza detienen el proceso de crecimiento).

En mi trabajo sobre la sociedad agraria catalana del siglo XVIII, encontré una aplicación extraordinariamente clara de esta ley, que puede dar un ejemplo bastante característico de lo que se llama en la historia “experimentación espontánea”. En la Cataluña española, entre los años de 1714 y 1808, que es un territorio lo suficientemente amplio como para soportar los ritmos desiguales de evolución de los elementos, y que sin embargo es bastante reducido para poderse observar, las modificaciones de las fuerzas de producción se concentran geográficamente en la costa y en ciertas regiones que se habitan con rapidez. En estas regiones se constatan importantes innovaciones culturales, substituciones de cultivos, en las rotaciones de cultivos y en los sistemas de abono y en las formas de riego. En los sitios donde

se producen estas modificaciones se ven cambios rápidos en el conjunto más complejo de los "modos de producción"; es decir que la estructura misma de las explotaciones que son la servidumbre colectiva, arrendamientos tradicionales, asociaciones entre la agricultura y la ganadería, circuitos entre la percepción del diezmo y el mantenimiento de los pobres en las parroquias, el impacto social de las crisis meteorológicas, todas estas toman una nueva fisonomía. Y finalmente el viejo sistema social —las "relaciones de producción"— se acaba y tiende a desaparecer, aunque con dificultad. Se pueden seguir al detalle los siguientes acontecimientos: la manera en que la renta señorial que se deduce a la producción aumenta en lo absoluto y disminuye en lo relativo; cómo una nueva capa social sustrae una parte de esa renta y la emplea con un sentido diferente; cómo penetra el dinero en los circuitos donde antes no lo hacía; cómo se modifica la noción de propiedad; y cómo el campesino pobre se convierte en proletario asalariado, mientras que el hijo del campesino rico se vuelve burgués.

Lo interesante es comparar lo anterior con lo que sucede en las regiones donde hay poco aumento de población y las técnicas permanecen sin cambio alguno. Es aquí, en ciertas aldeas de la montaña, donde el hombre reconoce que pertenece al terrateniente como se hacía en el siglo XIV; el diezmo verdaderamente remunera las funciones eclesiásticas; no se distingue entre el uso y la propiedad o entre el bien privado y el comunal; el dinero circula poco y los derechos fiscales del señor feudal y del rey, al menos en lo relativo, pesan cada vez más. La yuxtaposición de los dos casos —pueblo de montaña y pueblo de zona suburbana— descrita por los habitantes mismos en las respuestas que dieron a interrogatorios muy detallados (alrededor de 1789) es lo que llamo la *experimentación verificadoras*.

Pero el caso *intermediario* es más interesante todavía. En este caso, el proceso está en marcha, no en su término. Es aquí donde los hombres que habitan el lugar, entre los que hay unos que están dotados de un notable espíritu de análisis, expresan por ellos mismos lo que ven que está sucediendo: las innovaciones técnicas imposibilitan los modos de producción tradicionales y modifican la psicología de las relaciones entre las clases sociales alrededor de la economía.

No puede sorprender una verificación de este género porque la formulación teórica de Marx no salió de la nada y se debe en su esencia a una utilización inteligente de los textos del siglo XVIII. El profundo conocimiento del paso feudalismo - capitalismo inspiró a Marx a hacer su generalización y después sus hipótesis sobre la usura y el cambio necesario de toda relación social a partir de las nuevas exigencias de cada técnica. Pero cuando los economistas contemporáneos nos proponen como "alternativas a Marx" algunas inter-

pretaciones sumarias del "arranque" de la sociedad moderna donde no se puede encontrar ninguna experiencia seria de historiador, entonces es legítimo considerar a Marx como el fundador, todavía no superado, de una investigación metódica en la historia social.

II. EL MARXISMO COMO INSTRUMENTO CRITICO

Quisiera abordar otro aspecto del método marxista a partir de un incidente doloroso que me hizo darme cuenta de la incomprensión que pueden tener ciertas personas que estimo bastante, no hacia mi posición personal (que no es lo importante), sino a un gran problema que se planteó (que es lo más grave).

Pasó en Sevres en 1950. Se habían reunido profesores de historia y filosofía para ayudarse a reflexionar sobre sus diferentes maneras de pensar y para intercambiar algunas ideas. En esta ocasión Paul Ricoeur pronunció una admirable conferencia sobre la objetividad de la historia, que más tarde publicó en su obra *Historia y verdad*. Desde ese día me adhería a muchas de las fórmulas de Ricoeur sobre la historia, a la que concede como nosotros la posibilidad de una elaboración de tipo científico: "Es objetivo, dice Ricoeur, lo que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que puede hacer comprender. La historia debe agregar una nueva provincia al imperio variado de la objetividad."

Ricoeur dijo esto apoyado en su inmensa y excelentemente bien informada cultura; pero se me presentaban dos lagunas: parecía ignorar la obra de Ernest Labrousse y ni siquiera había nombrado a Marx. Me sorprendí porque en este "ordenar", esta "comprensión", esta "historia razonada", ¿puede uno ignorar al que propuso los fundamentos y formuló las reglas, sobre todo si se cree que estas reglas son posibles y se desean utilizar?

Pregunté sobre esto a Paul Ricoeur. Me respondió muy secamente que no le interesaba Marx en tanto que no había sido un filósofo "crítico". Traté de responder, pero el presidente de la sesión me interrumpió diciendo (más bien gritando) que no estábamos en Praga y que no podría imponer la dictadura de un pensamiento. No dije ni una palabra. Era la época de la guerra fría. Desde entonces se ha progresado, pero lo que me apenó aquél día no fue la inesperada brutalidad de un incidente del que no me siento culpable, lo que me apenó fue la incomprensión de Ricoeur frente a Marx, ya que Paul Ricoeur es muy escrupuloso y maravillosamente abierto. Porque ¿es posible que Marx sea un filósofo no crítico, dónde estaría entonces la crítica? Marx fue el primero que exigió de los hombres: cuando piensen en algo, primero pregúntense por qué la piensan; cuando escuchen algo, pregúntense primero quién la dice y por qué la dice.

Esta es una singular ampliación de la famosa "crítica interna" del historiador, a la que los hábitos clásicos reducen demasiado a una prueba ingenua de sinceridad, de habilidad, de disimulo y de interés elemental. La crítica marxista del testimonio es otra cosa, es una crítica sociológica del conocimiento: no hace de las actitudes y del pensamiento un absoluto irreductible y dependiente solamente del individuo. La crítica busca en estas actitudes y pensamientos, no simples razones de interés material (como a veces se cree), sino un fundamento *en el espacio social* y un fundamento *en el momento histórico*; fundamentos que no pueden ignorar los análisis literario y filosófico.

La crítica marxista de los textos y la investigación de textos seriados, que tienen una significación global para una clase y una época, tienen una función totalmente diferente a la simple "crítica interna" del testimonio. Es el fundamento mismo de una ciencia histórica, de la que uno de sus postulados esenciales debe ser la siguiente frase de Marx: *no podemos juzgar una época bajo la conciencia que tiene de ella misma*. Nosotros tampoco podemos juzgarlos bajo la conciencia que creemos tener. El marxismo exige de cada historiador un perpetuo examen de conciencia, una perpetua crisis de conciencia, conciencia de la que se olvidan los detractores del marxismo.

Paul Ricouer insistió en la "revolución copernicana" de Kant, a la que no niego importancia; pero tenía deseos de decirle —si me hubieran dado tiempo ese día— que la verdadera "revolución copernicana" que obliga al hombre a no considerarse más como individuo, en el centro de las cosas, fue hecha por Marx.

Roger Garaudy expresó esta idea recientemente en su nuevo libro. Me alegré de encontrarlo ahí y en las conclusiones de Tolstoy en su libro *Guerra y Paz* sobre la "revolución copernicana", cuando estaba reflexionando sobre la sociología de las guerras. Curiosamente, Tolstoy escribió las siguientes líneas el mismo año de la publicación del primer libro del *Capital*: "En el primer caso (el de Copérnico), fue necesario renunciar al sentimiento de inmovilidad en el espacio y admitir un movimiento que los sentidos no percibían. En el presente caso, hace falta renunciar a esta libertad de la que tenemos conciencia y reconocer una dependencia que no sentimos."

Un método crítico singularmente fecundo para el historiador consiste en admitir, de acuerdo con la "filosofía" de Marx, que la única manera de conquistar nuestra libertad significa antes que nada saber que no somos libres y en qué sentido no lo somos. Y esto es, primero, para descartar de la historia todas las interpretaciones ingenuamente idealistas en las que personajes hieráticos hacen cualquier cosa no importa cuando; y, después, para que el historiador, en

materia de objetividad, combata antes que nada las ilusiones sobre él mismo.

Porque el marxista, naturalmente, es el último en disputar la siguiente fórmula: "El historiador está en la historia"; pues esta es una de las convicciones más evidentes para poder criticar sus fuentes y sus predecesores. Sólo queda su propia subjetividad. "Presentimos, dice Ricouer, que existe una buena y una mala subjetividad en el historiador"... Y nosotros, desde que dijimos "buena" o "mala" hicimos una selección. ¿Y esta selección es libre? La operación crítica debe recomenzar.

Preferiría proponer la siguiente regla: *la conciencia de los elementos objetivos que determinan la subjetividad del historiador debe darle, por el ejercicio de su profesión, la capacidad para penetrar en la subjetividad de hombres pasados, a fin de desembocar en una concepción objetiva de las relaciones entre lo objetivo y subjetivo, que es la etapa suprema de la unión entre ciencia y filosofía.* La esencial es pensar que lo objetivo y lo subjetivo se crean recíprocamente, dialécticamente, sin cesar, porque ésta es la relación misma que une materia y espíritu.

Las conquistas del historiador, hasta aquí, son ya inmensas. Pienso en el siglo XVIII español, en el que durante años se trató de comprender el secreto de las absurdas querellas sobre las "influencias", el "afrancesamiento", el "no-afrancesamiento" de tal o cual autor privilegiado; cuando por poco que se analicen sus profundidades, se encuentran en él mismo las fuentes espirituales e intelectuales, dentro de las condiciones y contradicciones de la vida, en sus exigencias e incapacidades. Ver dibujarse, tanto en España como en Francia, internacional y no localmente, el "giro" de 1750 —"Francia se había puesto a discutir sobre cereales"— no a partir de la fantasía de algún Voltaire, sino a partir de las estructuras nacientes del gran comercio y de la coyuntura de las crisis, no es sólo hacer un 'modelo' de las crisis y un 'modelo' de las revueltas ('motín de Esquilache', "Guerra de harina" o Gran Miedo del 89), sino también hacer un modelo social, y un modelo intelectual, e incluso un modelo moral.

Releamos a los hombres del siglo XIX. Para Michelet, el edicto de Turgot sobre la libertad de los granos es la "Marsellesa del trigo", es la grandeza del espíritu y la generosidad del corazón. Para los autores españoles del mismo tiempo, Colmeiro o Ferrer del Río, son también los reformadores quienes firman decretos parecidos los que tienen razón (aunque Esquilache no sea Turgot). El pueblo que se subleva no comprende; está en el error, es ignorante y a veces cruel. El mismo Michelet no osa defenderlo. Y a los pobres curas del pueblo, que lo defienden, se les tacha de fanáticos, limitados o mal intencionados; y los aristócratas conspiran.

Tal vez es verdad, pero ahora sabemos que se trataba del *hambre*. ¿Nos pondrá esto, por sentimiento, del lado del “pueblo”? O por en contrario, ¿estaremos del lado de los reformadores burgueses, aunque sean muy férreos, sólo porque son inteligentes y van con el progreso? Aquí puede aparecer por fin la objetividad real, al aprehender la razón por la que el pueblo se rebela y la razón (donde las únicas causas no son ni la inteligencia ni la buena voluntad) por la que los reformadores toman esa posición. El análisis objetivo del movimiento de los precios y de los “beneficios más altos”, las contradicciones fundamentales entre clases y las condiciones pasajeras entre categorías, pueden aparecer muy “materialistas” a quienes se irriten por nuestra profusión de cifras; pero estos factores son el único fundamento para superar las subjetividades de la época que se estudia y la subjetividad propia.

III. EL MARXISMO COMO INSTRUMENTO DIALECTICO

Ahora sólo que el problema más difícil, el de la *causalidad*. En esto Ricoeur es severo y no le hago ningún reproche. Después de concederle mucho al historiador en cuanto a sus posibilidades de análisis, le priva de mucha de su confianza. Para él, nosotros somos ingenuos, precríticos, oscilamos entre el determinismo y la probabilidad.

Estoy de acuerdo. Pero después de todo, ¿no oscila la física también entre la probabilidad y el determinismo y entre la noción “estadística” y la noción absoluta de las “leyes”? ¿No podríamos decir que simplemente la probabilidad es la forma por la cual se nos revela el determinismo? El problema se ha planteado entre los economistas: ¿análisis “alternativo” a la manera de las matemáticas? o ¿análisis “causal” de manera concreta, donde el factor “exógeno” aparece sin cesar para trastornar el juego?

Para el historiador la selección está entre la simple “historia razonada” —sin duda la más razonable todavía— y una síntesis dialéctica que dará cuenta de las “totalizaciones”. Sartre, en apoyo de éstas, tendería a condenar el análisis. Pero sus ejemplos se tornan en verbalismos que evidentemente no salen de un historiador.

La recomendación dialéctica de Marx es mucho menos ambiciosa y más provechosa. Consiste en practicar el análisis, sin olvidar que la síntesis del todo nunca será la simple suma de las partes analizadas; en practicar la abstracción; en utilizar la “teoría”, también el esquema, pero jamás olvidando que lo real es complejo y que siempre es, en cierta medida, particular; en nunca utilizar la noción de *causa* más que en la lucha obstinada contra toda la ten-

tación de unilateralidad, de explicaciones "tópicas", de acción sin interacción.

Quizás sea una concepción banal de la dialéctica, pero es un tipo de banalidad que puede enseñarnos mucho todavía, ya que muchas veces existen banalidades fundamentales que no se toman en cuenta. Todavía no he encontrado más que un medio simple y modesto para realizar la conjunción necesaria entre la inducción y la deducción, entre el análisis y la totalización, entre la constatación de ciclos y la certeza de pasos progresivos.

Este medio es el de considerar todo fenómeno histórico (es decir, todo fenómeno social a punto de cambio) de tres formas sucesivas: considerarlo, primeramente, *como signo*, para proceder a las constataciones y a los análisis; considerarlo, después, *como resultado*, mirando hacia atrás; y considerarlo, por último, *como causa*, mirando hacia adelante.

Después de todo, no se prohíbe hacer la síntesis. Si se hace al terminar el análisis recomendado se evitará toda explicación unilateral: ni la demografía, ni la técnica, ni la ciencia, ni las "propensiones a...", ni el ritmo de producción de la moneda (cito las tentativas sucesivas de explicación unilateral que han asaltado la historia económico-social) descubrirán jamás el verdadero ritmo de la historia; sino más bien una combinación paciente del estudio demográfico, historia de las técnicas, historia de las ciencias, ritmos de moneda, contradicciones y luchas sociales, impulsos espirituales y materiales, que acompañan y subrayan los elementos anteriores, que los ocasionan y por los que son ocasionados.

Esto no impide reconocer como una cuasi-evidencia (que las filosofías, aún las religiosas tratan de integrar actualmente) que el motor de la historia —casi por definición— es la construcción del hombre mismo y de su espíritu, por su influencia sobre la naturaleza; es decir, por la producción, por el trabajo. Pero la tarea del historiador es la de explicar el paso de este elemental punto de partida a las formas más complejas de sociedades y civilizaciones. Pero esto no impide admitir, con Marx y Sartre, que las iniciativas humanas, a pesar del carácter libre y voluntario que puedan tener (y sobre todo que creen tener), se traduzcan en resultantes globales del "práctico-inerte" que, la mayor parte de las veces, contradicen la lógica y los deseos elementales de los que son, desde el origen, sus autores voluntarios e inconscientes. Mas el trabajo del historiador no es el de constatar esos juegos de la "Materia" con M mayúscula; lo que le interesa es lo que fue creado y lo que se desarrolló, prenda de lo que se creará y desarrollará.

Ustedes esperaban tal vez que centrara mi exposición en un problema más simple: ¿Sus investigaciones históricas están orien-

tadas por una opción política sobre el futuro, o se siente usted fuera de eso? Esto es tal vez lo que les hubiera gustado que yo tratara. Permítanme decir que esa pregunta está mal planteada. Si se trata de saber en qué medida soy libre frente a hábitos, formaciones, sentimientos y elecciones que la vida y la sociedad misma me han impuesto, les digo que no soy más libre que cualquier otra persona. Pero aquí, el menos libre sería el que se creyera tal sin antes haber sido interrogado seriamente. Por otro lado, a veces sucede que el marxista establece un vínculo (y es sin duda su derecho y a la vez su deber) entre una actitud militante y una actividad global donde se incluye naturalmente su actividad profesional. Esto sólo se puede regular por las preferencias y temperamentos individuales.

A decir verdad, dudo que un hombre de temperamento activo alguna vez haya emprendido —y pueda continuar efectivamente— un trabajo de historiador en el cual son necesarias la paciencia y meditación solitaria. Ciertamente, este es el caso de Marx y del Lenin del Capitalismo en Rusia, pero la dialéctica meditación-acción de estos dos hombres excepcionales, dependió en mucho de la cronología "circunstancial" de su biografía. En los casos comunes y corrientes, el hombre de acción hace la historia y si puede asociar verdaderamente, en una creación recíproca, la teoría y la práctica, puede ser que no sólo escriba para la Historia, con H mayúscula, sino también para la historia-oficio, para la historia-método y para la historia-ciencia. Esto depende de su genio.

Sin embargo, el ejemplo recíproco es menos verdadero. Es raro que un historiador erudito, de vocación, pueda conciliar su tarea cotidiana con una acción militante. Esto no implica ninguna renuncia al deber cívico; lo esencial es no dejar desarrollar ninguna contradicción entre pensamiento y acción. Por esto, el marxista está bien situado: en este sentido piensa servir al movimiento progresivo de la humanidad, en la medida en que él sólo piensa históricamente; y el movimiento de progreso de la humanidad —aún con sus complejidades, retrocesos, retardos y dificultades— es siempre una lección de historia para él. En el historiador no existe la contradicción entre actitud científica y compromiso porque su compromiso se encuentra precisamente en la actitud científica.

El hombre, por el momento, todavía no guía al mundo; el mundo llevado por el hombre es una continua conquista. El imperio de la necesidad, de la historia todavía "natural" es aún inmenso. E incluso en la construcción de un mundo científico hay aún una cantidad de procesos espontáneos en los resultados singulares. Esta es la razón por la que el análisis, la teoría, la práctica de la materia que hace la historia no deben ni pueden cesar. La "rectificación"

es tal vez la tarea más continua que proponen, tanto la reflexión como la acción, al pensamiento científico.

Permítanme regresar a la obra *Historia y verdad* para tomar prestada a Ricouer su conclusión, a pesar de nuestras divergencias: "La historia procede siempre de la rectificación del orden oficial y pragmático de su pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación no es diferente de la que hace la física en relación con el primer orden de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que quedan como tributarias". Tal es, en efecto, el camino: las cosmologías, las magias y las alquimias y después las físicas; las mitologías, los relatos, las crónicas arregladas, y después, no de golpe, sino progresivamente, la historia total.

ENTREVISTA

CARLOS PARIS: LA SITUACION DE LA FILOSOFIA Y DE LA UNIVERSIDAD EN LA ESPAÑA DE HOY

Entrevista con el doctor Carlos Paris, realizada por los maestros Gabriel Vargas Lozano, Jorge Martínez Contreras y Juan Mora Rubio.

En un descanso de las actividades del II Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la Universidad Autónoma de Nuevo León el doctor Carlos Paris, invitado especial a dicho coloquio, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y destacado especialista en filosofía de la ciencia, nos concedió la entrevista que sigue para la revista *Dialéctica*.

D. ¿Cuál es la situación actual de la filosofía en España y con qué instrumentos de comunicación cuenta?

C.P. Primero me refireré a los medios o instrumentos de comunicación de la filosofía y luego a los corrientes que se han venido manifestando. Tratándose de los medios hay que hablar en primer lugar de las universidades. Tradicionalmente han existido tres universidades en las cuales hay secciones de filosofía con cierto desarrollo, aparte de los Departamentos filosóficos más reducidos en todas las otras. Estas tres universidades corresponden a Madrid, Barcelona y Valencia. Posteriormente se creó en 1968 la Universidad de Navarra, dependiente del Opus Dei. Desde el punto de vista universal no hay que olvidar algunos centros eclesiásticos, como la Universidad de Comillas, cerca de Madrid, en la cual ha habido figuras considerables en el movimiento filosófico español como Gómez Cajarena y Alvarez Volado, quienes crearon el Ins-

tituto de fé y secularidad que es un centro de diálogo desde el punto de vista cristiano, muy abierto, incluso a los no creyentes. El Instituto ha hecho publicaciones, organizado seminarios y debates de interés. Los anteriormente mencionados son los medios institucionales con que cuenta España. En un orden más social podemos nombrar a la Sociedad Española de Filosofía, de la cual fui presidente durante varios años, y la cual hizo importantes realizaciones, aunque me parece que ahora está en una etapa de inercia, de la cual es difícil sacarla.

D. ¿Por qué se retiró de la presidencia de la Sociedad Española de Filosofía?

C.P. Dimití porque los intentos de renovación que pensamos hacer encontraron muchas dificultades; además, están las "convivencias" de los filósofos jóvenes que son sumamente vivas, desiguales en sus planteamientos de una reunión a otra, pero que polarizan realmente una actividad mucho más creativa y significativa que la de la Sociedad Española de Filosofía.

Al margen de la enumeración anterior, hay figuras fuera de la universidad como el caso de Zubiri, o en facultades que no son de filosofía como Pedro Laín Entralgo, quien ha compatibilizado la historia de la medicina con la publicación de algunos libros filosóficos. Hay otros ambientes en los que la filosofía incide en los canales de publicación y difusión de ideas, ya desde el mundo de las ciencias sociales y jurídicas, o de las ciencias de la naturaleza. En España hay un gran desarrollo editorial desde la época de las sesentas que es muy importante, sin duda, en nuestra vida intelectual. No quisiera olvidar muchos nombres, pero puedo citar algunos: *Ciencia Nueva*, que duró algunos años; *Alianza Editorial*; *Revista de Occidente* que continúa publicando textos filosóficos interesantes; *Universidad y Alianza* que con un sentido editorial de evidente altura ha publicado algunas cosas de filosofía, ya traducciones o textos originales; no podemos olvidar a *Península o Edición 62* cuyo catálogo, especialmente en lo que se refiere a la colección Historia-Ciencia-Sociedad, ha recogido muchos títulos filosóficos: *Siglo XXI de España* ha publicado sobre todo autores marxistas de signo muy variado y también autores españoles; recientemente han surgido nuevas editoriales como *Acal*. Hemos llegado a una situación en la que el "boom" de la literatura marxista es tan grande que las obras completas de Lenin se están publicando simultáneamente por varias editoriales; igual cosa ha ocurrido con los *Grundrisse*, *El Capital*, etc. Hay que recordar a la Editorial Comunicación por la labor que ha hecho. Las publicaciones de las universidades

españolas en materia de libros, en cambio, no son muy importantes porque normalmente el libro que se edita por una universidad queda fuera de los canales de distribución. Nosotros preferimos publicar en una editorial que tiene montado todo un aparato de difusión. No ocurre lo mismo con las revistas. Podríamos referirnos a varias estrictamente filosóficas, como *Teorema* que realiza una labor bien conocida, llevando una línea de filosofía de la ciencia y filosofía analítica, aunque abierta, también, a otras tendencias. *Zona Abierta*, que ha atravesado distintas etapas y ha incidido en la filosofía y en otros temas. Está una revista de los jesuitas, *Pensamiento*, que mantiene altura en sus informaciones y colaboraciones, inclusive de gentes ajenas a su orientación. *Revista de Occidente* no tiene mucha importancia en el movimiento filosófico; su lanzamiento, sin embargo, fue un fenómeno significativo en los años sesentas. Existe, finalmente, un conjunto de revistas culturales que de una manera más marginal tratan algunos temas filosóficos, como *Argumentos*, de reciente aparición.

D. Volviendo a la Sociedad Filosófica y a la "convivencia" de jóvenes filósofos ¿cuáles fueron las razones que hicieron posible la vida de dicha Sociedad?

C.P. Ocurre que la *Sociedad Española de Filosofía* —hay que recordar un poco su historia— nació a finales de los años cuarentas como una necesidad de organizar una sociedad, como las que hay en todos los países, para integrarla a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. Pero nació como proyección del Instituto Luis Vives de Filosofía que estaba muy vinculado a la política cultural general de país. Su presidente durante muchos años fue don Juan Zaragüeta, que actualmente es el director del Instituto Luis Vives. Hace unos años realizamos un intento de vitalización de la Sociedad, pero nos encontramos con que la historia de su vinculación con el Luis Vives pesaba demasiado, que los medios de que disponía eran exigüos y resultaba bastante difícil potenciar la Sociedad. Los intentos de renovación que hicimos tropezaron con la cerrazón de algunos socios. Entonces percibimos que aquél no era un ámbito adecuado para poder desarrollar un trabajo filosófico y terminamos desistiendo. Seguramente no se pudo conseguir más en la Sociedad por su historia, por su falta de autonomía, por su escasez de medios y por otras razones, como la incomunicación que hay ciertamente en España entre los diferentes grupos filosóficos. Se nota un cierto retraimiento, un cierto hermetismo entre los grupos, de manera que una empresa colectiva, de diálogo, abierta, resulta bastante difícil.

D. ¿Qué nos puede decir en relación a las corrientes filosóficas actuales en España?

C.P. Convendría más que pensar en corrientes filosóficas, en el sentido rígido en que se pueda catalogar a un filósofo dentro de una tendencia determinada, de influencias que se han ejercido, sobre el pensamiento español de reacciones espontáneas que han ido apareciendo en él a lo largo de estos años. En este sentido, los primeros años después de la guerra civil, están dominados por la polémica entre la escolástica que se impone de una manera cerril, un tipo de escolástica muy hermética que se impone desde el poder y los restos de la escuela orteguiana, y la obra misma de Ortega que se continúa, porque Ortega se reincorpora después a Madrid. Este ambiente de polémica escolástica-orteguismo, realmente va quedando trascendido después. En las décadas siguientes aparece el movimiento de Filosofía de la Ciencia que se centró en torno de la revista *Teorema*, de la cual era director primero el lógico Miguel Sánchez Maza y luego yo. Eramos muy jóvenes e intentamos una renovación del pensamiento español y nuestro punto de referencia fue el pensamiento científico. No sería fácil intentar una clasificación de nuestro grupo pero podemos anotar que empezamos a discutir el positivismo lógico, Wittgenstein, etc. Por mi parte estaba en la línea de un racionalismo científico de tipo dialéctico. Miguel Sánchez Maza hacía sobre todo lógica formal; de modo que se podía hablar de filosofía de la ciencia más bien como referencia, como un pensamiento filosófico que quiere vincularse a la ciencia, que quiere comprometerse con el pensamiento científico para su propia renovación, para la discusión de los contenidos científicos desde el punto de vista de la filosofía. A partir de este momento se siguieron trayectorias muy distintas. Sería, también, interesante anotar la aparición de la influencia existencialista. Esta fue un poco fugaz; se dio en autores muy distintos. La tesis doctoral de Sacristán, por ejemplo, fue sobre Heidegger. Un fenómeno general de la época fue detenerse en Heidegger o en Sartre. Quizás éste último tuvo más incidencia, sobre todo en los círculos no filosóficos, en los literarios. En la década de los sesentas tendríamos que hablar de la reaparición del pensamiento marxista. El marxismo resurge como un estímulo del pensamiento español en la medida en que aparecen algunos autores que se declaran expresamente marxistas o circulan las ideas marxistas y se hacen debates en torno de ellas; es, por lo demás, copiosa la publicación de textos marxistas, como anteriormente lo anotábamos. En esta misma década hay que situar el surgimiento de la filosofía analítica. Se comentan las obras de sus principales representantes y se discuten

problemas de los lenguajes ordinarios, del lenguaje moral, y de las más variadas cuestiones propias de esta filosofía. También, en estos años, podemos hablar de una corriente de filosofía influida o referida a Nietzsche, ya como objeto de estudio o como inspiradora de un pensamiento profundamente crítico de todas las formas de alienación. Una filosofía, que no contiene alternativas positivas desde un punto de vista social y político y que pudiéramos llamar lúdica y que está representada por algunos de los filósofos más jóvenes. Dentro de este panorama no podemos olvidar el surgimiento de círculos eclesiásticos muy abiertos que en múltiples debates han pasado de Tailhard de Chardin al diálogo con el marxismo.

D. ¿Las tendencias anteriormente enumerados también influyen de igual forma a los filósofos jóvenes?

C.P. En general sí; en las convivencias de filósofos jóvenes, sin embargo, surge, además, una tendencia que podríamos llamar antropológica para aplicar el término de Laín Entralgo y Ross Carvallo. Es curioso observar que a la sombra de la escolástica se organizaron las convivencias de filósofos jóvenes, por iniciativa de algunos profesores de la Universidad de Madrid, pero fueron evolucionando rápidamente, desprendiéndose de su origen escolástico para dedicarse a planteamientos en torno de problemas analíticos, marxistas o anarquistas. En estas reuniones se tocaron temas como la ideología, la teoría y la praxis, la transmisión del saber filosófico, etc.

D. En relación al pensamiento de Ortega y Gasset, ¿sobrevive de alguna manera? ¿Cuál fue su función dentro del régimen franquista? ¿Podríamos decir que fue utilizado de alguna manera?

C.P. Ortega nunca fue utilizado por el régimen porque éste propiciaba una filosofía escolástica muy cerrada. Pero como el tema de las ideologías del franquismo es un tema bastante complejo e interesante de estudiar, habría que señalar que ciertos sectores franquistas eran más abiertos a la influencia de Ortega y algunos lo llegaron a considerar como un gran maestro. Sin embargo, el poder universitario y cultural del aparato educativo estuvo en manos de católicos muy conservadores que siempre mostraron su hostilidad hacia Ortega y Gasset. A Julián Marías, vale recordar, se le cerró el paso a la universidad española por sus tendencias orteguianas. De esta suerte la escuela de Ortega se convirtió en algo bastante marginado, aunque tuviera aceptación en otros ambientes, que por supuesto no eran opuestos al régimen. No sería justo hablar de Ortega como de un pensador utilizado por el régimen, sino que

tomando las cosas en su conjunto fue más bien un pensador atacado. Incluso se llegó a dar a la obra de Ortega un cierto carácter de izquierdismo que realmente no le corresponde. A partir de un análisis actual, yo diría hoy, que la obra de Ortega ha quedado muy atrás, lo cual no excluye que esta obra en algunos aspectos pueda seguir incidiendo, sobre todo en los que somos de generaciones más maduras. La filosofía de Ortega, es más bien objeto de estudio como el producto del pensamiento español en una época determinada que merece un análisis desde el punto de vista de nuestra sociología, de nuestra historia cultural, de nuestra historia en general. En este sentido si se escribe sobre Ortega se estudia y se discute el significado de su obra desde diferentes puntos de vista.

D. Otro de los pensadores que han tenido una valiosa influencia en España es Unamuno ¿qué nos puede decir acerca de esta influencia?

C.P. La obra de Unamuno fue un estímulo para muchos de nosotros en la época de la posguerra. Yo fui un entusiasta lector de sus trabajos en mis años juveniles, inclusive, más lector del último que de Ortega, y de hecho mi preocupación por Unamuno fue muy prolongada hasta cristalizar en el libro que publiqué en 1969 sobre su obra. También diríamos que lo interesante en el estudio de la obra de Unamuno es considerarla como un producto cultural que se forma en una época determinada y tiene significaciones complejas; se vincula, por ejemplo, a la polémica de la individualidad angustiada frente a la imagen científico-natural del mundo; o a la exploración del mundo de los instintos que podemos poner en relación con la obra de Freud. Otro aspecto en el cual hay interés por Unamuno se refiere a su primera obra, la del Unamuno socialista. Quizá Unamuno ha sido el pensador español más importante que se ha interesado por el marxismo y que lo ha conocido si bien en una etapa juvenil de su vida. Este es un fenómeno de interés que está siendo estudiado ya desde el libro de Rafael Pérez de la Ochesa, y que luego puede descubrirse en varios artículos de Unamuno en *El Socialista*. A partir de estos trabajos se ha reconstruido su personalidad como clave para atender el complejo de su obra. Yo diría que lo que más interesa, sin embargo, en el fenómeno de Unamuno y de Ortega, es el análisis de nuestra tradición cultural y sus obras como fuentes inspiradoras de nuestras propias elaboraciones.

D. ¿Qué papel jugaron Unamuno y Ortega en el existencialismo de los años cincuentas, al cual usted se refirió?

C.P. Yo diría que no hubo mayor influencia en España del existencialismo precisamente por la presencia de las obras de Unamuno y de Ortega. Ellas fueron la respuesta española paralela al existencialismo centro-europeo.

D. En cuanto a su trayectoria filosófica y proyectos personales, sabemos que usted ha tenido una evolución ¿qué nos podría decir acerca de ella?

C.P. En un principio me interesé por el análisis de los lenguajes científicos en un sentido formalista, y también, por el problema de la técnica y su relación con la ciencia. Además empalmé mi preocupación por el pensamiento español y mis lecturas de Unamuno con la ciencia y todos los problemas del hombre y del mundo técnico-científico. Después he ido sometiendo toda esta trayectoria a una reconsideración desde diversos puntos de vista, influidos por Marx, que es la etapa en la cual me encuentro y en la cual considero que he podido realizar una síntesis de una serie de conceptos antropológicos, basados en una antropología que tiene elementos biológicos y culturales y que se relacionan con una filosofía de la praxis que afirma la importancia del hombre individual y colectivo como sujeto de la historia y no simplemente como un sujeto arbitrario. Es un sujeto muy complejo que se mueve dentro de condicionamientos especiales. Actualmente estoy trabajando sobre la manipulación de la ciencia dentro de la sociedad capitalista, los mecanismos de ciencia y poder, cuyo examen son objeto de un libro que tengo a medio escribir. Cuando haya terminado este trabajo quiero retomar nuevamente los temas de filosofía de la ciencia, que nunca he abandonado del todo, ya que inclusive he dado muchos cursos en la universidad sobre estos tópicos, y además, cumplir el compromiso que tengo con Alianza Universitaria de elaborar una metodología, una filosofía de la ciencia, en la cual trataría de desarrollar este tipo de planteamientos, desde un enfoque distinto de los usuales en la filosofía de la ciencia actualmente vigente.

D. En relación a otro orden de preocupaciones, concretamente sobre la estructura de la universidad, tema sobre el cual usted ha escrito algunos trabajos, quisiéramos oír sus opiniones pues creemos que estamos ante la crisis de la universidad clásica; aquí en México se han manifestado una serie de síntomas de esta crisis y quisiéramos confrontar nuestro caso con el español. Entonces, ¿qué alternativas vería usted para la universidad española?

C.P. Yo creo que existen dos problemas: uno, el de la crisis general de la universidad de nuestro tiempo y otro, el de la universidad española en particular. En cuanto al primero, pienso que está determinado por la expansión creciente de la educación y que responde tanto a demandas sociales como a lo que podemos llamar, sin entrar en grandes discusiones, la revolución científico-técnica, o a las grandes transformaciones de nuestra época que requieren una mayor mano de obra de alta calificación. Esta expansión, pone automáticamente en cuestión la concepción clásica de la universidad, que no podemos olvidar que es una concepción minoritaria dentro de una sociedad de clases. Expansión que corresponde a la formación de una burguesía que simplemente se iba reproduciendo. La universidad en expansión entra en crisis con esta realidad y cada vez se siente más la injusticia hacia los sectores que quedan excluidos de los bienes superiores de la cultura. Otro mecanismo de la crisis de la universidad de nuestro tiempo es el que se refiere no ya a la expansión numérica de la enseñanza, sino a la dilatación de la enseñanza sobre la totalidad de la vida. Es absurdo considerar que el proceso de aprendizaje se clausura en los primeros años de la vida, cuando estamos en un mundo de innovación constante en que las posibilidades del aprendizaje del hombre no acaban hasta su muerte. De esta suerte, la idea de una universidad que no es un lugar de paso juvenil, sino un contacto permanente con la vida, es otro elemento de la crisis que obliga a reestructurar completamente a la universidad. Además, hay algo fundamental, la unión de la universidad con el trabajo productivo y en general con toda la vida de la comunidad. Es evidente que en general, nuestros sistemas educativos han sido sistemas aislados, cerrados, que han separado la universidad de la vida, e incluso, muchas veces, físicamente; toda la teoría del espacio educativo ha operado como un espacio represivo y aislante respecto de la vida social. A todo lo anterior le tendríamos que añadir el problema de las relaciones entre la universidad y los procesos tecnológicos pues se producen conocimientos que tienen cada vez más importancia desde el punto de vista del poder económico y militar. Entonces ya la universidad no es aquella realidad del siglo XIX en que la universidad se dedicaba a la teoría pura, sino que los poderes de nuestra época como el Pentágono o las grandes industrias, saben que la investigación científica es un elemento muy importante para la consecución de sus objetivos. Y si tenemos en cuenta que la investigación es cada día más cara, tienen que financiarla estos grupos que a la postre manipulan todo el aparato educativo. Estos poderes conservadores se preocupan por los resultados de la investigación en beneficio de sus propios intereses. Esto hace necesariamente conflictiva la esencia de la

universidad. En esta época de tecnología han perdido sentido las técnicas tradicionales de transmisión del saber; todavía estamos viviendo como en la Edad Media cuando los libros eran una realidad rara, y los estudiantes se reunían en torno de un profesor para comentar un texto. Ahora tenemos una posibilidad de adquisición de información no sólo a través de los libros, sino mediante medios audiovisuales, recursos múltiples, que hacen necesario replantear las formas adecuadas de relación profesor-alumno. Hoy se puede prescindir de informaciones del maestro, las que el alumno puede adquirir por sí mismo, y más bien se debe buscar una relación personal a nivel de discusión.

En cuanto a la universidad española en particular son múltiples los problemas. Hay que recordar que hemos vivido dentro de la represión ideológica, hecho que va siendo superado a medida que entramos en la etapa democrática. En cambio tenemos el problema de la crisis económica y aunque ha habido un crecimiento de la renta per capita, no se han desarrollado suficientemente las fuerzas productivas y como consecuencia, la investigación no está financiada, y el aparato educacional es muy pobre. Todo esto hace que se plantee un problema de crisis de trabajo y que nos veamos obligados a volver a estudiar la relación entre la universidad y la estructura económica en términos realistas. La universidad se convierte así en una denuncia contra un sistema económico que sigue siendo fuertemente dependiente en su crecimiento de la investigación y la tecnología exterior. Aparte de estos problemas se plantea el de la democratización de la universidad. Esta es una exigencia que corresponde a una larga tradición de lucha desde los años de la dictadura y que ha madurado en propuestas múltiples tanto del movimiento de los numerarios como el de los estudiantes, o de las aportaciones que hemos hecho algunos catedráticos con nuestros escritos y actividades. Es el caso del libro de reciente aparición, *Hacia una nueva universidad*. El objetivo primario que nos proponemos es conseguir que la universidad sea realmente autónoma y gobernada representativamente. Esta representatividad no debe considerarse solamente desde el punto de vista interior, sino de una manera más ambiciosa, para que participen las fuerzas sociales que rodean a la universidad. Entendemos que en la universidad deben estar representadas las centrales obreras, los colegios profesionales, etc., para que cada universidad dibuje una política de educación e investigación a tono con las exigencias sociales más adecuadas de cada momento.

D. ¿Cuál sería esa forma de representación de esas fuerzas sociales en el interior de la universidad?

CP. Nosotros tenemos actualmente según la ley general de educación unos patronatos. Estos patronatos tal y como están hoy día no tienen una representatividad democrática y social; realmente están formados por figuras vinculadas al poder, a las diferentes formas de oligarquía económica y política. Se trata, entonces, de sustituir esos patronatos por otros en los que estuvieran representadas las verdaderas fuerzas sociales que acabo de indicar. La manera de estructurar la relación de estos patronatos con las juntas de gobierno sería un problema técnico que resolvería los estatutos de cada universidad.

D. Otro problema que ha puesto en crisis la estructura clásica de la Universidad dividida en Facultades es el de la interdisciplina ¿cuáles serían las vías para lograrlo y qué modificaciones son necesarias en el plano estructural?

CP. Creo que una manera de conseguir el desarrollo de la interdisciplinariedad sería potenciar los Departamentos como unidades básicas y romper la estructura de Facultades. Los alumnos podrían elaborar su curriculum, escogiendo un Departamento como centro pero haciendo estudios paralelos en otros departamentos. Así, los estudiantes podrían atender sus propias preferencias y no tendrían porqué coincidir con las formaciones académicas tradicionales. Este curriculum podría ser prolongado a lo largo de muchos años para obtener una serie de titulaciones, de reentrenamientos, de complementos de su carrera, sustituyendo los títulos rígidos por certificados parciales. Desde el punto de vista de la organización interior pienso también que los Departamentos deberían tener una estructura sumamente abierta. Por ejemplo, en el de Filosofía, debe haber científicos de la naturaleza o de las ciencias sociales que colaboren entre sí para programar actividades comunes.

D. ¿Quisiéramos preguntarle sobre el nivel académico de la universidad española comparada con otros medios?

CP. Creo que las comparaciones son sumamente difíciles. No se puede hablar de la universidad española en general porque los niveles son muy distintos de una universidad a otra. Tampoco se puede hablar de una manera sustantiva ya que hasta ahora nuestras universidades no tenían personalidad propia, carecían de autonomía. Sin embargo, hubo hechos coyunturales en que, por ejemplo, en un momento determinado, una facultad ha visto coincidir un grupo de profesores deseosos de trabajar, bien preparados científicamente, y esta facultad toma cierto auge. No obstante lo anterior, pienso que

desde el punto de vista del rendimiento académico nos encontramos con la irracionalidad del planteamiento de la tarea del profesor universitario, y además, con la penuria de los medios económicos que se nos suministran. Este problema es más sensible en el terreno de las ciencias experimentales. En filosofía, por su parte, si los medios no son tan necesarios y costosos, de alguna manera se pueden suplir, pero el problema de la irracionalidad es enorme porque el profesorado está sobrecargado de horas de clase; de clases teóricas porque los seminarios no tienen un reconocimiento oficial y además, tampoco se computa la investigación; hay, por lo demás, un exceso de labores burocráticas que muchas veces no están acompañadas por la infraestructura adecuada. El profesorado está dando rendimientos pero los está dando por encima de las posibilidades objetivas a base de entusiasmo y buena preparación, pero no se le puede exigir indefinidamente una vida tan sacrificada.

D. ¿Qué incidencia tiene la universidad en el proceso político español, especialmente frente a la democratización a partir de la terminación de la dictadura?

CP. Creo que ha tenido realmente incidencia en el proceso político porque esta crisis permanente de la universidad ha sido uno de los elementos inquietantes del franquismo durante mucho tiempo, hasta tal punto que de una manera exagerada, en los círculos políticos oficiales, se ha pensado que la universidad era el gran problema. Pero en verdad esta era una perspectiva determinada por el carácter burgués de nuestra universidad. En efecto ocurría, para decir las cosas de una manera anecdótica, que el padre de familia se encontraba con los problemas de la universidad presentes en su propia casa a través de sus hijos. Sin embargo, creo, que pese a la importancia de la universidad, el factor principal ha sido el enfrentamiento del movimiento obrero con el franquismo.

D. Quisiéramos saber su opinión acerca de la filosofía en México.

CP. Mi capacidad para pronunciar un juicio sobre la materia es muy limitada. He estado unos días en el II Coloquio de Filosofía en Monterrey y he trabado conocimiento con unas cuantas personas, hechos que no me permiten formarme una idea suficiente, como me ocurrió, igualmente, en el Congreso Internacional de Filosofía en 1963, pero tengo la impresión de que ahora hay mucha más vivacidad filosófica en México. Me parece, además, que la gente va hacia la filosofía con un mundo de problemas muy reales y con

una voluntad intensa de comunicarse. Además, he podido comprobar que en tanto que existe una fuerte represión del pensamiento en otras zonas de América, este factor ha hecho confluír aquí a intelectuales de orígenes distintos, de formaciones variadas, que han convertido a México en un centro de revitalización filosófica que puede tener un porvenir importante.

D. Para terminar, quisieramos preguntarle sobre un tópicó muy de moda en la actualidad y que es el *Eurocomunismo*.

CP. Nos interesa mucho en la España actual el problema del eurocomunismo. Esta pregunta está vinculada a la figura de Santiago Carrillo y a su libro de reciente publicación *El eurocomunismo y el estado*. Pero el eurocomunismo realmente es el producto del debate seguido en el partido comunista y de la búsqueda de una línea correcta para el planteamiento del problema del movimiento comunista en la España de hoy. Es algo que se encuentra asumido, creo, por la totalidad del Partido Comunista en nuestro país. Lo característico de este movimiento es el afirmar la posibilidad de llegar a una transformación socialista de la sociedad, a una revolución socialista, por la vía democrática y no por la vía de la violencia como nos puede dejar la imagen de la toma del Palacio de Invierno. Desde el punto de vista eurocomunista creo que debemos analizar el concepto de democracia entendida de una manera profunda y no en un sentido puramente formal. Los conceptos de democracia y socialismo tienen una clara vinculación. Si la democracia es el poder del pueblo es evidente que este poder no se puede ejercer más que en la medida que ese pueblo tenga la propiedad y el control de los medios de producción. Por otra parte ocurre que si el socialismo no es verdaderamente democrático, tiende a degenerar en un capitalismo de estado en el cual el pueblo puede quedar tan alienado y tan separado del poder como en un régimen capitalista. Creo que no se ha cumplido el verdadero ideal de la revolución socialista, y la cuestión se debe plantear en torno de si es posible conseguir la unión de los conceptos de democracia y socialismo. Esto supone la unión de una doble vía. Por una parte se trata de apurar al máximo los mecanismos de tipo parlamentario consiguiendo el funcionamiento de un parlamentarismo correcto, que no esté manipulado, que no esté dominado por los medios de información y consiguiendo una ampliación del derecho al voto en todas las zonas de la sociedad española. Pero esto no es más que la mitad de la realidad, es una de las alas con las cuales tiene que volar nuestra estrategia. La otra es la constitución de una verdadera democracia de base con la participación de todos los secto-

res, una democracia de base, incluso de carácter asambleario, para conseguir que la producción y la educación sean aparatos gestionados por todos los individuos. La vida ciudadana debe caminar a través de los movimientos de vecinos, de manera que todas las personas se sientan participantes del poder y no sólo por el hecho de depositar una papeleta en las urnas periódicamente, sino con su participación, por lo demás, en un partido para contribuir al desarrollo de una determinada línea política. Deben aportar sus ideas a esta línea política; los estudiantes a los problemas que más directamente los afectan, tales como el curriculum o los métodos de enseñanza; los vecinos, a la política que se está siguiendo en el orden urbanístico y municipal; y los obreros, a las grandes decisiones de la fábrica y del trabajo. Todo esto supone no solamente el desarrollo de un principio democrático justo, sino la iniciación de una dinámica que desarrolle la personalidad de los ciudadanos y los haga sentir integrados a la realización del poder. Así será más difícil hacer retroceder las conquistas democráticas porque la gente se sentirá viviendo la democracia a lo largo de todas las horas de su vida. Problema fundamental, en este orden de ideas, será la neutralización de los aparatos de los cuales se valen las clases dominantes para mantener su poder. Estos aparatos son de dos tipos. Uno, el de la violencia sutil que consiste en el manejo de la información, el control de la prensa y la televisión, todas orientadas unilateralmente. Esta violencia ejercida desde los medios de comunicación ha conseguido desinformar a las gentes e informarlas unilateralmente, educándolas en un sentido de sumisión o desesperación. El otro tipo de violencia, que es aún más compleja, es la que ejerce el ejército. Para contrarrestarla habrá que conseguir que tanto los cuerpos militares como las fuerzas de orden público sean conscientes de que su razón de ser, de que los ideales en que se les educa, están dirigidos tanto a la defensa del orden, como de los valores nacionales y que su misión está profundamente unida a los intereses de las clases populares y no a los de las oligarquías. Esto supone el desarrollo de toda una política militar y de comunicación con las fuerzas del orden público. En España ya se ha avanzado en este sentido y se puede esperar que el ejército respete y refrende las decisiones populares.

D. Todo este ideal ¿no tiene elementos utópicos sobre todo si se toma en cuenta la dolorosa experiencia chilena?

CP. He hablado de tendencias o de líneas de acción, lo cual no excluye que estas acciones no vayan a engendrar multitud de problemas, incluso que generen situaciones de violencia, para las cuales el eurocomunismo debe estar preparado. Recordemos la experiencia

de Allende. No se trata de excluir una apreciación justa de la realidad y presentar una visión idílica, porque el capitalismo no se dejará destronar de una manera fácil. Lo que sí queremos es que nuestra violencia esté cargada de razón en todo momento y sea respuesta a otros tipos de violencia.

POLEMICA

PSICOANALISIS Y MARXISMO

Crítica al artículo "Apuntes polémicos sobre el psicoanálisis"

Alberto Sladogna Ceiman

"Los caminos que conducen al infierno se encuentran cubiertos de buenas intenciones..."

Recientemente en la revista *Dialéctica* número 2, de abril de 1977, fueron publicados unos *Apuntes sobre el psicoanálisis*, con el propósito subsiguiente de contribuir a "*la construcción de una psicología científica*".

El autor parte de un supuesto muy importante: el marxismo no ha prestado suficiente atención a los postulados de la psicología, especialmente a los desarrollos teórico-científicos de Sigmund Freud, creador de la doctrina psicoanalítica.

Con esta afirmación se introduce la primera duda: ¿a qué marxismo se está refiriendo? Pues en la actualidad podemos diferenciar con facilidad varias corrientes dentro de ese pensamiento revolucionario.

Por esto creemos poco conveniente utilizar una afirmación tan genérica para tratar las relaciones del marxismo y la psicología.

Veamos algunos ejemplos. Para la corriente oficial del pensamiento marxista en la Unión Soviética el problema se encuentra resuelto, pues para estos pensadores la teoría marxista a nivel de la problemática psicológica se encuentra representada por las concepciones del neurólogo Ivan P. Pavlov, quien ha posibilitado mediante sus estudios el desarrollo de la corriente reflexológica.

Junto con ello encontramos las ideas esbozadas en otros marcos conceptuales de autores como Erich Fromm, Marcuse y otros pensadores, que han enfocado las relaciones del marxismo con la psicología. Por supuesto esta lista no es exhaustiva.

Durante la última década se comenzó a desarrollar en el viejo continente una corriente de pensamiento marxista y psicoanalítico que inició la reflexión sobre la relación entre ambos.

Es así como en la actualidad, dentro del campo de la reflexión marxista, hallamos diversos representantes que enfocan el problema desde muy diversos ángulos, incluso muchos de ellos contradictorios entre sí. Y esto tomando en cuenta solamente las diferencias que surgen a partir de las diversas interpretaciones marxistas, que sostienen los autores.

El problema se complica aún más cuando de lo que se trata es de aclarar el objeto de estudio: *la psicología*.

Este problema a mi parecer no se encuentra resuelto en el artículo de referencia, incluso entiendo que éste es un problema de arrastre, pues otro tanto ocurre en el libro *Sociedad, salud y enfermedad mental* (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras, UAP, 1976), del cual la nota de *Dialéctica* es un apéndice.

Esta laguna es doble, dado que encontramos lagunas en cuanto a la concepción marxista e indefinición en cuanto al objeto llamado psicología, por lo cual puede quedar seriamente invalidado el intento de construir *una psicología científica*.

Este hecho es notorio cuando el autor dice en su nota "*lo fundamental es la construcción de una psicología de carácter científico (sic), y no —como falsamente se ha planteado— que tal científicidad sólo puede radicar en una determinada teoría*".

Parece que el autor prefiere hablar de la psicología en general, al igual que del marxismo, para evitar definiciones. Pero ya Lenin alertaba sobre los peligros del eclecticismo; refiriéndose al mismo tema Sigmund Freud decía que "quien comienza cediendo en las palabras termina cediendo en los hechos".

A mi entender cabe en primer lugar ubicar cuál es el campo de reflexión, acotarlo y precisarlo, y luego ver cuál es la concepción científica que puede dar cuenta del objeto que ocupa el mencionado espacio.

En este sentido es necesario, respetando por lo menos el orden de los acontecimientos, indicar que dentro de ese magma extraño llamado *psicología*, se produce a partir de la producción teórico-práctica de Sigmund Freud, un corte.

Corte en un doble sentido, por un lado Freud se distancia de sus anteriores predecesores, en cuanto se preocupa de una nueva problemática. La problemática del inconsciente.

Y en ese mismo acto, necesita arrojar por la borda los elementos conceptuales precedentes, e incluso su formación como neurofisiólogo. A partir de allí, se puede hablar de un antes y un después dentro de la psicología.

Quedó superado el momento en que coexistían bajo una misma denominación una cierta filosofía sobre los avatares del espíritu, junto a la intención positivista de explicar lo psíquico exclusivamente con los nuevos elementos aportados por la neuroanatomía.

Pero el sacrilegio freudiano era aún mayor, no sólo desistía de las cargas ideológicas que le precedieron, sino que tuvo la osadía de ampliar el campo dentro del cual su objeto de estudio podía ser analizado. El chiste, el lapsus, los olvidos, adquirían el *status* de privilegio, mediante el cual las significaciones profundas del psiquismo humano se revelaban.

En efecto, si quisiéramos encontrar algún antecedente de la antipsiquiatría deberíamos recurrir a la obra freudiana, gran parte de sus observaciones son extraídas de la vida de los sujetos llamados "normales". Se trataba de ver las raíces de lo psíquico, de lo patológico inclusive, no en el entorno de las paredes del hospicio, sino que ahora la descubríamos en cada uno de los miembros de este mundo.

No casualmente su primera obra de importancia, catalogada por algunos estudiosos del psicoanálisis como el acta de fundación del mismo, ha sido *La interpretación de los sueños* (1899).

Lo que aquí interesa señalar es que los sueños son productos presentes en la vida de cualquier sujeto humano, paradójicamente en las psicosis podemos señalar su ausencia y/o remplazo por el delirio o la alucinación.

Es en esta misma obra, sobre todo en su capítulo VII, junto a *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente* (1912); *Lo inconsciente* (1915) (ambas publicadas en el tomo

II, edición castellana de las obras completas de S. Freud), se constituyen los elementos principales de la primera concepción del aparato psíquico en el psicoanálisis; posteriormente, hacia 1923, hará su aparición el *Yo y el Ello*, obra donde se esboza una segunda idea del mismo, pero como bien aclara su autor en el inicio de la misma, ésta no puede comprenderse desarticulada de la primera.

En la segunda de las obras mencionadas, dice Freud refiriéndose al problema de la distinción entre consciente e inconsciente:

“Llamaremos, pues ‘consciente’ a la representación que se halla en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción, y éste será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión discutida. En cambio, denominaremos ‘inconsciente’ a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucedía en la memoria...” (Sigmund Freud, *op. cit.*, 1912, *Obras completas*, tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, tercera edición, 1974.

Luego Freud nos describe el experimento hipnótico, mediante el cual no sólo demuestra la existencia de representaciones inconscientes, sino que estas mismas (las representaciones) se hallan dotadas de cierta eficacia. Y su carácter eficaz no las inscribe en el campo de lo consciente, pues la orden del médico en el experimento hipnótico queda inconsciente para el sujeto que la ejecuta.

“Sin embargo, esta última idea (*la orden del médico*) no es acogida en la conciencia, como sucede con la idea del acto de ella derivada, sino que permanece inconsciente, siendo así, a un mismo tiempo, *eficaz e inconsciente...*” (*Op. cit.*, página 1698).

Este es un problema fundamental, para todo intento de abordar las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis. A partir de la postura que se tenga frente al objeto de estudio del psicoanálisis, el inconsciente, se irán deslindando los campos, este deslinde se encuentra ausente dentro del cuerpo de la nota.

A esta cuestión una de las interpretaciones del marxismo, la realizada por la Academia de Ciencias de la URSS, responde diciendo simplemente que se trata de una patraña originada

por las concepciones idealistas de un médico burgués, llamado Sigmund Freud.

Otras posturas surgidas también dentro del campo marxista aceptan la evidencia del psiquismo inconsciente, pero luego se dedican a podar todas las consecuencias que tal reconocimiento impone. Una demostración la encontramos en las frases de E. Guinsberg, cuando se refiere a ciertas *críticas marxistas al psicoanálisis*:

“Lo fundamental de las críticas ‘marxistas’ al psicoanálisis es conocido: se señala su ideología burguesa, el intento de comprensión del hombre y su mundo sobre bases exclusivamente sexuales, el intento lo mismo respecto al inconsciente desvalorizando la importancia de lo consciente, quiere comprender los fenómenos sociales partiendo del conocimiento psicológico, plantear una terapia que devino en francamente elitista.” (*Dialéctica*, número 2, página 70).

Guinsberg no realiza, en ningún momento de su artículo, la diferenciación entre las observaciones críticas que comparte y las que no. Aun cuando señala discrepancias a la postre termina avalando a las mismas.

Por su importancia merece detenerse en el tema. Comenzaré por la acusación de querer comprender al mundo “*sobre bases exclusivamente sexuales*”, impugnación tan antigua como la ciencia psicoanalítica misma, caballo de troya de la Sociedad Médica Vienesa contra los postulados freudianos hacia principios de siglo.

El tópico de la sexualidad debe ser sometido a un tratamiento especial para determinar y definir su papel dentro de las articulaciones fundamentales de la teoría psicoanalítica. El tema nos obliga a dar un rodeo por algunas de las posturas freudianas al respecto.

Si bien el tema se encuentra presente a lo largo de la obra, un lugar de escándalo en la materia lo constituyeron, al momento de su aparición hacia los años de 1905, sus *Tres ensayos sobre una teoría sexual*.

En el prólogo para la edición de 1920, decía su autor:

“Luego, es menester recordar que gran parte del contenido de este trabajo —la acentuación de la importancia de la vida sexual para todas las actividades humanas y la ampliación del concepto de sexualidad aquí intenta-

da— ha suscitado siempre las más enconadas resistencias contra el psicoanálisis” (*Op. cit.*, Tomo II, página 1171).

Aquí conviene aclarar que las traducciones castellanas de la obra freudiana colaboran en la difusión de un error, al no distinguir entre los términos alemanes *instink* y *trieb*, traduciendo a ambos por instinto adicionando una rémora más a cierto biologismo presente en los textos teóricos del psicoanálisis.

Al comienzo de su ensayo Freud nos propone la creación de un concepto que, así como el hambre dentro del vocabulario popular designa al instinto de nutrición o autoconservación, realice igual labor respecto de lo sexual, proponiendo el término *libido*.

Luego divide al trabajo en tres exposiciones: 1) Las aberraciones sexuales; 2) La sexualidad infantil; 3) La metamorfosis de la pubertad. Freud polemiza durante el transcurso de su libro, por un lado con la concepción popular de la sexualidad y por el otro con los intentos de explicación biológicos del mismo fenómeno. Ambas posiciones comparten una idea, la sexualidad se halla gobernada por un plan instintivo natural de la especie humana: “Y Dios los creó hombre y mujer”.

La concepción desarrollada en los ensayos pertenece dentro del marco de la teoría psicoanalítica a la primera dualidad pulsional: pulsión sexual vs. instinto de autoconservación; modificadas posteriormente en: libido del yo vs. libido objetal; para concluir en *Más allá del principio del placer* (1920) con la aparición de la dualidad entre las pulsiones de vida —Eros— y pulsiones de muerte —Thanatos.

En *Tres ensayos* se analizan primeramente las perversiones, manifestaciones de la sexualidad donde la pulsión encuentra su satisfacción de manera *polimorfa* en cuanto al objeto y a su fin (homosexualidad; fetichismo; voyeurismo; exhibicionismo; zoofilia; pайдofilia; etc.).

Aquí queda claro que lo innato de existir no se encuentra presente tanto en la identidad como en el objeto de la sexualidad humana. Nada dice en cuanto a la predeterminación biológica de la identidad sexual, masculino-femenino, pues pese a las diferencias anatómicas, esta identidad es una adquisición producto de la historia individual de los sujetos.

Historia donde en definitiva se juega el proceso de hominización de eso que previamente no es nada. Historia donde las identificaciones, el complejo de Edipo y la castración, res-

pondiendo a la Ley fundamental de la cultura: la prohibición del incesto, otorgarán un lugar al sujeto en cuestión.

Freud comienza ese primer escrito con una observación:

“La experiencia científica nos muestra que tanto respecto al objeto como al fin existen múltiples desviaciones y que es necesaria una penetrante investigación para establecer las relaciones que dichas anomalías guardan con *lo considerado normal*...” (Op. cit., Tomo II, página 1172).

Dicho como al pasar: *lo considerado normal*. He aquí una de las heridas narcisistas que el psicoanálisis infligió al sujeto humano, lo perverso acompaña también a la *normalidad*. Comenzaba a caerse el velo mítico que separaba lo sano de lo enfermo, extraña ausencia en la nota publicada en *Dialéctica* número 2.

También es importante destacar el planteo freudiano sobre el surgimiento de la sexualidad que una cierta lectura de sus textos posibilita despejando nuevas posibilidades para reflexionar sobre los órdenes biológicos y psíquicos.

Jean Laplanche en *Vida y muerte en psicoanálisis*, dice: “Ahora bien, lo decisivo simultáneamente con la satisfacción de esta función nutricia comienza a aparecer un proceso sexual. Paralela a la alimentación se produce una excitación de los labios y la lengua por el pezón y el fluir de la leche. Esta excitación está en un principio modelada siguiendo la función, al punto que al comienzo apenas es posible captar alguna diferencia...” (Op. cit., Editorial Amorrortu, Argentina, 1973, página 28).

Quizás sea conveniente agregar que la diferencia apenas perceptible, se le posibilita al infante por la presencia de un otro —su madre real o sustituta— quien mediante la mirada y su actitud va introduciendo el código de las significaciones (en un principio lo placentero y lo displacentero, ligado a su presencia o ausencia como una primera diferencia significativa).

Este es uno de los planteos posibles dentro del texto freudiano; resulta sospechoso el esfuerzo de E. Guinsberg de forzar las notas biológicas en la doctrina psicoanalítica, cuando éstas se presentaron siempre para ella misma como un impedimento para su desarrollo, ¿a qué materialismo ingenuo pretende de tal manera seducir? Sus esfuerzos parecen ser bastante exagerados, llevándolo a plantear en un momento la

UAM-I COORD SERV. DOC.
BIBLIOTECA

existencia de una posible continuidad entre la obra de S. Freud e I. Paulov.

Conviene hacer una aclaración informativa: la problemática surgida de la relación biología-psicoanálisis, es objeto de un profuso debate dentro del campo psicoanalítico y no se halla ni mucho menos agotada.

En el transcurso de los *Tres ensayos*, hace su aparición el concepto de *sublimación*; aquí la pulsión sexual aparece apartada de sus fines y es utilizada para cubrir libidinalmente diversas actividades humanas.

El psicoanálisis encuentra allí un elemento más con el cual comprender ciertas actividades desarrolladas por los sujetos humanos, dado que cada uno de ellos obtiene un monto de placer al realizar cualquiera de ellas. Mas también es claro que esto es un elemento más, de suma importancia para entender la problemática de "un hombre y su mundo" de relaciones. Esto es no un cierre unívoco y determinista de la condición humana, sino por el contrario un aporte a la sobre-determinación del sujeto.

Lamentablemente, Guinsberg no creyó conveniente en su nota poner en descubierto cuál era el blanco de su crítica. ¿Eran las ideas de Freud? ¿Se trata de algún postulado de la teoría? ¿Serán las ideas de algún psicoanalista?

Tomaré la tercera crítica, referida a la desvalorización de la conciencia, y consiguientemente la sobrevalorización psicoanalítica del inconsciente. Voy a permitirme una inversión, comenzaré por la sobrevalorización del inconsciente.

En efecto, para la teoría psicoanalítica fundada en torno del estudio de un objeto: lo inconsciente; poseedora de un método: la asociación libre, existe un determinismo psíquico inconsciente.

En este sentido podemos establecer una cierta analogía con el marxismo, en él, *lo económico es determinante en última instancia*. ¿Qué ocurriría con la expresión del pensamiento revolucionario de la clase obrera si le suprimimos esta determinación?

Seguramente en primer lugar dejaría de ser la expresión del pensamiento proletario, otro tanto ocurre con el psicoanálisis si le suprimimos la determinación inconsciente, perdería el objeto de su constitución como ciencia de esas mismas determinaciones.

Temo que nuevamente la crítica erró el blanco, pues la misma encuentra sólo una lógica cuando la pensamos desde las relaciones que se establecen entre las clases y su concien-

cia de clase, la conciencia de clase y la visión del mundo que la acompaña; pero, parafraseando a Guinsberg, me atrevo a afirmar que S. Freud no pudo dedicarse a esa problemática por estar enfrascado en resolver preguntas de otro orden. Sin embargo no puedo dejar de señalar que este tema tampoco encuentra una solución de parte de la reflexión marxista, que aún no tiene resuelta su idea al respecto.

Igualmente su error nos brinda un pretexto para mencionar al pasar un posible camino para pensar las relaciones del marxismo y el psicoanálisis.

La existencia del inconsciente y su constitución abre una nueva dimensión para trabajar los problemas de la ideología. Dice al respecto Louis Althusser:

“Después de Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el ‘centro’ de la historia... Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrada sobre el ‘yo’, la ‘conciencia’ o la ‘existencia’... que el sujeto humano está descentrado...” (Freud y Lacan, Louis Althusser en *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Argentina, 1971, página 79).

Y luego en el mismo artículo concluye:

“De este modo, como se habrá advertido, se nos abre sin duda una de las vías por las que un día llegaremos quizás a una mejor comprensión de esa *estructura del desconocimiento*, que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología” (*Op. cit.*, página 80).

Pasemos a otro elemento de la crítica, “la ideología burguesa”, fantasma que recorre el artículo de marras. En la página 83 vuelve a reaparecer: “El Yo freudiano tiene una connotación individualista —prototípica de su autor y su ideología...”

Aquí ya la tergiversación del pensamiento freudiano es grave; primeramente el autor se olvida de un concepto importante en psicoanálisis: *la identificación*. Mediante este concepto el psicoanálisis, explica la incorporación de las figuras parentales, la constitución del Ideal del Yo; el Yo ideal; el Super Yo, e incluso la introyección de las normas culturales.

Introducción al Narcisismo; El Yo y el Ello; Psicología de

las masas y análisis del Yo; son algunas de las obras freudianas donde el autor debió advertir la importancia del otro en la constitución no sólo del Yo, sino del sujeto en cuestión.

A la tergiversación teórica, se le une la incomprensión política. Si se trata de una ideología burguesa y por ende reaccionaria, cómo explicar la quema de sus textos junto a los de Marx, Mao, Lenin y otros revolucionarios. Si sus concepciones ensalsan el valor prototípico de la sociedad capitalista, cómo explicar que por suerte para el psicoanálisis —al igual que el marxismo— sus postulados se encuentran ausentes de todo sistema de enseñanza, aparato fundamental para la producción, reproducción y distribución de la ideología dominante.

Retomemos nuevamente los planteos de L. Althusser quien recuerda a los marxistas franceses cuando en 1948 calificaron el psicoanálisis de “ideología reaccionaria”:

“Pero ahora podemos decir que, a su manera, esos mismos marxistas fueron directa o indirectamente, las primeras víctimas de la ideología que denunciaban, ya que la confundieron con el descubrimiento revolucionario de Freud... (*Op. cit.*, página 55).

Resultante realmente de un carácter premonitorio algunas palabras de S. Freud respecto del tratamiento que su teoría recibiría de la sociedad:

“...la sociedad no habrá de apresurarse a concedernos autoridad. Tiene que oponernos resistencias, pues la sometemos a nuestra crítica y la acusamos de tener gran parte de responsabilidad en la causación de las neurosis... la sociedad no puede pagarnos con simpatía la revelación de sus daños y de sus imperfecciones, y nos acusa de socavar los ideales, porque destruimos algunas ilusiones...” (*El porvenir de la terapia analítica en psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*, Alianza Editorial, Madrid, 2a. edición, 1974, página 113).

Volvamos sobre las críticas propuestas a la concepción psicoanalítica. El fantasma de la ideología burguesa reaparece en el artículo de E. Guinsberg, esta vez acompañado de las expresiones de un miembro del Círculo de Psicología Profunda de Viena, Igor Caruso. La aparición tiene su origen en el YO freudiano que al decir del artículo no comprende, por falencias de Freud, al *nosotros*, a los *otros* en general.

Aquí hay nuevamente la repetición de una omisión anterior —nos referimos al problema de las identificaciones— con un agregado: se confunde al Yo del aparato psíquico freudiano, descrito principalmente en una obra de 1923, *El Yo y el Ello*, con una concepción fenoménica del mismo.

Páginas más adelante el artículo en cuestión trata un aspecto de importancia no sólo para el psicoanálisis, sino para un conjunto extenso de las llamadas ciencias sociales como es: *la familia*.

Dice el escrito:

“La mayoría de estas escuelas —incluyendo la psicoanalítica ortodoxa (*sic*) como la ‘culturalista’ —ven sólo el marco de relaciones emocionales establecido por el niño desde su nacimiento (e incluso antes) no percibiendo acabadamente que junto a esto la familia también actúa como transmisora ideológica de la sociedad en general y de su clase social en particular...” (página 84).

Coincido con el autor en señalar el carácter de transmisor y reproductor de la ideología que como aparato tiene la estructura familiar, mas no creo prudente velar un aporte psicoanalítico al respecto.

El aporte al cual me refiero no es otro que el Complejo de Edipo y el Complejo de Castración, estructuras que posibilitan entender la constitución de la subjetividad y por ende facilitar la transmisión y reproducción de la ideología en el seno de la familia.

Pero lo que resulta extraño y de difícil entronque con lo anterior es una afirmación realizada sin mucha fundamentación, páginas después:

“Igualmente es real que desde una postura marxista esta vinculación (*marxismo y psicoanálisis*) debe reevaluarse e hipotéticamente reformularse como cualquier otra, sin olvidar... que las observaciones freudianas han sido influenciadas por el marco social de su pertenencia, habiendo sólo observado y analizado a personas exclusivamente de clase burguesa, no conociendo formas de vida y formaciones psicológicas de clases populares. En éstas lo básico de la escuela analítica se mantiene pero con modificaciones que pueden alterar los principios que Freud generaliza proyectando al hombre —como si fuera una esencia— lo observado en determinado ámbito social...” (página 86).

Vayamos por parte. La cita hace referencia a diversos problemas. Primero, contiene una afirmación apodíctica: "es real... desde una postura marxista esta vinculación debe revaluarse e hipotéticamente reformularse..." ¿Qué cosa revaluarse o reformularse? ¿La vinculación del marxismo con el psicoanálisis? ¿La teoría psicoanalítica?

Por las frases siguientes podemos pensar la revaluación o reformulación de la teoría psicoanalítica. Probemos, con un ejemplo; pensemos el problema en términos de reformular el complejo de Edipo de la teoría freudiana. Siguiendo a Hugo Bleichmar, en su libro *Introducción al estudio de las perversiones* —el Edipo en Freud y Lacan— (Helguero Editores, Argentina, 1976, capítulo I). Podemos localizar los diversos desarrollos del complejo edípico en la obra freudiana.

En ella podemos detectar tres momentos: a) En el apartado *Muertes de los seres queridos*,* donde la situación es descrita desde la subjetividad del niño, junto a una sexualidad biológicamente determinada; b) En *Psicología de las masas y análisis del Yo* y *El Yo y el Ello*, en esta formulación, la sexualidad es algo que se debe asumir, no hay determinismo biológico, además el Edipo posibilita las identificaciones, es constituyente del Super Yo; aquí el complejo toma el carácter estructurante, hace además su aparición la ambivalencia hacia las figuras parentales; c) El tercer y último momento, que se inicia en *La organización genital infantil* y concluye con el artículo de 1931 *La sexualidad femenina*, donde se diferencian el Edipo para el hombre y la mujer, amén en que la castración en este desarrollo se convierte en el centro del complejo, podemos agregar también el artículo sobre *Lo siniestro*.

Ubicado el objeto de la revaluación o reformulación quedan dos preguntas flotando. ¿Cuál de los tres momentos será revaluado? ¿Desde qué nueva perspectiva científica será orientada la reformulación? Al parecer el autor sólo menciona al marxismo en general.

A renglón seguido continúan los anatemas contra el psicoanálisis: "Las observaciones freudianas han sido influenciadas por el marco social de su pertenencia". Afirmación un tanto genérica, que sin ser acotada se transforma en mecanismo quizás audaz para la polémica pero poco claro en cuanto a los contenidos. Pues ¿qué significa estar influenciado por su marco social de referencia? ¿Acaso ha descubierto Guinsberg a

* Perteneciente a *La interpretación de los sueños*.

alguien que haya podido escapar de esa influencia? Se olvida el autor los desaciertos cometidos por esos mismos motivos por Carlos Marx en sus apreciaciones sobre la colonización inglesa en la India.

Es lamentable que el autor tenga que apelar a tales armas, pues la obra freudiana, para quien realmente se encuentre interesado en proseguir la investigación abierta por su creador, da una brillante oportunidad para realizar un trabajo epistemológico que posibilite señalar los baches ideológicos o las preguntas sin respuesta que en ella se encuentran. Un ejemplo de tal obra, es el esfuerzo desarrollado por un conjunto de estudiosos psicoanalíticos, encabezados por el doctor J. Lacan, mención ausente e "imperdonable" en el artículo de marras.

Luego se incorporan mayores confusiones. "...En éstas lo básico de la escuela analítica se mantiene pero con modificaciones que pueden alterar los principios que Freud generaliza..." Esto es un verdadero galimatías; lo "básico se mantiene" más hay "modificaciones" que pueden alterar los "principios". ¿Dónde está lo básico?, ¿cuáles son los principios que se modifican? Además, ¿qué significa todo esto referido a la estructura familiar de las clases populares?

El hecho más lamentable en este artículo es, a mi entender, no tanto las posiciones, a mi juicio erróneas, sustentadas por el autor, sino más bien la reiteración de un estilo común a una cierta interpretación dogmática de los postulados de Marx y demás pensadores. Estos fueron quienes rechazaron este uso —y abuso de sus conceptos— cuando alertaron sobre el carácter de sus instrumentos teórico-prácticos: son una guía para la acción y no un dogma.

El próximo 23 de septiembre se cumplirá un nuevo aniversario de la muerte de Sigmund Freud; la batalla por él iniciada en un campo del conocimiento sigue aún vigente. Para el artículo de E. Guinsberg el psicoanálisis, para lograr un acercamiento al marxismo, debe someterse a una castración teórica, con sus inminentes resultados prácticos. ¿Será éste el único camino posible?

Respuesta

Enrique Ginsberg

“La llamada ‘ortodoxia’ es el principal constituyente de esa tesitura. La letra freudiana es sagralmente venerada como un credo al que hay que aceptar aun conociéndolo a medias, y, sobre todo, no contradecir. El pecador disidente es proscrito y sancionado con desaprobaciones varias de intensidad creciente...”¹

La nota que publicara en *Dialéctica* número 2 no fue titulada como *Apuntes* por casualidad: el término es denotativo de algo no acabado ni perfecto sino de primeras aproximaciones a una problemática sumamente polémica, que necesita de críticas y autocríticas, éstas realizadas incluso al momento de aparecer esa nota. Hoy seguramente muchos conceptos serían revaluados, corregidos, repensados; desaparecerían algunos, aparecerían otros.

A esa necesaria polémica —a la que la nota invitaba— la “crítica” de A. Sladogna aporta poco o nada, soslayando de hecho una problemática que preocupa a cada vez mayores sectores de trabajadores de la salud mental y del campo intelectual en general. Sólo prefiere defender, desde una perspectiva “ortodoxa”, todo cuestionamiento de la obra de Freud, aunque éste fuera no para atacarlo sino para repensarlo. Pero no sólo no aporta nada creativo sino su escrito parte de interpretar mi texto como quiere, confundiendo conceptos clara-

¹ Gregorio Barembliit y Miguel Matrajt: *El estudio de la obra de Freud*; en *Cuestionamos I*, Granica, Buenos Aires, 1971.

mente expuestos, tergiversando opiniones, *polemizando en última instancia más con los conceptos que inventa que con mis ideas.*

Contestar una a una todas sus observaciones sería imposible en el breve espacio para una respuesta. Además poco útil. Es preferible señalar el sentido general *implícito o explícito* del mismo, es decir la base ideológica de que parte; independientemente de mostrar las trampas con que opera sobre mi texto, tendientes en definitiva a criticar no sobre lo que se dice sino sobre lo que cree que se dice.

No es que todo lo que señala sea incorrecto o falso, sino que mucho de lo válido de sus afirmaciones en realidad no se opone a mis ideas sino a *su* idea de lo que es mi idea. O bien aportando conceptos que no eran ni centro de mi trabajo ni objeto de mis críticas.

Básicamente el centro de su cuestionamiento parte —aunque no lo exprese— de su perspectiva “ortodoxa”, perspectiva que aquí no entro a considerar si es cierta y que daría lugar a otra nota. Desde tal postura Sladogna no acepta una posición *crítica*, en el sentido de señalarse la importancia que tiene la posición de clase de Freud, situación que yo señalara para *comprender* su teoría, no para invalidarla. Todo lo contrario: la nota buscaba precisamente *recuperar* un conocimiento que cierto “marxismo” se empeña en negar. Si Sladogna pregunta un tanto irónicamente si yo “he descubierto a alguien que haya podido escapar de esa influencia” (haciendo referencia a la de la realidad social de su momento histórico, que yo indicara actuó sobre Freud como actúa sobre toda persona) y acepta esa inevitable determinación, *¿por qué no es coherente y se pregunta sistemáticamente cuál fue tal influencia sobre Freud y su teoría, en lugar de ironizar otra vez sobre el “fantasma” de la ideología burguesa que considera recorre mi nota?* Pero a la incoherencia suma una clara falsedad al expresar que señalo tal cosa en general y no la acoto con precisión, cuando tal acotamiento es visible en la nota para quien quiera verlo (influencia del mecanicismo energicista, del evolucionismo, de la moral victoriana y sus efectos, su pertenencia de clase; todo esto está presente tanto en algunas preguntas que Freud se formula como en algunas de sus respuestas).

Y si toda teoría de hecho implica una *Weltanschauung*, ¿cómo ésta no signará de algún modo el sentido de todas y cada una de las postulaciones del autor que se quiera, Freud incluido? (aunque el valor de tales postulaciones —nuevamente es el caso de Freud que hiciera notar en mi nota—

hace posible su aceptación y recuperación desde una concepción totalista como es el marxismo). Tal el camino que intentara en mi nota. Lo válido entonces sería mostrar los errores que cometiera, siempre que el intento del autor como el del crítico fueran semejantes. Pero nada de la "crítica" de Sladogna traduce tal necesidad.

Es que, aunque no lo exprese abiertamente, el texto de Sladogna señala un camino distinto al que yo intentara. Está claro que desde un punto de vista "ortodoxo" sólo se puede repetir lo dicho, o, como señalan los mismos autores que cito en el encabezamiento, "sólo se acepta el cuestionamiento de la concordancia o no de las diversas partes del sistema entre sí, siempre dentro del mismo, y procurando no hacer ningún tipo de revisión de sus relaciones externas"; lo contrario sería caer en los "anatemas", "podamientos" o "castraciones teóricas", como Sladogna expresa sin mucha originalidad. Mientras que lo que yo señalé —y ahora reitero— es la importancia de la teoría psicoanalítica y la importancia de la crítica marxista para la constitución posible (porque aún no existe) de una psicología materialista científica. No se trata de algo hecho, sino a realizar, construcción que implica —se dijo en la nota— caminos a recorrer y por tanto debates sin "ortodoxias" que cierran tales caminos.

Es sabido que el sentido de un texto lo expresa lo que dice pero también lo que no dice. *Y el texto de Sladogna no hace referencia a tal problemática, ateniéndose sólo a una férrea defensa de Freud* (mucho menos cuestionado de lo que quiere hacer creer). *De lo central, o sea de la construcción de una psicología materialista científica sólo el silencio, dando por sentado que ya todo lo dijo Freud.*

Yo veo al psicoanálisis no como un conocimiento cerrado sino como un camino que se abre, que debe continuarse pero no como dogma sino como construcción constante y nunca acabada. Camino idéntico al de Marx, que también tiene sus creyentes, que por serlo lo niegan en definitiva. Y el camino de Freud —él fue un modelo de permanente autocritica y modificación de su obra— no se cierra con su muerte: hoy su obra está más viva que nunca, no precisamente en el santuario de sus "fieles" sino en las polémicas y nuevas perspectivas que se abren. ¿Desconoce Sladogna que nada menos que el Complejo de Edipo —centro neurálgico del psicoanálisis— tiene al presente una viva discusión en la que participan teóricos del nivel de Giles Deleuze y Michel Foucault? ¿Desconoce que —entre tantos otros ejemplos— Marie Langer indica

que los conceptos de Freud sobre feminidad quedaron sólo en lo manifiesto? ¿O que Lacan —al que no cité para no caer en la *moda* presente de nombrarlo sin conocerlo con todo el rigor necesario— incluye conceptos nuevos de incuestionable importancia? ¿Acepta como totalmente válida la aseveración de Freud de que “dada una vida sexual normal es imposible una neurosis”,² con exclusión de cualquier otro factor, como serían las nociones marxistas de “alienación” o “fetichismo de la mercancía”? (aunque probablemente Sladogna opine que estos conceptos son de un Marx “precientífico”).

¿O —cosa más importante aún— que se están abriendo importantes perspectivas para la *convergencia* entre marxismo y psicoanálisis? Seguramente en el término *convergencia* se resume el enfrentamiento de Sladogna conmigo, en tanto considero que *marxismo* y *psicoanálisis* no pueden continuar como aspectos separados, disociados, sino confluyentes. El hombre no llega a ser tal sin la historia, la sociedad. El psicoanálisis estudia la dialéctica de su conversión en sujeto, el destino que la sociedad permite imprimir a sus pulsiones. ¿Son entonces disciplinas autónomas y compartimentadas o la dificultad consiste en la aún no encontrada *articulación* entre ambas? Fue Freud quien expresó que “la psicología individual es, al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social”.³ Si el hombre es un ser social y su psiquismo se construye con intervención de la realidad social que actúa sobre su biología, ¿cómo no ver esa construcción con la aportación de un marxismo que estudia lo social?

Repito: las “críticas” de Sladogna en realidad evitan esa problemática, *cuando mi objetivo era precisamente señalar la conjunción/diferencia necesaria para avanzar en el terreno que exponía, intentando desbrozar lo que puede ser un terreno de articulación teórica.*

Es así que todo su interés es responder a *cosas que no dije* (aunque hace notar que sí las dije) con largas citas de Freud y agregados del mismo Sladogna —respecto a la sexualidad, formación del Yo, niveles del psiquismo—, algo así como el ABC del psicoanálisis, conocido por cualquier mínimo estudioso del mismo, y que se encuentra hasta en los manuales de divulgación del psicoanálisis. Todo tomando como pie una frase mía que cita, donde dice “*lo fundamental de las críticas ‘marxistas’ al psicoanálisis...*” ¿No sabe Sladogna —como

² Freud, S.: *Mis opiniones sobre el rol de la sexualidad en la etiología de las neurosis*; en *Obras Completas* (tomo II), Biblioteca Nueva, Madrid.

³ Freud, S.: *Psicología de las masas y análisis del Yo*, idem Tomo III.

seguramente lo sabe cualquier lector— que el entrecomillado de *marxista* implica un cuestionamiento crítico de la utilización del término? ¿No leyó la frase final del mismo párrafo que expresa que “*mucho de esto es inocultablemente cierto, pero no todo lo es, así como muchas de las críticas parten no del conocimiento y profundización del psicoanálisis sino de una esquematización y superficialidad incompatibles para un rigor marxista*”? El “crítico” señala que no realizo en ningún momento la diferenciación entre lo que comparto y no de tales observaciones, pero ¿piensa acaso que existe alguien que si acepta la validez del psicoanálisis puede al mismo tiempo negar de manera sustancial los conceptos de sexualidad, aparato psíquico y niveles del psiquismo planteados por Freud? Y siguiendo en la frenética búsqueda de mis omisiones ¿cree también necesario poner en una nota *todo* lo que señalara Freud para no ser acusado de “extraña ausencia” por no mencionar algo tan obvio como lo conocido de que tal creador rompiera con la creencia de su época de una neta separación entre “sano” y “enfermo”?

Aquí es preciso advertir sobre lo inconveniente que resulta para toda crítica desplazar el *objeto* de que trata el criticado y atribuirle otro que *no es* su objeto. La crítica se vuelve así algo obvio —incluso al señalar cosas compartidas y no polémicas, como algunas en este caso— que sólo sirve para confundir.

Toda su “crítica” en definitiva confunde objetivos e incluso plantea falsos conceptos. Su primera observación “crítica” me culpa de hablar de un marxismo en general sin definir en qué corriente me incluyo, como si todo aquel que hablara de marxismo debiera acotar de inmediato la perspectiva interpretativa a la que obligatoriamente pertenece ((luckacsiana, gramsciana, althusseriana...)). “Crítica” realmente pueril: cada uno es marxista como puede serlo a partir de sus estudios de Marx y marxistas posteriores, sin necesidad de adscribirse a las escuelas de moda o en curso. Pero, suponiendo que Sladogna tenga razón, ¿por qué pide a otros lo que él no hace, y no define a qué corriente marxista se adscribe (pese a su marcado acercamiento a ciertas posturas consideradas como althusserianas)? Y nuevamente, de tener razón, ¿por qué no hace explícitamente lo mismo respecto a qué corriente psicoanalítica se adscribe (freudiana, kleiniana, fairbairniana, lacanian...)?

La confusión continúa en toda su “crítica”, confundiendo al lector desconocedor de los puntos tratados o que no ha

leído anteriormente mi nota. Es así que, citando a Lenin, crítica mi presunto *eclecticismo*, en tanto sustento que para la construcción de una psicología científica debe aceptarse todo conocimiento válido. Desde su postura cerradamente dogmática considera que tal conocimiento científico tiene su desarrollo en Freud en tanto éste rompe con una vieja problemática a través de su ruptura epistemológica. *Pero es nada menos que Freud quien no opina lo mismo* al decir que “el psicoanálisis es una parte de la psicología. . . No representa por cierto, la totalidad de la psicología, sino su infraestructura, quizás aun todo su fundamento”.⁴ Y en otra obra —él sí coherente— expresa que “no ha aspirado (el psicoanálisis) a ofrecer una teoría completa de la vida psíquica humana”.⁵ ¿Por qué entonces la negativa a aceptar aportes válidos —en nombre de un presunto eclecticismo— de otros conocimientos o escuelas? ¿Lo fue acaso Marx por incorporar categorías hegelianas, de los fisiócratas, de socialistas utópicos, etc.? Lo importante no es sólo lo que se incorpora *sino el contexto explicativo* de tales incorporaciones. Desde el campo psicoanalítico una psicóloga —althusseriana manifiesta para mayores datos, pero con horizontes más abiertos que Sladogna— plantea correctamente que “el psicoanálisis estaría marcando el lugar teórico donde es posible ubicar los trabajos de Piaget con todo lo que pueden aportar al esclarecimiento del proceso secundario”.⁶ ¿O —para no ser “eclectico”— hay que tirar todo lo que no sea Freud y algunos de sus seguidores? (Entre paréntesis otra cuestión: a Lenin hay que citarlo expresando *cuándo* y *ante qué* dijo lo que de él se cita. Su genio consistió —entre otros factores— en ubicarse ante el problema que tenía, no dudando en cambiar de respuesta ante diferente problema; recuérdese que definía al marxismo como análisis *concreto* de situaciones *concretas*. La cita de Sladogna recuerda a la de tantos grupos “marxistas” que siempre citan a Lenin para justificar sus posturas, tomando al Lenin que les conviene, abstraéndolo de la situación que motivó tal respuesta).

Y es con referencia a una situación concreta —lo señalo un tanto marginalmente en tanto es lo menos importante— que mi nota tenía un real énfasis en mostrar el carácter materialista del psicoanálisis. Sladogna pregunta “a qué mate-

⁴ Freud, S.: *Apéndice a “El análisis profano”*, idem Tomo III.

⁵ Freud, S.: *Historia del movimiento psicoanalítico*, idem Tomo II.

⁶ Frida Saal: *La epistemología genética de Jean Piaget*, en Braunstein-Pasternac-Benedito-Saal: *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI, México, 1975.

rialismo ingenuo pretendo seducir” cuando conocía la respuesta incluso por habérsela yo indicado: en la Escuela de la cual *Dialéctica* es vocero, el psicoanálisis no sólo es muy poco conocido sino que demasiado frecuentemente es calificado como idealista y burgués. Tal énfasis de mi nota es por tanto un intento de respuesta a una situación imposible de desconocer o soslayar en nombre de un nivel de redacción: hubiera simplemente significado dejar de lado un fundamental cuestionamiento. Claro que a partir de allí, Sladogna nuevamente interpreta a su gusto una cita al decir que planteo “la existencia de una posible continuidad entre la obra de S. Freud e I. Pavlov”. ¿Dónde? Sólo indico (ver página 74 de *Dialéctica* número 2) que *muchas veces se olvida que uno de los primeros intentos de Freud tiene un absoluto carácter bioneurológico, muy semejante al que hiciera y continuara Pavlov*” (haciendo referencia al *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895). Pero más adelante, en la misma página, digo que “*el abandono de este proyecto se debe a la comprensión de que la psicología debe estudiar más los efectos que las fuentes*”, cosa que Freud repetirá siempre, especialmente en *Los instintos y sus destinos* de 1915 (cito la obra con la incorrecta traducción del original alemán *trieb* por instinto, tal como se la vertió al castellano. Sladogna tiene razón al señalar los errores que produce tal deformación, pero le recuerdo que tal señalamiento ya lo hice en mi nota en la página 75). ¿Debo señalar que en toda su “crítica” se vislumbra un intento de mostrarme como parte de “un estilo común a cierta interpretación dogmática de los postulados de Marx”? Esta semejanza entre Freud-Pavlov que falsamente me atribuye se suma a ese intento, pareciendo querer descalificar mis ideas por un etiquetamiento de pertenencia a tal interpretación dogmática, que serían semejantes a las que realiza la psicología soviética al psicoanálisis. Es innecesario señalar lo absurdo de esto.

Una última observación también merece respuesta, no por el valor de aquélla sino como otra demostración del criterio de Sladogna de señalar mi presunta negativa a aceptar los aportes de Freud: “si se trata de una ideología burguesa y por ende reaccionaria —dice— ¿cómo explicar la quema de sus textos junto a los de Marx, Mao, Lenin y otros revolucionarios?” ¿Quién habló de ideología burguesa y reaccionaria? ¿Por qué se achacan cosas nunca dichas, o —en el mejor de los casos— dichas en relación *no* al psicoanálisis sino a *cierto uso y tergiversación* del mismo, independiente del valor teórico de la obra de Freud o de él mismo? Por si hay alguna

duda al respecto, mucho antes de conocer la "crítica" de Sladogna respondía a tal interrogante en nota publicada en *El Gallo Ilustrado* (Suplemento cultural dominical de *El Día*; número 786 del 17-7-77), pero parecida respuesta puede encontrarla el "crítico" en la nota de *Dialéctica*. Siempre, claro, que la lea sin lentes deformantes.

Pero, más allá de tergiversaciones y falsas visiones, es importante señalar otra vez la diferente búsqueda de Sladogna y la mía, expresión en definitiva de problemáticas y preguntas distintas, ideologías distintas en suma. *Para mi comprensión Freud incuestionablemente señala la perspectiva de estudio de la psicología*: es un importante, fundamental, central punto de partida y esqueleto teórico, que no debe confundirse con una llegada definitiva donde se encuentran todas las respuestas ya concluidas. Máxime si parto de una concepción marxista y de apertura a todo lo nuevo, ausencia marxista que no impide a Freud sus descubrimientos pero sí puede hacer que (en algunos casos) les dé una explicación discutible. El retorno a Freud que hoy se propone —retorno que implica repensar sus ideas, pero también liquidar muchas de las tergiversaciones de seguidores con marcado signo burgués y sin el genio de Freud— es un retorno que también implica una suma de aportaciones epistemológicas, sociales, antropológicas, marxistas, etc. Es reabrir un camino con el retorno a su fuente, pero un retorno que no puede esterilizarse por un apego conservador y dogmático al Maestro. "No se trata de retomar a Freud sin Freud sino de retomar los aportes del psicoanálisis dentro de una estructura teórica e ideológica distinta. No es una tarea contra Freud sino más allá de Freud."⁷

⁷ José Bleger: *Psicoanálisis y marxismo*; en *Cuestionamos I*, op. cit.

¿Por qué el freudo-marxismo?

Pablo España

¿Por qué si existe el intento de unir el materialismo histórico al psicoanálisis no se ha hecho lo mismo con la física, la química o la biología? Y si este intento de unir el marxismo a otra ciencia se ha buscado en el terreno de la psicología ¿por qué no se ha ensayado con otras corrientes de la psicología: psicología de la gestalt, psicológica fenomenológica, etc.? ¿Puede esto explicarse porque W. Reich, que fue el primero en unir estas dos ciencias, se dedicaba al psicoanálisis a la vez que era miembro del partido comunista? Pero entonces ¿por qué los investigadores o clínicos marxistas de otras corrientes de la psicología o de otras ciencias no han probado hacer combinaciones distintas al freudo-marxismo?

Desde sus inicios el freudo-marxismo resultó problemático. W. Reich se vio precisado a luchar, por un lado, contra Freud (lo que dio lugar a las divergencias entre ambos que culminaron en la separación y por otro contra sus compañeros marxistas (lo que ocasionó su expulsión del partido comunista alemán). Frente a la teoría psicoanalítica adoptó una actitud crítica (corrigiendo a Freud, suprimiendo los aspectos que le parecieron idealistas, conservadores o burgueses) mientras que su lucha contra sus compañeros marxistas la llevó a cabo en un plano puramente defensivo (respondiendo a las críticas que invalidaban la teoría psicoanalítica al considerarla ciencia burguesa y negaban la posibilidad de asociar ambas ciencias). En realidad Reich no intentó hacer una síntesis de las dos teorías, lo que hizo fue tratar de adaptar los aspectos materialistas y dialécticos que él entresacó del psicoanálisis, como ciencia particular, para incorporarlos al materialismo histórico, ciencia general, pero esta adaptación planteó espinosos e insolu-

bles problemas que han seguido arrastrando todos los participantes de la corriente freudo-marxista.

La combinación de Freud y Marx, concebida como una incorporación al materialismo histórico, la llevó a cabo Reich aplicando restricciones al psicoanálisis. La más importante fue poner una limitación al freudismo en cuanto al intento de querer explicar problemas de índole social por medio de una psicología individual. Otra restricción importante fue la eliminación del instinto de muerte o de agresión. Estas restricciones fueron necesarias para que Reich pudiera llevar a cabo el intento de incorporación de freudismo al marxismo, una, de orden sociológico, servía para limitar las pretensiones del psicoanálisis al querer aplicar fenómenos sociohistóricos (el arte, la religión, psicología de las masas, origen de la cultura, etc.) que eran de incumbencia del materialismo histórico. La otra, de orden biológico, eliminaba el antagonismo entre naturaleza (instintos) y cultura (sublimación y represión), antagonismo incompatible en la idea marxista del hombre y la sociedad.

Pero además de las modificaciones anteriores, Reich, para justificar su posición marxista, amplificó el biologismo de Freud con el objeto de encontrar un apoyo en el cual pudiera sostener el materialismo dialéctico. Para negar el sociologismo freudiano y afirmar su materialismo recurrió al concepto de libido; un concepto energético (al estilo siglo XVIII) adoptado por Freud, como hipótesis de trabajo, con el objeto de explicar el funcionamiento de la mente concebida ésta, según sus propias palabras, como un aparato mecánico "especialmente extenso y compuesto de varias partes o sea que la imaginamos a semejanza de un telescopio, un microscopio o algo parecido".¹ La libido es para Freud una energía sexual de la cual se puede hablar en término de cantidades, aunque no puede medirse. No es propiamente una energía nerviosa, aunque participa de ella; no es localizable fisiológicamente porque es psíquica, pero a la vez está en el cuerpo; es algo que participa de lo psíquico y de lo físico; un fluido o sustancia como el flogisto o el éter, descartados por la ciencia, pero que sirvieron para explicar fenómenos que no podían explicarse de otra manera. Una energía que, según Freud, la física o la química daría cuenta de ella en el futuro, pero de la cual estas ciencias no nos han dicho nada todavía.

El materialismo que busca Reich en el psicoanálisis se

¹ S. Freud, *Esquema del psicoanálisis*, Editorial Biblioteca Nueva, Tomo III, pág. 392.

apoya en la existencia de una mente concebida como un aparato mecánico, el cual se pone en movimiento por medio de una energía imponderable (la libido) siguiendo el modelo de una máquina hidráulica: un estímulo, ya sea interno o externo, incrementa la energía en el organismo, rompe el equilibrio del sistema y al causar displacer provoca una reacción de descarga que restablece el equilibrio original. El aparato psíquico funciona como un reservorio que al llenarse se abre para dejar salir la energía y se cierra nuevamente para permitir que el proceso se repita.²

Reich se ocupó en eliminar del psicoanálisis las concepciones que no encajaban con el esquema materialista dialéctico pero no se preocupó en investigar si las tesis en que se apoyó estaban correctamente fundadas. Cometió el error de dar por sentado que el método garantiza la verdad de la tesis. No tomó en cuenta que la dialéctica se ha usado y se puede usar en forma idealista y dogmática y que del biologismo, como todo *ismo*, se puede hacer un idealismo. Este énfasis bioenergético llevó a Reich a exagerar las tesis de Freud hasta la exacerbación y el misticismo: el orgasmo lo convirtió en un elemento socialmente revolucionario y a la libido en una misteriosa energía de carácter cósmico.

Los continuadores de la corriente freudomarxista han desechado estas derivaciones extremistas de Reich pero no han podido dejar de heredar los problemas señalados sobre los cuales se han dedicado a buscar soluciones. En general están de acuerdo en aceptar el biologismo energético y mecánico tal como lo propuso Freud; rechazan las explicaciones psicosociológicas, así como el antagonismo entre naturaleza y cultura, y consideran que no se debe tratar de revisar o superar la teoría psicoanalítica (debido a que ésta "se revisa a sí mismo"³) si no es por la vía del marxismo. Así pues, Marcuse combate el revisionismo freudiano y se apoya en lo que él considera un freudismo auténtico ampliado por el marxismo. A pesar de que pretende asumir esta posición, Marcuse no deja de ser un revisionista por doble partida: revisionista del psicoanálisis y del marxismo. Marcuse sigue la línea de W. Reich al afirmar que la represión de los instintos constituye sólo una forma de dominación particular de la sociedad actual; un modo de aplicar lo que él llama "la cultura del poder", en donde la satisfacción individual queda subordinada a una necesidad

² Este modelo fue usado y descartado en la etología por K. Lorenz.

³ I. Caruso, *Psicoanálisis lenguaje ambiguo*, Fondo de Cultura Económica, pág. 13.

social".⁴ En este tipo de sociedad no existe una orientación hacia la libertad, los intereses del individuo y la sociedad no convergen, están por el contrario, separados uno del otro. La teoría de los instintos de Freud, para Marcuse, conlleva tendencias políticas, es por esto que existe "la posibilidad de convertir el cuerpo humano en un instrumento de placer y no de trabajo"; de alcanzar lo que él llama "la sexualidad polimorfa" que altera tanto el concepto freudiano de "perversión polimorfa" como el concepto marxista del trabajo. Las formas y cambios del marxismo y el psicoanálisis que propone Marcuse constituyen una larga lista, las cuales lo único que llevan en el fondo es el extraño intento de hacer una sociohistoria de la biología y de la biología una política.

Si en Marcuse el tema principal consiste en el intento de asociar el Eros freudiano al marxismo, en Caruso existe el propósito de resolver los problemas que ofrece el unir el instinto de muerte (Thanatos) al materialismo histórico. Este propósito supone una empresa nada fácil. Eros es problemático dentro de la cultura sólo en lo que se refiere a la sexualidad. Esta tiene que verse restringida dentro del orden social, pero a la vez Eros es la fuente de la cohesión familiar, la amistad, el altruismo, la solidaridad, que ayudan a unir y aumentar los elementos del grupo, sin embargo según Freud: "El natural instinto de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno"⁵ se oponen a los designios de la cultura. Caruso no se arredra por la discrepancia que supone la existencia de un instinto de muerte radicalmente opuesto a la sociología marxista. El mismo W. Reich rechazó el instinto de muerte por considerarlo no materialista y "refugio de especulaciones idealistas y metafísicas".⁶ A Caruso, por el contrario, le preocupa la paradoja que entraña "las posibilidades que ofrece el progreso y las conductas destructivas regresivas", lo que él llama "la aporía no resulta" y piensa que lo realmente dialéctico del psicoanálisis se encuentra en el instinto de muerte.⁷ Para demostrarlo recurre a la etología, representada por K. Lorenz y la metafísica cristiana de T. de Chardin, efectuando un recorrido de lo biológico a lo metafísico para volver después al marxismo. Por lo que respecta al auxilio que busca en la etología, el caso es que K. Lorenz no está de acuerdo con Freud en cuanto a la existencia de un

⁴ H. Marcuse, *Psicoanálisis y política*, Ediciones Península, pág. 44.

⁵ Freud, *El malestar en la cultura*.

⁶ *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*.

⁷ *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, Editorial Siglo XXI, pág. 88.

instinto de muerte, por el contrario, ve la agresividad homicida del hombre como un fenómeno cultural. Sin embargo, Caruso encuentra en las teorías de K. Lorenz una dialéctica potencial no resulta (también acusa a Freud de poco dialéctico en cuanto a su pesimismo). Esta dialéctica consiste más bien en una paradoja: K. Lorenz concibe la agresividad homicida proveniente de condiciones no naturales (culturales) de la existencia y para remediar este peligro hace un llamado a la razón y por lo tanto a la civilización. Respecto a T. de Chardin, Caruso muestra un interés muy grande en asociarlo con el marxismo.⁸ Este particular interés puede explicarse sólo si se toma en cuenta la evolución del pensamiento carusiano. En una etapa inicial se da a conocer⁹ como cristiano existencialista y se ve muy influido por el personalismo trascendente de Berdiaev y Mourier. El freudomarxismo constituye la segunda etapa de su pensamiento y, pese a que se ha dicho que ésta supone un giro de 180 grados, en realidad lo que hay en ella es una acentuación de un marxismo que es parte esencial en el pensamiento de los filósofos antes citados. Lo relevante de estos pensadores es precisamente el intento de hacer una síntesis entre cristianismo, existencialismo y marxismo.

El punto de unión entre T. de Chardin y el instinto de muerte lo encuentra Caruso en el principio de entropía. Freud derivó el instinto de muerte, de la muerte del universo propuesta por las especulaciones físico-metafísicas de Ostwald valederas, para este último, tanto en lo físico como en lo vital y lo psíquico. Desde el punto de vista de Freud, existe en la materia orgánica una tendencia regresiva hacia lo inerte. Lo inanimado era antes que lo animado y la meta de toda vida es la muerte. Caruso, siguiendo a T. de Chardin, opone a la entropía la "negentropía" (entropía negativa). Esta última lleva el signo negativo sólo porque contrarresta los efectos de la primera, pero en realidad su papel es positivo, se trata (psicológicamente hablando) del Eros freudiano. La oposición de estas fuerzas cósmicas, "la dialéctica universal entre la entropía y la negentropía", producen una "dialéctica evolutiva". El instinto de muerte por lo tanto, según Caruso, "no está en contradicción inconciliable con las teorías evolutivas interpretadas por los dialécticos marxistas y por Teilhard de Char-

⁸ *Ibid.*, págs. 90, 91, 92.

⁹ *Bios, psique y persona*. Un libro agotado que Caruso ha decidido no volver a editar.

din".¹⁰ En esta forma resuelve Caruso lo que él considera "la médula dialéctica del pensamiento freudiano", trivializada o negada, según él, por los mismos psicoanalistas. Solucionar este problema supone, para Caruso, mucho más que el dar fin a una aporía teórica. El asunto de la muerte es un tema fundamental dentro de su obra. Este se presenta en el tema de la separación vivida como muerte, en su libro *La separación de los amantes*. La muerte junto con la angustia son el tema central de la filosofía existencial que él no abandona a pesar de su marxismo. Una frase elocuente, que aparece en un artículo suyo,¹¹ aclara su idea de la muerte: "La vida es un tumor incurable en el cuerpo de la muerte." Más que tratar de conciliar marxismo y freudismo parece querer seguir insistiendo, aunque lo nieguen las apariencias, en el intento de la primera etapa de su pensamiento de conciliar el psicoanálisis y el cristianismo. Su insistencia en la dialéctica (ver su obra *Psicoanálisis dialéctico*) hace pensar, después de ver los intentos que hace por asociar el psicoanálisis a las ideas de Teilhard de Chardin, más en el manejo de una dialéctica idealista especulativa que en una dialéctica marxista.

Si bien Marcuse y Caruso son ampliamente aceptados como freudomarxistas a Fromm no se lo acostumbra asociar al marxismo, sin embargo el mismo Fromm ha declarado explícitamente su adhesión a las ideas de Marx¹² y ha publicado el libro *Marx y su concepto del hombre*¹³ en donde trata de hacer destacar el humanismo de Marx. Este humanismo, que Fromm llega a llamar "existencialismo espiritual" le sirve de base para emprender la revisión de las ideas de Freud y para fundamentar su "psicoanálisis humanista". Se puede apreciar claramente el cambio que confiere a las ideas freudianas por concepciones marxistas, en la sustitución del concepto de instinto por el de necesidad. Pero el concepto de necesidad que adopta Fromm no alude a la necesidad física sino a la psíquica, la cual divide en lo que él llama las cinco necesidades básicas: necesidad de relación, necesidad de trascendencia, necesidad de arraigo, necesidad de identidad y necesidad de un marco de orientación y devoción. Podemos percatarnos en esta clasificación, cómo Fromm altera el concepto marxista de la necesi-

¹⁰ *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, pág. 96.

¹¹ "Vida y separación". *Revista de psicoanálisis y psiquiatría*, número 5, Fondo de Cultura Económica.

¹² "La crisis actual en el psicoanálisis", *Revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, número 7, pág. 14, Fondo de Cultura Económica.

¹³ *Breviario*, número 166 del Fondo de Cultura Económica.

dad para convertirlo en algo completamente distinto. Por medio de la necesidad de un marco de orientación y devoción introduce de contrabando la religión. Su libro *Budismo Zen y psicoanálisis* consiste en el desarrollo amplio y detallado de esta necesidad (así como *El arte de amar* lo es de la necesidad de relación). La habilidad transmutadora de Fromm, que permite cambiar un concepto o una determinada posición por otra completamente opuesta, se aprecia más claramente en esta afirmación: "El ateísmo de Marx es la forma más avanzada de misticismo racional, más cerca de Meister Eckhart o del budismo Zen que la mayoría de aquellos que dicen combatir en favor de Dios y la religión y lo acusan de ateísmo.¹⁴ Lo que para Marx y Freud constituye la forma más evidente de irracionalismo y enajenación (la religión, "el gran fraude"), Fromm lo transmuta en modelo de racionalidad. Pero al operar este cambio automáticamente lo convierte en defensor del irracionalismo cuando, paradójicamente, lo que intenta a lo largo de su obra es mostrarse como un defensor de la racionalidad en todas sus manifestaciones: ¹⁵ amor racional, autoridad racional, religión racional, educación racional, etc. En *El arte de amar*¹⁶ nos dice: la experiencia de la unión, con el hombre, o, desde el punto religioso, con Dios, no es en modo alguno irracional. Por el contrario, y como señaló Albert Schweitzer, "es la consecuencia del racionalismo, su consecuencia más audaz y radical". El amor, que para Freud es en esencia irracional instinto sexual, para Fromm se convierte en lo opuesto: "La clase más fundamental de amor, básica, en todos los tipos de amor, dice, es el amor fraternal".¹⁷ Su principal preocupación consiste en borrar los aspectos irracionales y mostrarnos una imagen idealizada del hombre contrariamente a la imagen que nos ofrece Freud. El objetivo que persigue al cambiar la teoría de los instintos por la teoría de las necesidades básicas, lo que busca al hacer racional lo irracional, es tratar de conciliar lo que para Freud es irreconciliable: la oposición entre naturaleza y cultura.

Al tratar de ver lo que tienen en común cada uno de los instintos freudomarxistas que hemos revisado, al hacer el análisis de las soluciones que proponen para conciliar marxismo y psicoanálisis, encontramos lo siguiente: al tratar de estable-

¹⁴ *Marx y su concepto del hombre*, pág. 74.

¹⁵ Ver: *El irracionalismo en Eric Fromm*, de Mauro Torres, Edit. Pax, México.

¹⁶ *El arte de amar*, Paidós, pág. 45.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 61.

cer la afinidad de ambas disciplinas, por medio del materialismo, se toma aquello que resulta ser lo más mecánico sospechosamente idealista (la mente concebida como un aparato mecánico movida por una energía imponderable y misteriosa), tal es el caso de W. Reich y Marcuse; al intentar destacar el parentesco dialéctico entre Marx y Freud nos encontramos con la dialéctica de Caruso ("dialéctica evolutiva de la entropía y negentropía"); si, por otra parte, se trata de hallar un desenlace al conflicto planteado por el psicoanálisis entre cultura y naturaleza, incompatible a la teoría marxista, nos encontramos con la solución mística de Caruso y el racionalismo irracionalista de Fromm (metafísica cristiana de Teilhard de Chardin y budismo Zen).

Después de llegar a estas conclusiones resulta ser más apremiante todavía el contestar las preguntas con las cuales iniciamos este artículo. Las razones para tratar de unir freudismo y marxismo radican en las similitudes que existen entre algunos conceptos que manejan cada una de estas disciplinas, como son los de enajenación y neurosis; inconsciente social en Marx e inconsciente individual en Freud; represión de la clase trabajadora y represión de los instintos; la liberación del hombre por el conocimiento de las determinaciones y la liberación del hombre por el reconocimiento de las determinaciones naturales (la liberación, en ambos casos, como conocimiento de la necesidad); el desenmascaramiento de los intereses económicos por medio del análisis ideológico y desenmascaramiento de los deseos por medio del análisis de las ilusiones. Todas estas semejanzas explicarían el fenómeno del freudomarxismo pero no lo justifican, porque en el interior de cada una de estas teorías existe una concepción antropológica, una idea del hombre radicalmente opuesta. El marxismo concibe al hombre desarrollándose en forma progresiva mientras que para el freudismo el progreso constituye una amenaza para el equilibrio psíquico.

La crítica de Freud no va encaminada al desenmascaramiento de la ideología burguesa como lo hace Marx, sino a la crítica de la cultura en general. Freud no piensa que la oposición entre el individuo y la sociedad sea sólo el producto de las condiciones alienantes del capitalismo, sino que este antagonismo se ha dado y se dará en cualquier cultura posible, por lo tanto, el intento de suprimir este conflicto con la desaparición de la propiedad privada es, para él, sólo "una

¹⁸ *Psicología, ideología y ciencia*, Siglo XXI, pág. 100.

vana ilusión”.¹⁹ Para la antropología marxista el hombre es “un ser natural humano”, para la antropología freudiana el hombre es un ser natural social, problemático, en lucha permanente con sus propias creaciones. Para Marx existe una superación en cada uno de los diferentes modos de producción que se han dado históricamente y a la vez también hay conflicto entre el hombre y lo que éste produce. El trabajo que por una parte acrecienta el poder del hombre sobre la naturaleza para permitirle satisfacer mejor sus necesidades por otra parte lo esclaviza. Pero en Marx la enajenación se concibe como un paso transitorio. Esta se da en el ámbito del capitalismo y se supera en el socialismo. En Freud la neurosis no se resuelve en el futuro, por el contrario tiende a aumentar con el incremento de la cultura y las consiguientes restricciones instintuales. Marx en la *Miseria de la filosofía* afirma que “es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, determinando la lucha”. Lo negativo no constituye una aberración, es el principio generador de una concepción dialéctica de la historia. Pero lo negativo en Marx conduce a una síntesis superadora mientras que en Freud, Eros y Thanatos, naturaleza y cultura son opuestos antinómicos irreconciliables.

¹⁹ *El malestar en la cultura*, Editorial Biblioteca Nueva, Obras Completas, Tomo III, pág. 39.

REUNION DEL CELAM EN PUEBLA

Trasfondo político en la Reunión Episcopal de Puebla

Conocer el trasfondo político de los acontecimientos eclesiales resulta imprescindible para quienes de alguna manera nos interesamos en un cambio estructural de nuestro continente, dado el peso social que la Iglesia conserva aún en Latinoamérica. Por esta razón, está despertando vivo interés la presencia de una fuerte corriente cristiana comprometida políticamente con el proceso revolucionario.

Hace diez años, contando con la presencia del Papa Pablo VI, los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín, Colombia, asumiendo una posición vanguardista y poniéndose del lado de los pobres en sus luchas por la liberación. Desde entonces se gestó este movimiento que condena al capitalismo como intrínsecamente inmoral, como los grupos denominados "Cristianos por el socialismo", respaldados por un sólido pensamiento reconocido ya mundialmente como "teología de la liberación" y que se concretiza en numerosas experiencias de inserción entre los explotados, compartiendo su vida, acompañándolos en la penosa toma de conciencia política, en su incipiente organización y luchas populares y compartiendo también con ellos la ineludible represión.

Esta vez no se trata del clásico oportunismo clerical que preparase su colocación en la nueva sociedad, ni tampoco de una pretendida neocristiandad de izquierda para recuperar su influencia claramente en disminución. Esta corriente rechaza explícitamente convertirse en poder y simplemente se pone en situación de servicio al pueblo, aprendiendo de él aportes para una fecunda reflexión teológica sobre su praxis política, así como para un nuevo modelo de Iglesia que está naciendo desde el pueblo, con fuerte integración

comunitaria y proyección política. Piensa, también, que a su vez puede aportar su experiencia, prestigio y peso ante las masas populares y la mística de su fe.

Esta corriente se remonta al ejemplo de su fundador, ya que Jesucristo tomó partido en favor de los pobres, enfrentándose a las clases dominantes de su tiempo, quienes lo condenaron a muerte por razones políticas. Igualmente, los cristianos primitivos fueron arrojados al circo de los leones por negarse a aceptar la divinización fetichista de la sociedad esclavista romana, y no han sido infrecuentes, a lo largo de la historia, cristianos lúcidos que condenaron las injusticias y ligaron su suerte a la de los pobres (en México recordamos a un Bartolomé de las Casas, un Hidalgo, un Morelos, etc.).

Pero no pasó demasiado tiempo sin que la Iglesia fuese recuperada por las clases dominantes, obligándola a desempeñar la función que cualquier sociedad clasista señala a las ideologías: la de ocultar y legitimar la explotación económica de la que éstas son reflejo. Desde Constantino, en la "cristiandad" medieval, la Iglesia se ligó tan estrechamente al sistema feudal que no sólo tuvo el monopolio ideológico salvaguardado por la inquisición, sino que se constituyó en poder político y económico. Entonces asumió, como soporte ideológico, la cosmovisión helénica, con sus clásicas categorías dicotómicas (cuerpo-alma; natural-sobrenatural), una espiritualidad idealista neoplatonizante y la filosofía aristotélica. Al surgimiento del liberalismo burgués correspondió una corriente cristiana conocida como "protestantismo", mientras la iglesia católica se replegaba a la defensiva, con añoranzas medievales, rechazando los tiempos modernos o coexistiendo pacíficamente con ellos bajo la forma de concordatos dicotomizantes (Iglesia-Estado). No fue sino hasta fechas muy recientes (con Maritain, Juan XXIII o el reciente Concilio) que la Iglesia se acomodó al progresismo liberal europeo. No es de extrañar, por lo tanto, que ahora, ante la emergencia de un nuevo sujeto histórico, el proletariado consciente, haya cristianos que se interesen por el marxismo como un adecuado instrumental científico de análisis de realidad, que les ayude en su compromiso con los desposeídos.

La Iglesia, como cualquier institución, no se da en un etéreo vacío social, sino que se liga íntimamente a los diversos sistemas sociales y sus ideologías correspondientes, por más que por la relativa autonomía de que goza, no absolutice ninguno de ellos y pueda mantener cierta actitud crítica desde dentro. Esto no lo quiere comprender la Iglesia oficial, la cual, pretendiendo una imposible inmunidad histórica, se confiesa políticamente neutra y al margen de cualquier ideología, estando en realidad más estrecha-

mente ligada de lo que piensa con el mantenimiento del capitalismo. Hallándose la Iglesia ubicada en sociedades disimétricas, en conflicto y, además, computadas sociológicamente como "cristianas", nada extraño es que la lucha de clases penetre en su interior, y así tenemos actualmente a cristianos en toda la gama del espectro social, notándose lógicas correlaciones entre su respectiva posición de clase, su praxis política y su práctica religiosa: desde el tradicionalismo lefevriano ligado a grupúsculos de ultraderecha, el progresismo liberal que propugna reformas intraeclesiales, que es socialmente desarrollista y políticamente centrista, hasta los "cristianos por el socialismo", comprometidos con otro proyecto histórico y otra praxis eclesial.

Naturalmente, el imperialismo, acostumbrado a tener como aliada a una Iglesia que predicaba a los pobres la aceptación resignada de lo que se presentaba como "voluntad de Dios" y que mantenía al comunismo como a su diabólico antagonista, se alarmó ante este cambio: Rockefeller, en su viaje por América Latina en 1969, constata el "tremendo impacto" que la politización del continente ha ejercido en la Iglesia, citando como prueba de ello a Medellín, y reconoce que "estaría dispuesta si fuese necesario, a llevar a cabo una revolución para poner fin a la injusticia".¹ Se encomienda a la "Rand Corporation" un exhaustivo estudio al respecto. La CIA pone en marcha un plan, salido a luz pública en Bolivia y en Brasil, para que, sin atacar a la Iglesia en su conjunto, se aísle a los obispos de avanzada y se eliminen con cautela a los elementos progresistas. El III Congreso de la Confederación Anticomunista Latinoamericana, reunida en Paraguay el año pasado, se compromete a "luchar contra la infiltración comunista en la Iglesia" y se da una salvaje persecución contra cristianos de avanzada, quienes por centenares son asesinados, sometidos a prisión y hostigados de mil formas. Para no citar sino ejemplos más próximos a nosotros, recordamos tan sólo en el año pasado la sistemática campaña de desprestigio a la valiente figura de don Sergio Méndez Arceo, o de Mons. Samuel Ruiz, conocido por las denuncias de los genocidios de su diócesis chiapaneca; los asesinatos de los sacerdotes Rodolfo Aguilar y Rodolfo Escamilla y el atentado al obispo de Tehuantepec, los allanamientos a las parroquias jesuitas de la Col. Guerrero en el D. F. o en Santa Cecilia en Guadalajara, así como a organizaciones católicas progresistas como el Centro Nacional de Comunicaciones (CENCOS) y, el mes pasado, a la Comisión Episcopal de Misiones Indígenas (CENAMI).

¹ "The Rockefeller Report on Americas", The New York Times Edition, 1969.

Ante la creciente politización de nuestros pueblos, el imperialismo impuso las dictaduras militares inspiradas en la llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional" para la cual, cierto tipo de estructuras "cristianas" le son imprescindibles y cuentan con el respaldo de algunos miembros de la jerarquía. Como la represión fue demasiado brutal y rechazada unánimemente, pronto se vio que no era éste el mejor camino y tuvo que presentarse Carter, con la Biblia en la mano, propugnando una hipócrita campaña en pro de los "Derechos Humanos" y un nuevo modelo político inspirado por la llamada "Comisión Trilateral" (integrada por EU, Europa Occidental y Japón) que se propone aumentar en Latinoamérica la venta de bienes de consumo producidos por ellos, favorecer una industrialización mínimamente competitiva y cierta democracia dirigida. En correlación con esto, el Vaticano intenta ahora imponernos un reformismo centrista que procura guardar distancia tanto del capitalismo tradicional como del comunismo y que no llega a concretarse, a no ser en el modelo de la desprestigiada "Democracia Cristiana" italiana. Esta Iglesia tratará de neutralizar el movimiento que desató Medellín.

Ahora Pablo VI ha anunciado que se celebrará, precisamente en Puebla, del 12 al 18 de octubre próximo, la III Conferencia episcopal del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana). Al frente de este organismo la parte conservadora de la jerarquía logró poner al reaccionario obispo auxiliar de Bogotá, Alfonso López Trujillo, quien abiertamente confiesa estar empeñado en una "cruzada contra la teología de la liberación", o como dicen, "la marxistización de la iglesia". Su teólogo asesor y cerebro de la reunión de Puebla es el jesuita belga Roger Vekemans, de quien son bien conocidos sus nexos con la CIA y las grandes cantidades de dólares que de ella ha recibido.² Pero además hay que añadir fuertes cantidades de dinero recolectadas por los católicos alemanes para ayuda de Latinoamérica y que elementos conservadores de la jerarquía alemana han canalizado, vía Vekemans, para la persecución de cristianos de izquierda. En diciembre de 1977, la revista *Lateinamerikanachrichter*, publicada en Berlín, resume una declaración firmada por los teólogos de los más connotados de Alemania (Rahner, Metz, etc.) en la que se denuncia que López Trujillo, Vekemans, en unión con jerarcas reaccionarios alemanes (como el obispo Hegsbach, quien en un viaje a Bolivia "mereció" que Banzer lo conde-

² V.gr.: "The Washington Star" 23-VII-75; "Le Monde" 27/28-VII-75; "The National Catholic Reporter", 29-VII-77, donde se reseña denuncia de un antiguo amigo suyo, el P. Vizzard, que narra cómo le confesó haber recibido 10 millones de dólares para los intereses imperialistas en Chile. Estas acusaciones no han sido desmentidas.

corara con el "Cóndor de los Andes"), formaron un Círculo de Estudios para condenar la Teología de la Liberación. Los mencionados teólogos, conscientes de que las dictaduras latinoamericanas presentarían esto como un consenso europeo para desacreditar la teología latinoamericana, protestaron y denunciaron esto por televisión.

Con todo lo que llevamos dicho, ya no nos sorprenden las manipulaciones de que está siendo objeto esta próxima reunión: se excluyó a obispos y teólogos progresistas de los encuentros preparatorios. A cada obispo se le ha enviado dos libros: "Introducción a Karl Marx", de D. P. y Dognin, y "Cristianismo y Marxismo", de G. Cottier, ambos tendenciosos, publicados por el organismo que dirige Vekemans y financiados por una tal Rance Foundation (Milwaukee, USA), así como un estudio de Methol Ferrer sobre el tema de la "Seguridad Nacional" en el que se justifica la intervención de los militares sudamericanos en el poder.

Sin tomar en cuenta a teólogos, pastores o comunidades de base eclesiales se ha elaborado un extenso "Documento de Consulta", de 214 páginas, que está siendo duramente criticado. Este documento ignora toda la fecunda toma de conciencia generada por Medellín, políticamente defiende un tercerismo centrista, eclesiásticamente añora estructuras propias de neocristiandad y cultura "cristiana", refleja concepciones de Iglesia episcopal, verticalista y triunfalista que se creían ya superadas desde el pasado Concilio. El análisis de la realidad continental que hace, resulta sumamente pobre, poniendo como contradicción principal el simple cambio cultural originado por el paso de una sociedad rural a otra industrial, sin distinguir los caminos concretos en que se está dando nuestra industrialización, el rejuego de intereses imperialistas y nuestro capitalismo dependiente. Además de tibio y anticientífico, el documento llega a ser verdaderamente blasfemo, como cuando a propósito de los pobres, dice expresamente que "aun cuando desprovistos de todo, trata de que posean la riqueza de un Dios, que siendo rico se hizo pobre y que la Fe, como palabra que alimenta, les permita vivir con alegría el Reino... que ningún dolor humano puede quitar" (n. 657). O sea, a los pobres, para remediar sus carencias, fruto de la explotación, les da el consuelo de una fe etérea, probablemente la misma que con razón Marx detectaba como "opio del pueblo".

Por todo esto, quienes pretendan estar comprometidos con el pueblo, cristianos o no, estarán atentos a lo que suceda en Puebla, pues quiérase o no, se ventilará la candente cuestión de la relación entre marxismo y cristianismo.

Enrique Marroquín.

Puebla, junio de 1978.

FICHA SOBRE BALTASAR GRACIAN

Julio Cejador, en el prólogo del segundo tomo de *El criticón*, obra editada en 1914 por Biblioteca Renacimiento, expresa lo dificultoso que le ha sido tomar contacto con primeras ediciones de Gracián, ya que al escribir el prólogo del tomo anterior aún no había logrado consultar la valiosa edición de las tres partes de *El criticón* que luego consiguió en Aragón. Este hallazgo lo comentó con el hispanófilo R. Fouché-Delbosc, quien le informó que en el Museo Británico hay un ejemplar de la primera edición de cada una de las partes de *El criticón*.

Comenta Julio Cejador que, aparte de la edición que encontró en Aragón, la del Museo Británico y de la que posee la Biblioteca Nacional de España, se desconocen primeras ediciones de Gracián y que son un enigma para los bibliófilos.

Después de las búsquedas de Julio Cejador, es sorprendente encontrar en la Biblioteca José María Lafragua veinticuatro volúmenes de las obras de Gracián que pertenecen a ediciones antiguas, publicadas en distintas fechas por editores famosos como Ivan de Lastanosa, Pablo de Val, Juan Nogués y Joseph Giralt.

Entre los veinticuatro volúmenes que posee la biblioteca, hay algunos que no tienen portada o presentan portadas en deterioro que no permiten una lectura clara del año y lugar de publicación; pero la mayoría de los libros están en buen estado y ofrecen un interesante material de estudio.

Se encuentran las obras completas de Baltasar Gracián con el título: *Obras de Lorenzo Gracián*. Hay cinco ejemplares del tomo I y cinco del tomo II; es una edición de 1732, publicada en Sevilla a costa de don Juan Leonardo. Esta edición incluye el poema *Selvas del año* el que, según Julio Cejador, fue publicado por primera vez en la edición de Barcelona de 1734. Dicha edición se encuentra en la biblioteca, pero es evidente que no es en ella donde por primera vez aparece publicado el poema *Selvas*, así como tampoco en la de 1732: en efecto, este poema aparece ya publicado en la edición

de las obras de Gracián de, 1720. La biblioteca posee de esta edición, tres ejemplares del tomo I y un ejemplar del tomo II, publicado en Madrid por Antonio de Reyes y a costa de Francisco Laso, mercader de libros.

Entre las ediciones más antiguas de Gracián que se encuentran en la Biblioteca Lafragua está la de Amberes de 1669 impresa en casa de don Geronymo y Ivanbautista Verdussen. Es la tercera edición de las *Obras de Lorenzo Gracián* en dos tomos. El primer tomo contiene las tres partes de *El criticón*, *El discreto*, *El político don Fernando el Catholico*, que publica don Vicencio Juan de Lastanosa y *El héroe*, de Lorenzo Gracián Infanzón obra dedicada a don Ivan Bautista Brescya. El segundo tomo contiene: *Agudeza y arte de ingenio*, *Oráculo manual y arte de prudencia*, que publica Lastanosa y lo dedica a L. Méndez de Haro y *El comulgatorio* por el p. Baltasar Gracián.

Otra edición importante es la de Pablo de Val, hecha en Madrid, en 1664 a costa de Martín Redondo. Se titula: *Obras de Lorenzo Gracián* y consta de dos tomos de los que la biblioteca sólo posee el tomo II. Este segundo tomo contiene: *Agudeza y arte de ingenio*, *El discreto*, que publica Lastanosa, *El político don Fernando*, dedicado al duque de Nochera y *Reditaciones varias para antes y después de la Sagrada Comunión*, que hasta ahora han corrido con título de *Comulgador*; este último escrito está firmado por el p. Baltasar Gracián.

También se encuentra una edición en miniatura, de 1659, publicada por Lastanosa bajo licencia de Juan Nogués (Huesca 1646) en Amsterdam en la casa de Juan Blaeu. Este pequeño libro contiene: *El héroe*, *Oráculo manual* y *El político don Fernando*.

Pero la edición más antigua de las obras de Gracián que posee la biblioteca es la de 1649, publicada por don Vicencio Juan de Lastanosa e impresa por Juan Nogués en Huesca. Por la fecha y lo expresado en la portada se puede saber que es la tercera edición de *Agudeza y arte de ingenio*. En esta última edición aparece la perfecta combinación de un editor famoso como Lastanosa y un no menos famoso impresor como Juan Nogués. Así y gracias a esta combinación, aparecieron las primeras publicaciones de las obras de Gracián.

En 1636, el atormentado sacerdote que fue Baltasar Gracián llegó a Huesca, al Colegio de la Compañía de Jesús, como confesor y predicador. El colegio estaba ubicado en la Calle del Coso, y frente al colegio hallábase la casa barroca de don Vicencio Juan de Lastanosa y Baraiz de Vera y, a pocos pasos de esta casa, la imprenta de Juan Nogués. La Calle del Coso servía para separar al p. Baltasar Gracián que vivía en el Colegio de la Compañía como

religioso y que como tal escribía *El comulgario*, firmado con su verdadero nombre, y a Lorenzo Gracián que vivía y era admirado en los círculos intelectuales de la casa de Lastanosa. El seudónimo de Lorenzo, dice Arturo del Hoyo,¹ era un escudo frágil que no pretendía defenderlo de la Inquisición, pero sí por lo menos creaba la ambigüedad necesaria como para que el escritor pudiera dar a conocer sus trabajos intelectuales.

Quizás, podemos pensar que la máscara de Lorenzo le permitía al mismo Gracián abandonar íntimamente la atmósfera monástica y, a los pocos pasos, apenas al cruce de la calle, introducirse en el mundo sensual y refinado de su mecenas y protector.

La casa de Lastanosa reunía a nobles, escritores, y editores de refinado gusto que acudían a ella no sólo por la intelectualidad que se compartía sino también porque el visitarla significaba el paseo por jardines y habitaciones constituidas en museo. Lastanosa exhibía en ellas una de las más valiosas colecciones de antigüedades y obras de arte: monedas romanas, medallones griegos y latinos, camafeos, piedras preciosas, vasijas, estatuas, platos, espejos y hasta cartas de navegación, mapas, pantómetras, compases, anteojos, relojes para el sol y las estrellas, libros famosos, etc. Los jardines de la casa cuidándolos ocho jardineros con sus familias y en ellos se ofrecía el esplendor de plantas y pájaros exóticos, estatuas, estanques y fuentes, cuevas que albergaban a leones, osos, tigres y leopardos. En este lugar barroco y exquisito se leyeron y se llevaron a la imprenta los manuscritos que Gracián debía esconder a los ojos de la censura oficial. Lastanosa fue un editor constante y sobre todo fiel: aún después del destierro de Gracián, en 1658, las obras siguieron editándose bajo su iniciativa en lugares fuera de España como Amsterdam y Amberes.

Los veinticuatro volúmenes que tenemos a la mano, el privilegio de poseer ediciones prácticamente desaparecidas son, pues el fruto del diligente cuidado y de la fidelidad de ese anticuario del siglo XVII que ha dejado estas obras que hoy la Biblioteca Lafragua conserva como un elemento de permanencia dentro de una cultura cuyo signo es el cambio.

Luisa Ruiz Moreno

¹ Baltasar Gracián. Obras completas. Ed. Aguilar, Madrid 1967. Estudio preliminar.

NOTICIAS

LA IV REUNION NACIONAL PARA LA ENSEÑANZA E INVESTIGACION EN PSICOLOGIA

Los días 27 y 28 de abril se llevó a cabo la IV Reunión Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología, organizada por el Consejo Nacional del mismo nombre (CNEIP), teniendo como sede el Colegio de Psicología de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP bajo la temática de *El campo de trabajo del psicólogo, sus métodos y su compromiso social*.

El congreso resultó ser una importante y significativa experiencia, representativa de la situación que priva dentro de la psicología en nuestro país. A diferencia de las tres reuniones anteriores, por acuerdo del CNEIP, en ésta se permitió la presentación de todas las ponencias recibidas (56) bajo el argumento de que las reuniones de la mencionada organización son el único foro abierto que tiene la psicología en México, lo que llevó a resultados interesantes. Aunque la calidad de muchos de los trabajos presentados no resultó la esperada fueron, en un porcentaje mayoritario y siguiendo la tónica de la asamblea del CNEIP realizada en Querétaro en marzo de 1978, muestra de la creciente preocupación del psicólogo por vincularse con las mayorías y por encontrar alternativas que coadyuven, desde su campo, a resolver las profundas injusticias derivadas de la estructura socioeconómica prevaleciente y que de una u otra manera tendrá que modificarse.

Las mesas de trabajo correspondieron a tres áreas: Psicología Social, Educativa y Clínica, en las cuales fueron presentadas ponencias representativas de todas las corrientes psicológicas así como de diversas tendencias ideológicas. Esto significó un cambio sorprendente en relación a las tres reuniones anteriores, debido entre otras a la imagen que de la UAP tienen las otras universidades

del país, lo que hizo pensar que aquí habría mayor libertad de expresión, situación que resultó cierta y se manifestó en la asistencia de mil trescientas personas, cifra que por primera vez alcanza un congreso de este género en donde se expresaron abiertamente las distintas posiciones al respecto de la psicología tanto en los debates parciales como en la plenaria del día de la clausura. El sábado 29 se realizó en el salón Barroco de la UAP la XXII Asamblea del CNEIP con la asistencia de los directores y delegados de las 25 universidades miembros; ahí se hizo una evaluación general del Congreso así como el cambio de la presidencia del Consejo, recayendo ésta en la Universidad Autónoma de Morelos, siendo delegado, su director, licenciado Humberto Fabre. Se eligió también la sede de la próxima asamblea del CNEIP, que se llevará a cabo en la Universidad Iberoamericana en el mes de noviembre, así como la sede de la quinta reunión nacional, que será en la ciudad de Jalapa, auspiciada por la Universidad Veracruzana, en mayo de 1979.

Todas estas actividades se enmarcaron dentro de los festejos del IV Centenario de la UAP.

Hortensia Fernández

CONCLUSIONES DEL TALLER PREVIO AL CONGRESO DEL CNEIP REALIZADO EN JURICA, QRO., EN MARZO DE 1978

Hasta hoy en día, el psicólogo ha dirigido su trabajo profesional al sector de la población que recibe el mayor número de bienes y servicios, no obstante que el número de los que componen esa capa privilegiada es sumamente reducido.

En México, la inmensa mayoría vive en la miseria y con pocas oportunidades educativas, padeciendo desnutrición y enfermedades endémicas. Las técnicas de la ciencia psicológica, en tanto que sirven para modificar prácticas sociales a nivel individual y de grupo, pueden ayudar en la serie de acciones concertadas que los especialistas en diversas disciplinas necesitan realizar para resolver algunos problemas urgentes de la población.

Las instituciones dedicadas a la enseñanza de la psicología orientadas de acuerdo con el modelo del profesionista liberal, no han sabido responder al reto que significa el comprometerse con la satisfacción de las necesidades del país. Sus currícu-

los académicos se han organizado en función sobre todo de los requerimientos formales de la disciplina y no se ha llegado a atender en forma sistemática el problema de adecuar los planes de estudio a la resolución de problemas sociales. La imagen del profesionista liberal dirigiendo sus servicios, sobre todo, el grupo capaz de pegarlos ha sido también guía en la formulación de los programas académicos.

Conscientes de esa situación, los miembros del CNEIP y las asociaciones profesionales que se reunieron en Jurica, con el fin de formular un perfil profesional del psicólogo, decidieron no soslayar su responsabilidad en cuanto a la situación que prevalece actualmente y, por ello, creyeron conveniente iniciar trabajos destinados a hacer las adecuaciones necesarias entre los planes de estudio de la carrera de psicología y las distintas necesidades sociales.

De esta manera, sobre la base de los problemas presentes en la población mexicana y de acuerdo al inventario de técnicas con las que cuenta el psicólogo, trazaron un perfil profesional que constituye un modelo sobre el que, respetando la pluralidad de enfoques a partir de los cuales se visualiza la conducta humana, pueden hacerse las modificaciones pertinentes a los distintos currículos.

El perfil profesional que se hizo del psicólogo tiene las siguientes características:

a) Constituye un cambio del profesionista liberal al especialista en comportamiento humano comprometido con la atención a los problemas de las mayorías.

b) Responsabiliza a las instituciones al ubicarlas en el marco de las necesidades sociales.

c) Hace del egresado de las carreras de psicología un profesional estrechamente ligado al servicio y no al utilitarismo.

d) Orienta la investigación al desarrollo de tecnología propia que sirva para resolver lo que son las necesidades prioritarias.

Finalmente, los participantes en el taller de Jurica quisieron dejar asentada su preocupación por la existencia en nuestro país de profundas injusticias derivadas de la estructura socioeconómica prevaleciente, la cual de una u otra manera tendrá que modificarse.

¿Qué es el Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología, A. C.?

Es un organismo afiliado a la ANUIES que tiene como objetivos:

a) Impulsar la enseñanza y difusión de la psicología científica en las instituciones educativas de la República Mexicana.

b) Planificar el empleo de los recursos docentes y de investigación para que mediante su aprovechamiento racional e integral se formen mejores profesionales e investigadores.

c) Orientar principalmente la enseñanza e investigación de la psicología a la solución de los problemas sociales, técnicos y educativos que plantea la realidad nacional en lo que a esta disciplina respecta.

d) Favorecer programas de intercambio de profesores, alumnos e investigadores de psicología entre diversas instituciones de enseñanza e investigación nacionales o extranjeras.

e) Desarrollar programas de becas en el país y en el extranjero para que estudiantes, profesores e investigadores de psicología complementen su preparación académica y profesional.

f) Procurar recursos financieros que permitan desarrollar programas de investigación experimental y aplicada en psicología, tanto a personas individuales como a instituciones del país y del extranjero.

g) Asesorar a las diversas instituciones educativas del país, así como a organismos y asociaciones vinculadas con la psicología como profesión.

h) Promover la investigación interdisciplinaria entre la psicología y otras ciencias o profesiones.

i) Estrechar nexos con organismos similares en otros países.

j) Establecer normas de calidad académica y recomendar su aplicación a las diversas instituciones educativas de México.

k) Promover el establecimiento de premios para la investigación en psicología.

l) El Consejo no tendrá fines de lucro, sino únicamente la consecución de los objetivos anteriores.

EL TERCER COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA

Siguiendo la disposición del Comité Organizador del Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la Universidad Autónoma de Nuevo León del 3 al 7 de octubre de 1977, la Asociación Filosófica de México decidió ratificar la sede del Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, a celebrarse en la Universidad Autónoma de Puebla en octubre de 1979.

La realización de este tipo de coloquios ha resultado ser una iniciativa altamente valiosa ya que ha logrado: 1) reunir a un

conjunto de investigadores que tradicionalmente se encontraban realizando sus proyectos en forma aislada; 2) propiciar la vinculación entre la filosofía y otros campos del saber; 3) incrementar el desarrollo de los estudios filosóficos; 4) generar un intercambio de ideas entre filósofos extranjeros y filósofos nacionales; 5) alentar los estudios de filosofía en provincia, y finalmente, 6) iniciar una tradición en lo que se refiere a este tipo de eventos, ya que en México prácticamente no existía.

La decisión de realizar el Coloquio en esta Universidad significa un honor y un compromiso que seguramente se cumplirá en forma satisfactoria. Tres elementos se conjugan para ello: la disposición de las autoridades para realizar eventos académicos de este tipo que permitan incrementar el ya rico acervo cultural de la UAP; el interés por parte de un grupo de profesores y estudiantes del Colegio de Filosofía y el respeto irrestricto a la expresión de todas las corrientes del pensamiento. Es por estas razones que creemos que el Coloquio será, como lo fue en Monterrey, todo un éxito.

R. M. O.

Marx filósofo

EL CICLO DE CONFERENCIAS

Con mucho interés se ha venido desarrollando el nuevo ciclo de conferencias en la Escuela de Filosofía y Letras de nuestra Universidad en torno al tema de *Marx filósofo*. Todos los viernes hemos visto colmada la sala de conferencias, de maestros, estudiantes y público interesado, para debatir sobre esta interesante cuestión. El tema de *Marx filósofo* cobra singular actualidad, toda vez que no son solamente los representantes de corrientes adversas al marxismo las que ponen en entredicho el papel filosófico de Carlos Marx, sino que existen en nuestros días múltiples y muy respetables tendencias marxistas que cuestionan la existencia de una filosofía en dicho autor. El ciclo, además, permite tener una visión global de todo el desarrollo de la obra de Marx, a través del examen, en cada conferencia, de sus obras más importantes.

En el ciclo participan profesores destacados de nuestra universidad y otros centros docentes del país. Los ponentes son Gabriel Vargas Lozano, Angelo Altieri Megale, Gilberto Argüello, Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Labastida, Alfonso Vélez Pliego, Benoit Joachim, Oscar del Barco, José Aricó y Jorge Juanes.

Todas las intervenciones serán recogidas posteriormente en un libro que será editado por la Universidad Autónoma de Puebla.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

COMENTARIO AL CAPITULO VIII DEL LIBRO DE LUCIO COLLETTI

*La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico **

Oscar del Barco

El objeto de ese capítulo VIII es el de profundizar el estudio de la relación entre Marx, Hegel y Kant. El hecho de que en la obra de Marx no existan referencias directas a Kant trae aparejada, según Colletti, la necesidad de realizar el análisis mediante referencias implícitas. Pero esta falta de referencias no quiere decir que Marx, a causa de su "fuerte interés histórico-público", cayera en un "nihilismo gnoseológico o un despreciativo 'volver las espaldas' a la filosofía", sino todo lo contrario, ya que a causa de que para Marx este problema gnoseológico "estaba claro" es que pudo situarlo "en otro plano en el que todo —categorías y materias— cambia de nombre y naturaleza". Disentimos con Colletti: lo que en realidad hace Marx es desplazar radicalmente el orden filosófico-gnoseológico, vale decir que a través de él se inaugura un suelo *originario* de pensamiento, función del suelo originario real inaugurado por el proletariado, donde el problema gnoseológico ya no tiene *sentido*; por lo tanto pensamos que no se trata de "nihilismo gnoseológico" sino del abandono, por parte de Marx, de ese real-social donde la problemática filosófica (religiosa) adquiere legitimidad. La

* Ed. Grijalbo, México, 1977.

incomprensión de este desplazamiento está en el origen de posteriores incomprensiones de Colletti: el desplazamiento del *orden teórico autónomo* es radical en el marxismo, y esto implica la crítica de la filosofía entendida como reflejo y clausura ideal de lo real, así como la necesidad (política) de modificar ese real para modificar el mundo de ideas que lo expresan; la teoría, superada su apariencia autónoma, aparece como *forma* orgánica de una determinada clase, y en el caso del marxismo, de la clase obrera.

En este capítulo VIII Colletti limita su análisis al apartado tercero de la *Introducción de 1857*. Como se sabe, en dicho apartado Marx critica a Hegel, pero sin decir qué parte de la obra de Hegel es la que critica, sin ubicar en un texto determinado el objeto de su crítica. Por esto la crítica a Hegel en la *Introducción* aparece como una crítica *general*, y en este sentido tiene cierta razón Colletti cuando la vincula con la crítica de 1843 (digo cierta razón pues debe tenerse en cuenta que: a) en el primer caso se trata de una crítica filosófica; b) en el segundo de la exposición de los *Grundrisse*). No obstante esta falta de referencia expresa, Colletti cree que el texto preciso al que hace referencia Marx se encuentra en la *Ciencia de la lógica*, t. II, p. 263 (de la traducción española de Rodolfo Mondolfo). Luego de transcribir el conocido texto hegeliano, Colletti afirma que Hegel produce una *inversión* ya que en lugar de afirmar como originario "la intuición o el ser", que son lo primero en el "desarrollo natural", afirma como primero el pensamiento. Está bien. A esto, antes que Colletti lo señaló repetidas veces el propio Marx. Pero a mi juicio no se trata de insistir en la problemática de la inversión entendida en este sentido (Hegel hace del predicado el sujeto y viceversa, o, dicho de otra manera, Hegel subsume el proceso real en el proceso lógico y de allí que el concepto produzca lo real), sino que se trata, por el contrario, de analizar la relación de Marx con Hegel a partir de un nuevo punto de vista que tenga en cuenta la totalidad de la obra, su estructura lógica, y, de manera particular, problemas como los de la relación entre entendimiento y razón, entre modo de investigación y modo de exposición, entre método histórico y lógico, problemas como el de la inversión, de la articulación de la ciencia, de la temporalidad, etc.

Dice Colletti: "En el desarrollo 'según la naturaleza', el concepto es lo segundo y la realidad es lo primero; en el proceso lógico, en cambio, el concepto es lo primero y la realidad lo segundo, o, dicho de otro modo, lo real es lo deducido y derivado de él". Hegel le dio prioridad al desarrollo "según el concepto" en detrimento del desarrollo "según la naturaleza". Pero

cabe preguntarnos ¿Marx no hace lo mismo? Detengámonos en el texto de Marx: *para la conciencia* —dice— “el mundo pensado es como tal la única realidad”, “el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción... cuyo resultado es el mundo”, y esto, agrega Marx, “es exacto” en cuanto la “totalidad” (como *totalidad de pensamiento*) es “un producto del pensamiento”, “un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”; y sigue diciendo que “el todo, tal como aparece en la mente... es un producto de la mente que piensa...” (yo subrayo), para concluir afirmando que “el sujeto real mantiene, antes que después, su autonomía fuera de la mente”, se mantiene “como *premisa*” (yo subrayo). En estos párrafos, a mi parecer decisivos, Marx *funda* el orden lógico, determina la *prioridad real* de la naturaleza y la *prioridad científica* del orden lógico, funda la *prioridad* de lo real “como *premisa*” mediante su crítica a la autonomía del concepto o de la filosofía (dice que la *conciencia filosófica* está determinada de tal modo que “el mundo pensado es como tal la *única* realidad” —yo subrayo—), pero también funda la *prioridad* del orden lógico, y no se trata, en este caso, de una *prioridad ontológica* del concepto como separado de lo real, sino de una *prioridad determinada* (científica) de un concepto cuyo correlato es lo real y cuya *forma* es forma de la clase que lo determina (política). En resumen, la acusación dirigida a Hegel de “liberarse” del desarrollo “según la naturaleza” es ambigua. En cierto sentido toda conceptualización es una “liberación” de lo inmediato; pero si por “liberación” se quiere decir *supresión*, anonadamiento, entonces cabe preguntarse ¿cómo Hegel puede poner lo que luego va a suprimir *ontológicamente*? ¿Se trata, por lo tanto, de un poner imaginario, metódico? Esta cuestión nos lleva al propio Marx y a sus dos lecturas de Hegel. Creo que aquí no se trata de repetir la *generalidad* de la inversión del predicado en sujeto (realizada realmente por la sociedad escindida en clases sociales y categorizada “fenomenológicamente” por Hegel), ni la *generalidad* de la Idea como *creadora* de lo real (Hegel dice que la Idea “es la unidad absoluta del concepto y de la objetividad”), sino que se trata más bien del movimiento global de la *Lógica* como lógica del capital, y de su relación con el movimiento global (expositivo) de *El capital*. Es aquí, en esta problemática que tiene como correlato la *sociedad real*, donde debería desarticularse y articularse la relación Marx-Hegel, y esto sí que es “mucho más difícil de entender” que lo planteado por Colletti en relación a la gnoseología.

En la p. 135 de su libro, Colletti afirma que en la *Crítica*

de la razón pura "también es posible rastrear los dos procesos a que se ha hecho referencia"; pero en este caso, a diferencia de lo que hace con Hegel, donde no es necesario "rastrear" nada porque la distinción es expresa y decisiva, debe recurrir a citas de Hegel sobre Kant, citas donde Hegel analiza precisamente la "síntesis originaria de la apercepción", en la que, según Colletti, se encontraría la expresión kantiana del "proceso lógico". Hegel critica esta *síntesis* porque su "desarrollo" no está a la altura de su comienzo: la *síntesis* prefiguraba una unidad donde *lo otro* era inmanente al concepto, pero el desarrollo muestra "un simple engarce de cosas que en sí y por sí están separadas". Colletti confunde (ver pp. 136-137): Hegel critica a Kant porque escinde el mundo en dos mundos, en dos realidades. Hegel, a mi entender, sostiene la existencia de dos procesos, el proceso real y el proceso de pensamiento, pero no como dos órdenes sustancialmente distintos (Kant) sino como dos órdenes que son uno (la sustancia es sujeto y el sujeto es sustancia). Para Hegel, usando los términos de Marx, la totalidad-de-pensamiento es un producto del pensamiento, pero el pensamiento es sustancia (no es un orden sustancial distinto a lo real, sino *forma* de lo real); de donde el orden lógico pertenece a lo real, mientras que este real aparece en lo lógico y al margen de lo lógico (concepto) sólo puede afirmarse (Marx) como "premisa". Colletti desarrolla este tema en la p. 137, pero atribuye a Hegel una enormidad, la de convertir la totalidad de lo real en un "producto" (¿creación *ex-nihilo*?) de la Idea. Hay que tener en cuenta que mientras para Kant se trata de dos sustancias (en la tradición cartesiana de *res extensa* y *cogitans*), para Hegel el sujeto es objeto y el objeto es sujeto; lo que pueda haber más allá de esta ciencia general (absoluta) no pertenece al orden de la ciencia: para el concepto no hay más allá (Marx dirá: salvo como *presupuesto*). Colletti dice: "lo objetivo... es precisamente lo que es exterior e independiente de la subjetividad pensante". Pero cabría preguntarse sobre la determinación de eso "exterior e independiente": de ese "objetivo" Kant dirá que es una cosa-en-sí o noumeno incognoscible (no se trata de un incognoscible de la ciencia sino filosófico), una X; Marx, por su parte, dirá que es una premisa (de la ciencia); y Hegel que no existe... para la ciencia. Como afirma Cassirer: el *objeto* como *exterior* pareciera que eternamente debe permanecer ajeno al yo, pero esto deja de ser así si el objeto es captado como "expresión de las *formas* generales del espíritu mismo, tal como estas formas se manifiestan en el derecho y en el Estado, en la moral y en el arte, en la filosofía y en la religión". En Hegel, como señala Hyppolite, se trata de una "subjetividad que

es el Ser mismo". En el último capítulo de la *Lógica*, que comienza afirmando que "La Idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica...", Hegel dirá que "La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo..." (t. II, p. 566). La continuación de este párrafo hegeliano es decisiva tanto para la comprensión de Hegel como para la teoría de la ciencia.

En las pp. 138-139 Colletti retoma la *resumida* crítica general de Marx a Hegel, y reconoce en la existencia de ese "presupuesto" no reductible, en esa prioridad ("natural") del sujeto-social, el acercamiento de Marx a Kant, sin darse cuenta de la profunda diferencia que existe entre Marx y Kant ("Marx toma de Kant... la instancia de la existencia real como 'algo más' respecto a todo lo que está contenido en el concepto"): sólo en *apariencia* hay identidad, ya que Marx está ubicado en el plano de la ciencia, del conocimiento científico, donde *no existe problema gnoseológico*, mientras que la problemática kantiana *es esencialmente gnoseológica*. Marx no acepta la escisión sustancial entre sujeto-objeto, y para él la separación posterior no es del orden onto-gnoseológico de tipo kantiano sino que pertenece al orden de la ciencia: lo no-conocido de la ciencia no tiene el carácter del noumeno kantiano. Esto, que es decisivo, no es comprendido por Colletti. Más aún, en la p. 140 reduce el problema: para él se trata sólo de dos procesos (el proceso real y el proceso lógico), mientras que tanto en Hegel como en Marx hay un triple proceso, y únicamente a partir de esta triplicidad es posible comprender en su completud la *inversión*. Veamos: 1) proceso real; 2) representación e intuición (ver: *Lógica*, II, p. 262 y s., texto directamente vinculado con la *Introducción* que estamos analizando); 3) proceso lógico. Este último, a su vez, se subdivide para Marx en: a) ciencia, que Marx llama del siglo xvii y del siglo xviii, la primera se queda —y en este sentido no es correcta— en las determinaciones simples, la segunda articula dichas determinaciones en un conjunto; y b) la "ciencia" marxista, que implica la determinación del punto de vista o posición de clase en la intimidad del proceso cognoscitivo y la vuelta a lo real como acción revolucionaria, como momentos de un mismo movimiento. Esto puede describirse de otra manera: un decurso real, un decurso de la intuición y representación (o forma en que lo real —presupuesto— aparece), un decurso que constituye la ciencia sobre la base del segundo decurso, un decurso *crítico* de la ciencia y un decurso político revolucionario. Marx no toma de Hegel, como dice Colletti —p. 140—, la "unidad de proceso lógico y proceso real": hay una unidad abstracta, *en general*,

y una unidad determinada; para Hegel la primera es científica-filosófica, mientras que para Marx la primera es una premisa y la segunda es la científica. Si lo que afirma Colletti fuera cierto negaría su propia vinculación de Marx con Kant ya que el concepto agotaría la realidad; pero el "algo más" de Marx es material en sentido fuerte, mientras que el "algo más" kantiano es un límite del orden gnoseológico (metafísico).

Colletti señala la distinción entre "entendimiento" y "razón", entre el pensamiento que une, que distingue entre "uno de los dos", etc., y el pensamiento como *totalidad* de la relación; y vincula esta célebre distinción hegeliana con la distinción realizada por Marx entre "modo de investigación" y "modo de exposición". Su observación es válida. Lo que no se entiende es por qué Colletti no vincula esta distinción con el problema de la lógica formal-lógica dialéctica que tanto lo preocupa, y acusa a la dialéctica (cuyo ámbito de validez es la *razón*) de no ser pertinente en el orden de la ciencia (ámbito del *entendimiento*), el que se basa en el principio de *identidad*: pero Hegel vincula la ciencia al orden del entendimiento, de la ley como detención, de la identidad, y sólo en una esfera superior hace valer la dialéctica como razón, como totalidad donde todo está articulado y en proceso. Esta es la esencia del método de Marx, y sin embargo Colletti pasa de largo acusando a Hegel, y sin decirlo también a Marx, de negar la ciencia, ya que ésta no podría fundarse en una afirmación del tipo *A es no-A*, sino que se funda en el suelo lógico del *A es A*. Lo que está en juego es el cientificismo de Colletti, su ataque a la dialéctica como movimiento, como proceso. En la p. 24 cita la siguiente frase de Hegel: "Afirmamos que todas las cosas tienden a su fin y por ello consideramos a la dialéctica como una potencia universal, irresistible, ante la cual nada puede mantenerse, aunque parezca sólido y seguro" y la crítica, al mismo tiempo lo critica a Engels y a Lenin, olvidándose de lo que dice Marx: [la dialéctica] 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 percedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria" (*El capital*, t. I, vol. 1, p. 20). En el cap. X ("De Bergson a Lukács") insiste en este tema vinculando a Bergson, Engels, Lenin, Simmel, Lukács, Heidegger, en una cruzada contra el "principio de no-contradicción", contra la ciencia: Bergson dice: "Lo real no son los estados, simples instantáneas que tomamos en el transcurso del movimiento, sino que, por el contrario, es el flujo, la continuidad en la transición, la mutación mis-

ma”, el entendimiento se mueve a gusto “en lo discontinuo, en lo inmóvil, en lo muerto”; Engels dice que la identidad es inercia, reposo, “el ser muerto” (p. 185); para Engels el principio de identidad vale “entre las cuatro paredes domésticas”; Lenin: “No podemos representarnos el movimiento, no podemos expresarlo, medirlo, reproducirlo, sin interrumpir la continuidad, sin simplificarla, alterarla o desmenuzarla, sin matar lo vivo” (p. 189); Simmel: “de la totalidad de lo existente nuestro intelecto recorta fragmentos que son separados de la irreductible movilidad del Todo”; etc. Colletti hubiera podido agregar la crítica feroz de Nietzsche al principio de identidad: “no somos lo suficientemente *perspicaces* como para percibir el *fluir* probablemente *absoluto* del *devenir*; lo *permanente* sólo existe gracias a nuestros toscos órganos... nosotros afirmamos la *forma* porque no percibimos la subtilidad de un movimiento absoluto...”. Pero ¿y Marx? Hay que leer los *Grundrisse* (claro ¡tan hegelianos!), *El capital* (todo, pero especialmente la sección primera del segundo tomo), las *Teorías*, para tener una idea de lo que entiende por el “movimiento absoluto del devenir”; y analizar de la *Lógica* el capítulo segundo de la doctrina de la esencia, titulado: “Las esencialidades o determinaciones de la reflexión”, dedicado a la crítica de la identidad, a la exposición de la *diferencia* y de la *contradicción*.

Pero esto no es todo. No es casual que pareja a su defensa de la “ciencia”, su defensa del principio de identidad y su ataque al principio de contradicción, se dé su vinculación con el kantismo (“Para cualquier teoría que toma la ciencia como única forma de conocimiento real... no puede haber duda de que la tradición Hume-Kant debe tener prioridad y preferencia sobre la de Spinoza-Hegel”). Se trata, en última instancia, del problema de la temporalidad. Para Kant (*Crítica de la razón pura*, ed. Porrúa), “no puede la estética trascendental contar el concepto de la variación [cambio] entre sus datos *a priori* pues *el tiempo mismo no muda* sino algo mismo que está en el tiempo” (p. 52); ver en el apartado 5 (p. 48) su afirmación de que “el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento... no son posibles sino mediante y en la representación del tiempo” como *a priori*; y su definición del tiempo como “forma del sentido interno”. Comenta De Giovanni que si el tiempo no está en el contenido sino en la forma, *es* la forma, entonces sólo puede ser *serial*. La crítica de Hegel a Kant —señala el mismo autor— apunta “a una visión del tiempo en el cual la estructura irreversible del sujeto tenía una posición dominante respecto a la estructura discreta del *episteme*, en el sentido que la funcionalidad del objeto en relación con un objeto genérico se resuelve, rigu-

rosamente, en la funcionalidad de un *tiempo genérico* con un igualmente genérico sujeto" (*Hegel e il tempo storico della società borghese*, p. 21); el tiempo, respecto a la realidad, "es el formalismo de la serialidad" (antes y después), "se diluye la especificidad en el campo genérico del *uno después del otro*" (serialidad). Según De Giovanni la crítica al formalismo kantiano del tiempo "pone en crisis el campo mismo sobre el que se constituye el idealismo trascendental, es decir el campo de la analogía simétrica entre sujeto y temporalidad; y realiza una decisiva apelación a la estructura discreta y específica del contenido y de los 'momentos reales'...". Lo que Hegel critica es todo el campo de la *crítica* kantiana, el campo del idealismo trascendental kantiano; lo que Hegel llama "apariencia del comprender" se debe a la falta de adecuación entre "la relación temporal genérica con la relación real", se debe a su "indiferencia al contenido". La conclusión de De Giovanni: "Pero así se comienza a tocar la enorme profundidad del descubrimiento hegeliano, una verdadera revolución en la lógica y no sólo en la lógica, si se advierte que la crítica a la estructura trascendental de la temporalidad es, al mismo tiempo, rechazo del tiempo como dimensión genérica del comprender del sujeto y rechazo del sujeto como estructura genérica del comprender de la ciencia en el tiempo. El sujeto genérico, e incluso la ciencia aparentemente específica de su categoría, devienen, frente a la perspectiva de la ciencia como saber que trastoca tanto el formalismo del tiempo como el del sujeto, el puro error de una ideología 'individualista', de allí que la crítica del tiempo sea, para Hegel, "una crítica del campo constitutivo de la ciencia y de la posibilidad de determinar un concepto de historia más allá de la captación inmediata de la sucesión o génesis cronológica" (p. 33). Teniendo en cuenta que para Hegel el sujeto no es psicológico sino totalidad de las formas expresadas como Idea o Absoluto, el tiempo no puede determinarse como lineal (como la interpretación de Althusser, que identifica concepto con sujeto psicológico).

A continuación Colletti analiza las dos significaciones que tiene el término *abstracción* en Marx: como "generalización mental" y como un rasgo "del objeto particular" examinado, o, como abstracción en un sentido lógico y abstracción "desde el punto de vista real", abstracción-real o "relación unilateral abstracta de un conjunto viviente y concreto ya dado": la relación unilateral de algo real es abstracta-real y funda el abstracto mental (para ver de qué manera trata Hegel este problema puede leerse el capítulo sobre "El concepto en general" de la "Doctrina del concepto", particularmente pp. 262-263 del tomo II de la *Lógica*: "El pensamiento abstractivo, por ende, no debe consi-

derarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariciencia*, a lo *esencial* que se manifiesta sólo en el *concepto*"; en el último párrafo de la p. 263 establece una distinción fundamental entre "la manera cómo pasan las cosas en el representar y en el pensar fenoménico", donde uno puede "limitarse a narrar que empezamos con sentimientos e intuiciones, y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer, conserva, para la representación, toda la realidad con que se presentó al comienzo"; pero con la "filosofía", el llamado *orden lógico*, ocurre otra cosa, porque ésta "no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer"; la resonancia marxista de estos textos no deja de ser sorprendente: para Marx sólo a partir de captar la esencia se puede explicar el aparecer). Colletti señala que la población, que es el *principio* desde el punto de vista real (es lo concreto), es el final desde el punto de vista lógico. Pero en lo que sigue (p. 144, 2do. párrafo y s.), según mi parecer, se equivoca en su apreciación del valor de cambio: en la realidad éste es unilateral (abstracto-real), pero en el pensamiento, desde el punto de vista lógico, es un elemento simple y no —como dice Colletti— la "generalidad más abarcante", es un elemento simple que le permite a Marx construir el concreto de pensamiento: *El capital*. En las *glosas a Wagner*, Marx describe el siguiente proceso: "para mí no son sujetos ni el 'valor' ni el 'valor de cambio', sino que lo es solamente la mercancía", o "digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la mercancía, es, por una parte valor de uso y, por otra, 'valor' no valor de cambio, pues éste no es más que una simple forma fenoménica y no su propio contenido", y agrega luego que la mercancía es "el concreto económico más simple", etc. vale decir que el concreto originario, la *mercancía*, es un abstracto-real (o relación unilateral) y que a partir de ese elemento (abstracto de pensamiento) se llega al concreto-de-pensamiento, el cual es una "totalidad", "las articulaciones de una totalidad", "diferenciaciones dentro de una unidad", etc. (*al respecto* ver la parte final del apartado 2 de la *Introducción*).

En la p. 147 Colletti dedica un párrafo a aclarar la relación *invertida* entre el proceso real y el proceso lógico, y establece una distinción entre el pensamiento y el conocimiento afirmando que

UAM-I. COORD. SERV. DOG.
BIBLIOTECA

“el conocimiento es la concordancia *entre* el pensamiento y la realidad; y de que, por tanto, está condenado a ver el mundo invertido todo aquel que no tiene en cuenta esa diferencia”. El “mundo”, para emplear su terminología (en este caso, para ser precisos, la sociedad capitalista) no sólo *aparece invertido* sino que *está invertido*: no se trata de que a un mundo *al derecho* Hegel lo vuelva *al revés*; no se trata de que en la sociedad capitalista el sujeto sea el pueblo y el predicado sea el Estado, y que sea obra de Hegel haber puesto al Estado como sujeto y al pueblo como predicado (en este sentido Hegel es totalmente fenomenólogo y describe “las cosas mismas”): es la sociedad capitalista la que pone al Estado como sujeto y al pueblo como predicado: Hegel no hace sino exponer esta inversión real, y al hacerlo justifica lo real como racional. Por lo tanto no es el *conocimiento* del mundo social el que puede ponerlo al derecho, sino la acción política (revolucionaria); lo que puede hacer el conocimiento (como *forma* de la clase) es criticar la “ciencia burguesa” de la sociedad y a través de esta crítica exponer el funcionamiento de la sociedad. Pero lo que Colletti llama conocimiento o “concordancia entre el pensamiento y la realidad” sólo puede reproducir especulativamente esa *realidad invertida* (esto lo reconoce en su *entrevista filosófica* de 1974, cuando afirma que por haber quedado atrapado en la problemática de Della Volpe no comprendió que “los procesos de ‘hipostatización’, la sustantificación de lo abstracto, la inversión del sujeto y el predicado, etc., lejos de ser para Marx solamente una manera defectuosa de reflejar la realidad, eran procesos que volvía a encontrar... en la estructura y el modo de funcionamiento de la sociedad capitalista misma”, p. 92).

A partir de aquí (p. 147) Colletti comienza otro análisis. Primera observación: no tiene en cuenta la distinción entre investigación y exposición. Al referirse el primer capítulo de *El capital* hay que tener siempre en cuenta que se trata de la exposición (dialéctica), pues, como se sabe, el *comienzo* implica ya el *todo* del análisis: Marx ya había escrito los *Grundrisse* y las *Teorías de la plusvalía* cuando asienta su famoso primer párrafo del capítulo I: “Las riquezas de las sociedades... etc.”; pero este *principio* que es el *resultado* de más de 20 años de estudio de economía (investigación), es el *comienzo lógico*, es el comienzo de la exposición (dialéctica), es un comienzo que ya tiene presente el *final* (Marx le dice a Engels que su sistema consiste en no dar nunca sus escritos a la imprenta “mientras no los tenga *completos* delante de mí”, y que este método es el que le permite llegar a los resultados que llega), por lo tanto no puede ser llamado simplemente “deductivo” (pero para Colletti esta exposición marxista debe, en consecuencia,

ajustarse a la lógica formal, satisfacer “la exigencia deductiva del pensamiento” que “pasa de lo universal a lo particular”, etc.). En la p. 149 Colletti afirma que “en el análisis del capitalismo moderno” (se refiere a *El capital*) “avanzamos desde sus aspectos más superficiales y periféricos a aquellos más internos y esenciales”; esto no es así, pues hay que distinguir, haciendo uso de conceptos que Colletti reconoce pero deja de lado: en la *investigación* se parte de lo que *aparece* para ir a lo *esencial*, pero en la *exposición* se parte de lo *esencial* para explicar la *apariencia*: en la exposición (lógica: dialéctica) Marx va a establecer su teoría del valor y de las formas del valor como principio; dirá que lo primero es la mercancía, etc., pero para llegar al valor y sus *formas*, particularmente a la forma dineraria, este es el centro, luego va a establecer el plusvalor, y, progresivamente, se extenderá hacia la superficie, hacia los fenómenos de superficie, la circulación, etc. Colletti afirma que “la causa, el fundamento real, es el capital, no la mercancía y el dinero que son, en cambio, los que aparecen como condiciones suyas desde el punto de vista lógico” (p. 149). *Comentario*: la mercancía y el dinero no son sólo condiciones lógicas del capital sino condiciones reales-históricas, pero en la *exposición-lógica* el capital es el fundamento, real-contemporáneo pero no real-histórico: es la realidad la que invierte las categorías; no es la categoría más antigua, más *real* (por ej. la tierra), la fundamental en el capitalismo, sino, precisamente, el capital, que es un último o contemporáneo; desde el punto de vista lógico no es el pasado el que funda el presente sino que el presente se autofunda. Marx dice que el dinero, el capital (no como capital del capitalismo), el trabajo, existieron antes del capitalismo, pero no en la *forma* de existencia que adquieren en el capitalismo: la inversión es real, la exposición (lógica) deja de lado la historicidad (en este sentido) y estructura las categorías de acuerdo a su estructura en el sistema capitalista y no a su aparecer en el decurso histórico (a su papel en otros sistemas de producción).

A partir de esto Colletti encontrará un paralelismo (que precisamente es *lo que no existe*) entre el orden lógico (mercancía-dinero-capital) y el orden histórico; en la p. 148: dice “es cierto que ese mismo decurso lógico no es sino el resumen en forma sintético-racional de todo camino histórico...” en la *lógica* aparecen todas las categorías como categorías de un *real-histórico*, pero su *orden*, la estructura lógica de esas categorías, es propio de la sociedad capitalista [o contemporaneidad], sin dejar de tener en cuenta que la *posibilidad* de esa lógica es una posibilidad *real*), y en la p. 149: “es cierto, sin embargo, que la deducción lógica desde el dinero al capital, nos ofrece lo esencial del decurso histórico

que ha precedido al nacimiento del capital moderno"; pero, en este texto ¿"deducción lógica" es equivalente a *investigación* o a *exposición*? Si fuera equivalente a *investigación* entonces lo afirmado por Colletti sería correcto, pero en caso contrario, no, porque la *exposición* (lógica: dialéctica) toma como primero lo último, hace una articulación del todo sin tener en cuenta el curso histórico para asignar a cada categoría su lugar en el todo teórico: es en la moderna sociedad burguesa donde las categorías se articulan de una manera determinada que no está determinada por la importancia que las mismas categorías tienen en otros *modos* históricos (pero esta articulación real, contemporánea, *invertida*, que funda la articulación teórica, depende en su exposición de la perspectiva de clase). Esta confusión de Colletti no es casual sino fruto de su negación de la dialéctica, es esta negación la que lo obliga a permanecer en la "deducción lógica", la cual es el momento específico de la investigación (de lo que culpa Marx a Ricardo, etc.), reduciendo así investigación y exposición al mismo movimiento lógico formal. Similar confusión se produce en el párrafo siguiente (p. 149): en el análisis del capitalismo avanzamos, dice, se avanza desde "los aspectos superficiales y periféricos a aquellos más internos y esenciales", y este avance constituye, a su vez, una "recapitulación de los presupuestos históricos que han precedido al surgimiento del capitalismo moderno". Repetimos: en la *investigación* (o en el entendimiento, si se prefiere emplear un término hegeliano) sí se va desde lo superficial a lo esencial; pero en la *exposición* se va desde lo esencial a lo que aparece (desde el tomo I al tomo III de *El capital*); en este mismo párrafo Colletti identifica lo superficial con lo general-genérico, que aparece, en el "proceso deductivo", como causa de lo particular-específico, mientras que Marx ya se encuentra en otro terreno, precisamente en el terreno de la dialéctica, en el "todo artístico" como dice. En su tantas veces citado "Epílogo" de *El capital*, Marx da como característica de la "investigación" el *análisis*, y de la exposición el "movimiento real" (es decir la dialéctica).

En la p. 151 Colletti trata de explicar, frente a la "incomprensión total" del resto de los investigadores, el nexo entre proceso lógico y proceso real, pero, a mi juicio, se queda a mitad de camino. Recordemos el párrafo de los *Grundrisse*: en él Marx señala: a) que es obvia la *historicidad* del modo de producción (hay una historia del modo de producción capitalista pues éste no cae del cielo, etc.); b) que en *realidad* se produce una *inversión*, de donde la inversión lógica es correlato de la inversión real: la inversión lógica no es fruto del pensamiento; vale decir,

y esto es lo esencial, que el concepto es concepto-real; el trabajo, el dinero, el capital, en la sociedad capitalista, son *determinados*, no son el dinero, el trabajo y el capital de las sociedades pre-capitalistas, pero son determinados porque en la realidad cumplen un papel determinado, distinto al papel también determinado que desempeñaban anteriormente: la mercancía, aislada, tomada en sí, es una cosa (Marx la analiza en el primer capítulo del primer tomo de *El capital*), pero el papel que desempeña en el todo social es distinto en la sociedad capitalista y en las pre-capitalistas, pero este papel es generado por la *historia*, es la historia la que invierte, la que determina los papeles, y no el pensamiento (o, dicho de otra manera, lo que llamamos historia es ese proceso de inversiones), no se trata de un modelo donde las categorías (que son de un real) están estructuradas arbitrariamente: tanto las categorías como su articulación, así como la misma posibilidad de abstracción, son reales; el modo de exposición (dialéctico) expone el movimiento real, el todo real, y si lo logra, dice Marx, puede parecer una construcción *a priori*.

En la p. 154 Colletti asegura llevarnos al verdadero "fundamento gnoseológico" del problema. Dice que lo general contiene lo particular: todo capital es una suma de mercancías; pero que no todo lo particular está contenido en lo general, vale decir que en la cosa *hay algo más* que su concepto. A mi juicio lo que se debe entender es que Marx está *fuera del campo de la gnoseología*. ¿Qué quiere decir esto? B. de Giovanni afirma, creo que correctamente, que "la *Lógica* comprende una doctrina de la ciencia"; y así debe ser leída, así la leyó Marx cuando le dice a Engels que la lectura de la *Lógica* le prestó "un gran servicio". A partir de este reconocimiento la *Lógica* aparece como "estructura política" o "construcción de un mecanismo específico, funcional a un determinado tipo de construcción de la realidad". El problema radica, entonces, en determinar qué es, cuáles son los aspectos constitutivos y las connotaciones, de ese *más allá* o, como dice Colletti, de "lo otro". En Kant ese *más allá*, al que denomina noumeno, es una imposibilidad abstracta, un heterogéneo abstracto, y, por ende, con connotaciones teológicas: si bien Hegel, a pesar de sus declaraciones expresas, cierra en su sistema la posibilidad de Dios como existencia trascendental, Kant la funda en ese abstracto incognoscible racionalmente que es el noumeno. Pero en Marx, se me puede decir, también existe ese *otro*; sí, es cierto que en Marx no hay identificación entre real y concepto en general, pero esta inadecuación, esta fisura, no se plantea al nivel de un sujeto y de un objeto —fisura metafísica o teológica— sino al nivel material de una realidad de-

terminada (no el infinito abstracto o noumeno) de la cual, si la convierte en su objeto, puede rendir cuenta la *ciencia*, pero quedando claro que en este rendir cuenta la ciencia no agota el objeto-de-la-ciencia como objeto real; de allí que mientras Kant plantea el problema en un nivel, Marx lo plantea en otro: para Kant se trata del conocimiento en general (aun cuando Kant trata de fundar los juicios sintéticos a *priori*, su estética trascendental funda una gnoseología), mientras que para Marx se trata del conocimiento científico; para Kant de un objeto en general, para Marx de un objeto determinado; para Kant la relación imposible es absoluta, para Marx la relación posible es determinada; Marx no habla de la imposibilidad del conocimiento absoluto sino de la posibilidad del conocimiento relativo, determinado o científico, y lo dice: la verdad de un conocimiento al margen de la práctica es escolástica. Hegel por su parte, moviéndose en el plano filosófico, como Kant, afirmará que sólo la Ciencia (=Filosofía=Lógica) hace suyo el objeto, y, en este sentido, ese objeto se agota, no tiene *más allá*; Marx, en relación con Hegel, y desde fuera del orden filosófico, subsumirá la estructura de la Ciencia en el objeto determinado de una ciencia cuyo objeto ya no será el *Todo* sino la crítica del modo de producción capitalista. Es necesario, por consiguiente, tener en cuenta una problemática a la que aquí sólo apuntamos y que se refiere a la distinción de niveles, de objetos y de límites de análisis.

Respecto a la primera observación del primer párrafo de la p. 155: repetimos que no se trata de una deducción-investigación sino de la exposición-lógica donde mercancía-dinero-capital no son un *inicio*, pues el inicio presupone *toda* la investigación, y aquí debería tenerse en cuenta el problema del "comienzo" de la exposición; segunda observación: hay un concreto-real al que Marx llama "sujeto" o "sociedad moderna" o "premisa" que existe *independientemente de que uno lo conozca... científicamente* (la sociedad, por ejemplo, existe con independencia de que la conozcamos o no científicamente, pero no independientemente de que la conozcamos, porque si no la conocemos no podemos tematizarla o actuar sobre ella), luego hay un abstracto-real (relación unilateral) y un abstracto de pensamiento, sobre la base de este último abstracto o elementos simples se construye el modelo que nos da el concreto de pensamiento, pero después, y esto es central, se produce la *vuelta* al concreto real; para la economía del siglo XVII, según Marx, el análisis *termina* en las determinaciones simples que han partido del "caos" y de la intuición y la representación: por eso, y sólo por eso, por detenerse allí, en esas determinaciones, su método es equivocado; pero los resultados de este método equivocado (las determina-

ciones simples) son válidos si no se quedan allí sino que avanzan hacia el modelo que las articula en un todo de pensamiento (economía del siglo XVIII); pero la diferencia entre los economistas clásicos y Marx radica en que mientras para los primeros el modelo (ciencia) *termina* la explicación, para el marxismo implica una *vuelta* desde el concreto de pensamiento (ciencia crítica) al concreto real, y aquí se inserta en sentido fuerte la acción política, no sólo como resultado sino como premisa o punto de vista de clase a partir del cual se articula el modelo teórico como crítica. Respecto a la tercera observación de esta página hay que subrayar lo que Colletti no subraya: el paso al concreto-real es político, pero a su vez ese *político* constituye todo el proceso, de manera tal que la *ciencia marxista es forma de lo político*.

En el párrafo siguiente Colletti aborda el problema de la continuidad-discontinuidad del proceso histórico, la que se fundaría, precisamente, en la fórmula mercancía-dinero-capital, donde la mercancía es lo general que subsume el capital, de allí que la mercancía sea lo común, lo continuo, de lo cual el capital es una forma de menor duración o discontinuidad; pero esto, a primera vista tan simple, plantea un serio problema si se parte, precisamente, del problema de la inversión: es el capital industrial el que nos permite entender la mercancía, el dinero, el trabajo, vale decir el mundo de categorías que vienen desde otros *modos* de producción y que se articulan de una manera específica al modo capitalista. Al respecto puede verse el análisis del dinero y del trabajo en la *Introducción* de 1857 y en los *Grundrisse* (I, p. 186, p. 191 y p. 420 y ss.): allí Marx afirma primero que la contemporaneidad (el sistema capitalista) suprime sus supuestos históricos; pero luego dice que "por otra parte, y esto es mucho más importante para nosotros, nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico"; para "analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la *historia real de las relaciones de producción*", y luego, de inmediato, agrega un *pero* significativo: "*Pero la correcta* concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conducen siempre a primeras ecuaciones... que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema" (yo subrayo), tales "indicios" (históricos), junto con "una concepción certera del presente", son los elementos que "brindan también la *clave* para comprender el pasado" (yo subrayo); *pero*, si las etapas anteriores se persentían como "supuestos *puramente históricos*" (abolidos), las actuales se presentan "como *aboliéndose a sí mismas*", vale decir como "poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordena-

miento de la sociedad". En resumen, en este texto Marx desmiente todo intento de interpretación sincrónica de su método. Para Colletti "el sentido último" de este razonamiento es que la "razón o *contradicción dialéctica*" es "insuficiente" (p. 156), pues se precisa también "la instancia de la identidad material o *no-contradicción*" y esto por su interpretación parcial de la contemporaneidad como abolición de su pasado, sin seguir en sus detalles y completud el razonamiento de Marx. Esto nos llevaría a repetir el problema del modo de investigación-entendimiento y modo de exposición-razón, etc., que ya analizamos; pero posteriormente Colletti transcribe una cita de Marx de manera trunca. Marx dice (*Introducción*, p. 67): "*Dialéctica de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción*. Una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real"; pero Colletti desgaja el párrafo transcribiendo sólo su segunda parte, como consecuencia de lo cual esta segunda parte aparece como referida a la dialéctica general y no a la dialéctica de los *conceptos* de fuerza productiva y relaciones de producción: Marx dice que se deben definir los límites de la dialéctica de los conceptos de fuerza productiva y relaciones de producción, y que esta dialéctica de conceptos "no suprime la diferencia real" entre fuerza productiva y relaciones de producción; en la medida en que la dialéctica real es una diferencia real y una contradicción real; esta *diferencia* pertenece al orden del entendimiento, y la *contradicción* al orden de la razón: para el entendimiento sólo hay diferencia, para la razón (dialéctica) hay dialéctica.

Hasta el final del capítulo, incluida la última nota, Colletti trata el tema de la dialéctica, ya analizado en el capítulo I de la obra que comentamos y que retomará en su *entrevista filosófica*. Se trata del problema de la *dialéctica de la naturaleza* y de su crítica sobre la base de la filiación kantiana de la "oposición real", así como de su crítica al principio de contradicción como impedimento para la constitución de la ciencia. Al respecto convalidaría: a) desplazar el problema de la dialéctica de la naturaleza de acuerdo al tipo de crítica habitual a Engels y a la "ortodaxia" marxista, pues es evidente en tal sentido el carácter teológico de una dialéctica trascendental, pero, a su vez, retomar la problemática a partir de la crítica radical al concepto de sujeto-objeto filosófico; b) volver a analizar los textos clásicos de Hegel. Dice Hegel: "la ley no se halla allende el fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él; el reino de la ley es la imagen *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico" y repite, en la misma página, que "El reino de la ley es el contenido *inmóvil* del fenómeno...", para concluir que "la ley es sólo la

esencialidad *positiva* del fenómeno, no su esencialidad negativa, según la cual las determinaciones de contenido son momentos de la forma, y como tales, traspasan a su otro, y en sí mismas igualmente no son ellas, sino su otro”, “la ley es esta simple identidad consigo mismo del fenómeno...”, “El reino de las leyes contiene sólo el contenido simple, carente de variaciones, pero vario, del mundo existente”.

Hoy es posible estudiar sin dogmatismos estos problemas cuya significación política es decisiva; se trata de ubicar al marxismo en el suelo de pensamiento inaugurado por la existencia de la clase obrera, lo que llamamos su fundamento *originario*, y a partir de allí desbrozar no sólo la conceptualización filosófica sino ante todo la significación de la teoría. Se debe tener presente, por último, que la *Introducción* fue escrita, como dijo Marx, antes del “diluvio” que se avecinaba (la revolución), y que es una *crítica*: no se trata del “método de la economía política” sino de una *crítica al método de la economía política*. Y sobre esto Colletti no dice nada; para decir algo hubiera tenido que abandonar su interpretación formalista del texto y remplazarla por la interpretación política en curso.

EL MODO DE PRODUCCION ASIATICO Y LA FILOSOFIA GRIEGA

(El torno al origen de la filosofía en la Grecia
del siglo VI)

Oscar Correas

INTRODUCCION

En la Grecia del siglo VI a. C. ocurrió un fenómeno que marca a fuego el pensamiento de nuestro tiempo; y de todas las épocas. Hacia principios del siglo VI apareció la filosofía en las colonias griegas del Asia Menor, más precisamente en la ciudad de Mileto. Pero ¿por qué? Las respuestas que se han dado cubren una amplia gama de posibilidades: desde quienes son capaces de creer en un "milagro griego", hasta los que buscan explicar este fenómeno partiendo del estudio de la sociedad griega. Convencidos de que el nacimiento de la filosofía es un fenómeno social, nos interesa aquí el último género de respuestas.

Está claro que el tema comprende, en realidad, dos cuestiones: 1) ¿Por qué surgió la filosofía en la Grecia del siglo VI a. C.?, y 2) ¿Cuál es la especificidad del pensamiento griego? pues preguntar lo primero supone que los filósofos de Mileto generaron algo cualitativamente nuevo.

I. *Filosofía e historia*: Oriente y Grecia

a) George Thomson: la respuesta a estas cuestiones es tributaria de una concepción particular de la historia antigua. Plenamente consciente de ello, George Thomson inicia su libro¹ con la expresa adhesión a un "esquema para la periodización de la historia antigua", que puede calificarse como unilineal, en el sentido de que acepta que el mundo mediterráneo antiguo se desenvuelve

íntegramente en el *modo de producción esclavista*. Thomson distingue dos etapas en el desarrollo de la sociedad esclavista: una primitiva o patriarcal, caracterizada por la producción de valores de uso, una propiedad oriental y un estado despótico; y una segunda y subsiguiente, caracterizada por la esclavitud orientada a la producción de mercancías y una forma de estado específico, la *polis*. Y si bien ambas coexisten, Thomson no titubea en afirmar que "como ejemplos típicos podemos mencionar, para la etapa primitiva, Egipto y Mesopotamia, y, para la etapa desarrollada, la Atenas posterior a Solón".² Es decir, de Egipto a Grecia habría una línea de desarrollo en la cual Egipto (y Mesopotamia) sería el inicio y Grecia la culminación. Frente a esto cabe plantear que de ningún modo la civilización de los helenos consigue explicarse como la "continuación" de la de Oriente, aunque más no sea porque Egipto nunca evolucionó hacia la Polis, ni la Grecia arcaica es igual a las sociedades orientales.³ En Thomson, el problema se resuelve en explicar el paso de una etapa a otra, y la razón por la cual unas sociedades se desarrollaron hacia el esclavismo moderno mientras que otras quedaron estancadas.

Thomson no analiza la economía de los distintos pueblos, sino que, fiel a su concepción unilineal, señala las características de la economía antigua en la cuenca del Mediterráneo, considerada como un solo proceso. Hacia finales del segundo milenio, el descubrimiento y la utilización creciente del hierro habría iniciado el proceso que desembocaría en la sociedad del segundo tipo, específicamente la griega. El aumento de la productividad y las nuevas divisiones del trabajo que el empleo del hierro trae aparejado, aceleraron "la transformación de la producción y la apropiación colectiva en producción y apropiación individuales... A la comuna aldeana, que se apoyaba en la propiedad común, y que entregaba sus excedentes en forma de tributo, la sucedió una comunidad de propietarios individuales, cada uno de los cuales producía independientemente para el mercado libre".⁴ El dominio del hie-

¹ George Thomson, *Los primeros filósofos*, UNAM, México 1959, p. 11 y ss.

² *Ibidem*, p. 12.

³ La civilización micénica, si bien parece contradecir el análisis de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, tampoco puede ser lisa y llanamente identificada con las sociedades egipcia y babilónica, al menos en el estado actual de las investigaciones. En efecto, difieren abundantemente la sociedad homérica (que es la fuente que conocía Engels) y la que surge de los estudios arqueológicos contemporáneos. Por lo demás, la discusión no está terminada. Al respecto, véase por ejemplo Maurice Godelier, *Sobre el modo de producción asiática*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1969. Para este autor, la sociedad micénica está encuadrada en la categoría *modo de producción asiático*.

ro habría tenido distintos efectos en Grecia y en Oriente, debido a que en este último la clase dirigente estaba "tan firmemente atrincherada, que le fue posible absorber las nuevas relaciones de producción sin perder su poder".⁵ Las "trincheras" estaban constituidas por la particular organización política oriental, en virtud de lo cual la clase dominante "pudo" sostenerse, aun a pesar de que el comercio "fue permitido" y aun "fomentado" sin peligro para su dominación.

Esto significaría que en Oriente había un tipo especial de estado que no existía en Grecia. Entonces ¿cómo pueden identificarse ambas sociedades como "esclavistas" sin ninguna distinción al interior de la primera etapa? ¿Es que tan poca importancia tiene la organización política para que, dejándola de lado, puedan compararse —e identificarse— dos sociedades sólo por su base económica? ¿No es que cada estructura genera su propia y específica superestructura? Pero además de esta contradicción, y aun suponiendo que no lo fuera, la explicación de Thomson nos remite exclusivamente al ámbito político ideológico: fue la organización estatal la que le permitió a las clases dominantes mantener su poder y en consecuencia impedir el desarrollo de la base económica hacia las formas de la segunda etapa, que sí se dieron, por el contrario, en Grecia. Bien; pero ¿qué es lo que explica esta especial organización política inexistente en Grecia? ¿Por qué en Oriente la clase dominante "pudo" y en Grecia "no pudo"?

b) Benjamín Farrington: la concepción de este autor es de alguna manera similar. "El movimiento científico que empezó en el siglo VI entre los griegos fue íntegramente un movimiento laico. Fue creación y propiedad, no de sacerdotes que pretendían representar a los dioses, sino de hombres cuya única base fue apelar al sentido común de la humanidad."⁶ De este modo el pensamiento de Farrington se mueve también hacia la zona de la ideología y la política, entendiendo la filosofía como producto de un "rico humanismo" que es a su vez explicado por la ausencia de una visión del mundo que, como la de los egipcios y babilonios, era contenida en libros sagrados y a través de "una ortodoxia cuyo mantenimiento estaba a cargo de la clase sacerdotal".⁷ Bien; pero ¿qué es

⁴ G. Thomson, *op. cit.*, p. 218.

⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁶ Benjamín Farrington, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*, Ed. Ariel, Barcelona 1974, p. 30.

⁷ *Ibidem*. Sin embargo, en otro lugar el pensamiento de Farrington se mueve más bien a relacionar la filosofía con el avance técnico. Véase *La rebelión de Epicuro*, Ed. LAIA, Barcelona 1974: "El periodo que va aproximadamente desde el 600 al 400 a. C. fue testigo de dos grandes cambios: el incremento revolucionario de la riqueza material y el aban-

lo que explica, tanto la inexistencia de una clase sacerdotal en Grecia como un rico humanismo planteado ya en Homero, cuyos poemas señala Farrington como la fuente de la vida intelectual de los filósofos? Nuevamente estamos en la región de las ideologías como última instancia de la explicación de un fenómeno ideológico.

c) Jean-Pierre Vernant: si bien en este autor falta el marco teórico con que Thomson abre su libro, su análisis es —tal vez por eso— más rico. La relación Grecia micénica-Oriente es calificada de “parentesco” en “muchos de sus rasgos”, lo cual aleja la identificación llana entre ambas sociedades. “Un mismo tipo de organización social, un género de vida análogo, una humanidad similar, se revelan en los escritos en lineal B de Cnosos, Pilos o Micenas y en los archivos en cuneiforme encontrados en Ugarit...”,⁸ pero esta similitud es calificada como “imitación” y “asimilación” del Oriente. Esto nos informan las tablillas micénicas. Pero la lectura de Homero nos revela una sociedad bien distinta.⁹ Vernant explica que, luego del periodo micénico, la rela-

dono de la mitología por una filosofía más científica. Ambos fueron el fruto de la superioridad tecnológica de los griegos” (p. 56). ¿A qué se debe esta superioridad tecnológica? “La tecnología griega ha constituido un hecho histórico único; pero no porque las civilizaciones más antiguas hubieran carecido de toda técnica, sino porque los jonios, que fueron los que iniciaron la revolución tecnológica, estaban libres de la estructura social anquilosada de las civilizaciones antiguas... En Egipto, por ejemplo, el trabajo artesanal se realizaba en los talleres reales o de los sacerdotes, y las fórmulas, encubiertas por un lenguaje enigmático, permanecían entre los secretos del templo” (*Ibidem*)... Así, la técnica parece explicarse por el contexto ideológico en que se realiza. Más adelante, Farrington señala explícitamente su preferencia por la relación técnica-filosofía, antes que política-filosofía o comercio-filosofía: “hay una conexión directa entre la construcción del universo por el filósofo y las construcciones de los ingenieros” (p. 60). Según Farrington en la antigua Grecia fueron las técnicas las que constituyeron “los medios de experimentación que dotaron de validez a la especulación científica” (p. 64). Sin embargo, algo que me parece determinante para excluir la concepción de Farrington, Cornford escribe lo siguiente: “Sirva como ejemplo Anaxímenes, el tercer filósofo de la escuela de Mileto, quien sostuvo que, conforme el primitivo aire o vapor iba pasando del estado gaseoso al líquido, en forma de agua, y del líquido al sólido en forma de tierra o piedras, así también iba tornándose más frío y más denso, más apretadamente macizo. De acuerdo con esta exposición, el hielo tendría que ocupar menos volumen que el agua. Sin embargo, Anaxímenes nunca expuso al frío de una noche helada un jarro lleno de agua, de suerte que pudiera hallar hasta qué punto el agua se contraía al convertirse en hielo. El resultado le habría sorprendido. Aún nos parece extraño que ningún crítico diese en pensar en darle la razón o en refutarle por este medio.” (F. M. Cornford, *La filosofía natural griega y la ciencia moderna*, en el volumen *La filosofía no Escrita*, Ed. Ariel, Barcelona 1974, p. 155).

ción con el Oriente se clausura por varios siglos, y la sociedad griega, retrocediendo, se repliega sobre sí. Cuando se reabren las rutas al Oriente, ya no es la misma Grecia, ni será imitadora sino que por el contrario se reafirmará en su personalidad helénica para construir su propia civilización.

Pero ¿cómo fue posible que una floreciente sociedad, organizada a la manera oriental, pudiera desaparecer sin dejar otros rastros a sus propios descendientes, sin legar otra cosa que el eco de su voz y unos cuantos dioses dispersos en el aire? Sin duda que tanto o más intrigante que el "milagro griego" es el "misterio griego".

La concepción de Vernant difiere sustancialmente de la de Thomson y la de Farrington por un lado, y con la de Godelier por el otro.¹⁰

II. *El origen de la filosofía*

- a) *La Polis: Vernant.*
- b) *La economía mercantil: Thomson.*

a) LA POLIS: Vernant otorga importancia definitoria al proceso que va del ána^x micénico a la Polis clásica: "La desaparición del rey pudo entonces preparar, al término del largo y sombrío periodo de aislamiento y retracción... una doble y solidaria innovación: la institución de la Ciudad y el nacimiento de un pensamiento racional."¹¹ Son pues estos dos fenómenos —Polis y filosofía—, calificados de *solidarios*, resultado de un proceso de

⁸ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires 1973, p. 7.

⁹ Quizás el poeta cantaba a sus ancestros micénicos pero enmarcándolos en la sociedad que él conocía: la suya. Lo cierto es que son distintas y que con ello la civilización de los palacios se revela como un gigante de pies de barro, que pudo ser destruida sin posibilidades de resistir, cual si hubiera sido una excrescencia burocrática superpuesta a una sociedad "real" —la de los basileus— que de todos modos, con o sin palacios, tenía sólidos fundamentos en sus propias raíces. Por el contrario, como veremos, las sociedades orientales sí tenían sólidos cimientos en las bases de sus palacios. Como ejemplo de la disimilitud entre la sociedad micénica y la homérica está la muy distinta posición del ána^x, rey divino de los micenos, y el basileus Agamenón, rey de hombres, Atrida gloriosísimo, general en jefe del ejército aqueo sitiador de Troya, que de todos modos es severamente inculpa^do y hasta vejado por Aquiles, supuestamente su subordinado. (Véase *Iliada*, I, 84 y ss.) Una comparación entre la sociedad micénica de las tablillas y la de Homero, punto por punto, en Félix Bourriot, *El trabajo en el mundo helénico*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1975.

¹⁰ Véase nota 3.

¹¹ J.-P. Vernant, *Los orígenes...*, cit., p. 8.

cinco siglos de incubación en el seno de una sociedad replegada en sí misma, sin contactos con el Oriente.

En este proceso, para Vernant, lo importante ha sido el renacimiento de un cierto y *otro* orden político, a partir del conflicto cuasi-feudal entre grupos rivales una vez consumido el ánax divino en el fuego que tizó sus palacios.¹² Pero se trata siempre de una cuestión política e ideológica. La transformación de una estructura política en otra, se explica así en el mismo nivel de lo político. La nueva sociedad, según Vernant, puede caracterizarse como un común sentimiento de pertenecer a una comunidad, una práctica política decidida en combates oratorios, un estado que es asunto de todos y una urbe que vive y vibra al ritmo de un centro (ágora) o plaza pública donde se realizan los debates públicos.

¿Cuál es la relación —la *solidaridad*— entre esta realidad política y el origen de la filosofía? “Esta mutación mental aparece dependiente de las transformaciones que se producen, entre los

12 “Poder de conflicto, Poder de unión, eris-philia: estas dos entidades divinas, opuestas y complementarias, señalan como los dos polos de la vida social en el mundo aristocrático que sucede a las antiguas monarquías. La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocian al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y unificación sociales. El espíritu de *agón* [competencia], que anima a los gens nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos. En la guerra antes que nada... Después, en el plano religioso: cada gens se afirma dueño de ciertos ritos... Todo el dominio del ‘pre-derecho’, en fin, que gobierna las relaciones entre las familias, constituye en sí una suerte de *agón*... Y la política, a su vez, adopta también forma de *agón*: una justa oratoria, un combate de argumentos, cuyo teatro es el ágora, plaza pública, lugar de reuniones, antes de ser un mercado. Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos a discursos, forman en esta sociedad... un grupo de iguales... Este espíritu igualitario... es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuyen a dar a la noción de poder un nuevo contenido... El estado es... el que, escapando a la incumbencia de los *gene*, aparece ya entonces como asunto de todos. Las expresiones que utiliza el griego en este respecto, son notables: dirá que ciertas deliberaciones, ciertas decisiones, deben ser planteadas *es to koinón* [en común]... que la *arkhé* [origen, pero también poder] misma, han sido puestos *es to méson*, [en el medio, en el centro]. El recurso de una imagen espacial para expresar la conciencia que un grupo humano adquiere de sí mismo... como unidad política, no tiene simple valor comparativo. Refleja el advenimiento de un espacio social enteramente nuevo. Efectivamente, las construcciones urbanas no están agrupadas como antiguamente en derredor de un palacio real... en la ciudad está ahora centrada en el *ágora*, espacio común, sede de la *hestia koiné* [altar común], espacio público en el que se debaten los problemas de interés general... este cuadro humano define, de hecho, un espacio mental; descubre un nuevo horizonte espiritual. Desde que la ciudad se centra en la plaza pública, es ya, en el pleno sentido del término, una *polis*”. (*Ibidem*, p. 35). Como se ve, Vernant se mueve en la región de lo ideológico y de lo político.

siglos VII y VI, en todos los niveles de las sociedades griegas... En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como hija de la ciudad.”¹³ En otros términos, la filosofía es el pensamiento propio del ciudadano, del hombre de la Polis, del *zoon politikón*, que debe resolver los nuevos problemas que le plantea su nueva organización social y política. La relación entre la Polis y la filosofía, la ejemplifica Vernant con brillantez en el estudio de Anaximandro.¹⁴ Una y otra vez vuelve a la carga para destacar la analogía de las ideas políticas propias de la Polis y el pensamiento cosmológico de Anaximandro. En sustancia, se trata de advertir cómo la tierra, en el milesio, aparece ubicada en el centro geométrico del universo, sin necesidad de ningún sostén (como el Agua en Tales o el aire en Anaxímenes), puesto que, por ser el espacio homogéneo, es decir todos sus puntos iguales como en la esfera geométrica, la tierra no tiene ninguna razón suficiente para “caer” hacia ninguna parte. Esta idea central de Anaximandro es una transpolación de las ideas de *centro político* (ágora, plaza pública) alrededor del cual transcurre la vida comunitaria, y de *isonomía* y *omoités* (iguales o similitud, en sentido político) propias de las Polis democráticas, donde todos los iguales (ciudadanos) discuten acerca de *todo* en el ágora, centro o medio de la vida social. Vernant no deja de advertir que no es el comercio la razón de la existencia del ágora, puesto que fenicios y babilonios también son comerciantes sin que por ello haya rastros de ágora en sus sociedades. “Para que haya un ágora es necesario un sistema de vida social que implique, para todos los asuntos comunes, un debate público.” Con esto Vernant anuncia el análisis de ese *sistema de vida social* que sería la última explicación del ágora y de la filosofía. Sin embargo, nos dice a continuación: “es la razón por la que vemos aparecer la plaza pública solamente en las ciudades jónicas y griegas. La existencia del ágora es la señal del advenimiento de las instituciones políticas de la ciudad.”¹⁵ Y luego retoma el estudio de la organización política

¹³ J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ed. Ariel, Barcelona 1973, pp. 363-4.

¹⁴ Véase Vernant, *Los orígenes...*, cit., cap. VIII, “La nueva imagen del mundo”, pp. 96 y ss., y sus trabajos “Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega”. “Espacio y organización política en Grecia Antigua” y “Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro” en el volumen cit., *Mito y...*, pp. 183 y ss.

¹⁵ J.-P. Vernant, “Geometría y Astronomía...” (ver cita 14), pp. 191 y 192. Sin embargo, B. Farrington entiende que con relación a este mismo problema en Anaximandro, “Parece probable que su idea del movimiento circular alrededor de un centro fijo, produciendo una fuerza centrífuga, la obtuviera observando el trabajo del alfarero en su rueda”. (*La rebelión de Epicuro*, cit. p. 63). Aquí es bien patente la diferencia entre Vernant y

de Grecia arcaica, sin que el análisis del *sistema de vida social* alcance a salir de la región de la organización política. La pregunta es siempre: ¿Qué es lo que da razón suficiente de esa organización política?

b) LA ECONOMIA MERCANTIL:¹⁶ El comercio como razón suficiente de la especulación abstracta, es en cambio destacado expresamente por Thomson. El proceso desde Tales a Parménides, es de una cada vez mayor abstracción; de la materia al *ser*. La abstracción parmenídea es “el reflejo o proyección de la sustancia del valor de cambio”.¹⁷ El trabajo abstracto, el valor de cambio, inconscientemente manejados en la práctica mercantil, serían los elementos *reales*, de la base, que se proyectan en la conciencia de Parménides. Vernant objeta que esto es demasiado simple.¹⁸ Por

Farrington; para el primero la relación es política-filosofía; para el segundo, tecnología-filosofía.

¹⁶ De ningún modo el discurso de Vernant excluye análisis socioeconómicos. Al contrario. La moneda, por ejemplo, “ella ha jugado, en toda una serie de niveles, un papel revolucionario. Ha acelerado el proceso del que ella misma era el efecto: el desarrollo, en la economía griega, de un sector mercantil... ha permitido la creación de un nuevo tipo de riqueza en tierras y ganados, y de una nueva clase de ricos cuya acción ha sido decisiva dentro de la reorganización política de la ciudad” (véase Vernant, *Mito y...*, cit. p. 357). Sin embargo, el desarrollo de estos temas en Vernant, no tiene el peso del concedido al de la Polis, ni son estructurados para fundar el origen de la filosofía.

¹⁷ “A medida que pasamos de Tales a Anaximandro y Anaxímenes, de los milesios a los pitagóricos y a Heráclito y, finalmente, a Parménides, vemos que el concepto de materia se hace progresivamente menos cualitativo y concreto, hasta que Parménides nos presenta una abstracción pura, intemporal y absoluta. El Uno de Parménides representa el primer intento de formular la idea de “sustancia”... ¿cuál fue el origen de esta concepción? Recordemos que la sociedad en que estos filósofos vivieron y trabajaron se caracterizaba por el rápido desarrollo de una economía dineraria... En *El Capital*, Marx hizo el primer análisis científico de aquellos misteriosos objetos llamados mercancías. Una mercancía es un objeto material, pero sólo se convierte en mercancía gracias a su relación social con otras mercancías. Su existencia *como* mercancía, es una realidad puramente abstracta... Por consiguiente, el pensamiento civilizado se ha visto dominado desde los primeros tiempos hasta nuestros días por lo que Marx llamó el fetichismo de la mercancía, esto es, por la “falsa conciencia” originada por las relaciones sociales de la producción de mercancías... El Uno de Parménides, junto con la idea posterior de “sustancia”, puede describirse, por tanto, como el reflejo o proyección de la sustancia del valor de cambio”... “del mismo modo que su universo de ser puro, despojado de todo elemento cualitativo, es un reflejo del trabajo abstracto encarnado en las mercancías, así su razón pura, que rechaza todo elemento cualitativo, es un concepto fetichista que refleja la forma dineraria del valor” (G. Thomson, *Los primeros...*, cit. pp. 364-5).

¹⁸ “¿Tendremos que decir, en último análisis, que la filosofía aplica a la noción del ser imperecedero e invisible, heredada de la religión, una

otra parte, el Ser de Parménides, principalmente *uno*, es lo opuesto tanto de la multiplicidad sensible cuanto de la moneda que es la medida de lo múltiple —las cosas—, la suprema expresión de la multiplicidad. Por el contrario, y volviendo a su tema predilecto de la Polis, Vernant expresa: “el Ser único de Parménides representa esta misma aspiración hacia la unidad, esta misma búsqueda de un principio de estabilidad y de permanencia cuyo testimonio hemos visto, en el alba de la ciudad, en el pensamiento social y político...”.¹⁹

La posición de Vernant es más rica y menos mecánica. Pero devuelve a la región de las ideologías lo que Thomson había intentado colocar sobre la base económica.²⁰

III. La especificidad del pensamiento griego

Tal vez lo más difícil de precisar sea lo verdaderamente específico, lo nuevo del pensamiento filosófico en relación a todo lo anterior. Después de todo, si alguien mencionó un “milagro griego” y además es normal aceptar que la filosofía se inicia con Tales, algo de novedoso y específico debió suceder en el siglo VI.

a) George Thomson: “La grandeza de los milesios estriba precisamente en que expresaron en una nueva forma, abstracta y objetiva, las verdades fundamentales que se habían impuesto ellas mismas a la conciencia del hombre primitivo, pero que previamente habían encontrado su expresión sólo en la forma concreta y subjetiva de los mitos”.²¹ Es decir, Thomson considera que los milesios no hicieron otra cosa que formular de otra manera lo mismo que decían los mitos; pero califica de “grandeza” esta expresión en “forma abstracta y objetiva” de las realidades que ya expresaban los mitos en forma concreta y subjetiva. Así, abstracción y objetividad frente a concreción y subjetividad serían las coordena-

forma de reflexión racional y positiva, adquirida en la práctica de la moneda? Esto sería aún demasiado simple. El Ser de Parménides no es el reflejo, en el pensamiento del filósofo, del valor mercantil; no traspone pura y simplemente, el dominio de lo real, la abstracción del signo monetario. El Ser parmenídeo es Uno; y esta unicidad que constituye uno de sus rasgos esenciales, le opone a la moneda no menos que a la realidad sensible...” (J.-P. Vernant, *Mito y...*, cit., p. 360).

¹⁹ J.-P. Vernant, *Mito y...*, cit., p. 361.

²⁰ El análisis de Thomson, Farrington y Vernant nos lleva a la conclusión de que en el fondo sus concepciones, con ser mucho más precisas, desde el punto de vista del análisis histórico del fenómeno *filosofía*, que otras versiones más corrientes en las universidades, son de todos modos insuficientes para contestar la pregunta central de *por qué* la filosofía surgió en Grecia.

²¹ G. Thomson, *Los primeros...*, cit., p. 190.

das que nos permitirían pensar la especificidad griega. Y si aun preguntáramos qué significa esto, no encontraríamos en Thomson mayores determinaciones de esta diferencia. De lo que no cabe duda, es que Thomson sigue en esto a Cornford y que acepta la tesis de este último de que "en la filosofía el mito está racionalizado". Tal *racionalización* consistiría en esa "forma abstracta y objetiva" de exponer las verdades míticas.

b) Jean Pierre Vernant: a diferencia del anterior, este autor, que también parte de la posición de Cornford, si se pregunta qué cosa significa que "en la filosofía el mito está racionalizado" y nos proporciona algo mucho más específico:²²

1) Que el mito está racionalizado, quiere decir que ha "tomado la forma de un problema explícitamente formulado". El mito era el relato que narraba una serie de acciones ordenadoras de los dioses. Ahora el orden de la Physis se constituye en una serie de *cuestiones* sobre las cuales la discusión está abierta;

2) En Hesíodo, Uranos, Taia, Pontos, son realidades físicas (Cielo, Tierra, Mar), y al mismo tiempo poderes divinos antropomorfizados. Pero el mito presenta esta dualidad: la separación, por ejemplo, de la tierra y las aguas, es un hecho natural visible, pero *además* responde a un alumbramiento divino sucedido en el tiempo primordial de los dioses. En cambio el pensamiento de los jónios descarta la dualidad, quedándose sólo con el aspecto visible. Esta dualidad suprimida —nivel divino y nivel físico—, se transforma en delimitación precisa de los objetos de pensamiento: se distinguen niveles, pero de *realidad*; y se elaboran conceptos rigurosos;

3) Los *elementos* de los milesios siguen siendo "poderes divinos", pero ahora abstractamente concebidos, que producen un efecto que es una cualidad abstracta: tierra y cielo son *poderes* que producen *lo seco y lo caliente*;

4) El efecto de secar o calentar ya no tiene referencia a un dios que "presta" ese poder, sino que tal fenómeno se produce por sí mismo ("naturalmente") como el sol seca un trapo mojado: es un proceso que "tiene la banalidad tranquilizadora de lo cotidiano".

A modo de resumen, Vernant precisa: "el nacimiento de la filosofía aparece pues solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto que despoja a la realidad de ese poder de muta-

²² Véase el artículo "Del mito a la razón", en *Mito y...*, cit., pp. 340 y ss.

ción que le prestaba el mito, y que rehúsa la imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad".²³ Así, positividad y abstracción serían los conceptos que permitirían pensar la especificidad griega.

c) Benjamín Farrington: "Hablar del 'milagro griego' es una frase desafortunada para designar el avance intelectual que entonces tuvo lugar, ya que su principal característica fue precisamente eliminar lo milagroso de la naturaleza y de la historia y sustituirlo por leyes"... "con los griegos, un elemento importante se introdujo en la ciencia. Este elemento es la filosofía especulativa que constituye la cualidad específica, la auténtica originalidad de la ciencia griega". "Estas doctrinas, de contenido tan primitivo, son de orientación muy nueva. Su fundamento es una serie de sencillas observaciones, como el proceso de congelación y evaporación del agua..." El Apeiron de Anaximandro significa "un gran progreso hacia la comprensión abstracta de la materia".²⁴

La sustitución del milagro *por leyes naturales* podría ser en Farrington el elemento no considerado en los autores anteriores. Pero en su conjunto todos nos hablan de "racionalización", "abstracción", "objetividad", "positividad", todo lo cual podría subsumirse en *la racionalidad*. Los griegos habrían agregado, como específicamente suyo, el elemento *racionalidad* al pensamiento anterior al siglo VI. Pero ¿qué es lo racional? ¿Lo verdadero? Casi nada de lo que dijeron los griegos en física es "verdadero". ¿El uso de la razón? Nadie negará que los egipcios también la usaban. ¿La supresión de lo sobrenatural? Los griegos nunca entendieron que hubiera algo *sobre* la naturaleza. Pero además, no necesariamente lo racional está reñido con la religión. Y por último, como señalan Cornford, Thompson o Vernant, sólo "racionalizaron" el mito. Y si decimos que "racionalizar el mito" es suprimir el mito, no hemos avanzado mucho. ¿Qué significa "racionalidad"?

Lo que Rodolfo Mondolfo denomina la *conceptibilidad*, es posiblemente lo que nos deja más cerca del nudo de esta cuestión. Conceptibilidad hace referencia a una particular relación entre ser y pensar; "significa precisamente una exigencia de adecuación de la cosa a la inteligencia y no de la inteligencia a la cosa". Es lo que hacen los jonios: partir de una exigencia que —a ellos les parece así— se impone a la razón: detrás de lo múltiple y fluyente hay (*tiene que haber*) algo *uno* y *eterno*.²⁵ Desde este punto

²³ *Ibidem*, p. 345.

²⁴ Benjamín Farrington, *Ciencia y...*, cit., pp. 27, 28, 33 y 34.

²⁵ Véase Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, EUDEBA, Bs. As. 1969, pp. 77 y ss. "Al buscar en un principio unitario, eternamente subyacente y en actividad incesante —exi-

de vista, "racional" no significa "verdadero", sino simplemente "conforme a la razón", que en último término se define —para los griegos— en los cuatro principios de la lógica formal. Lo que los griegos aportaron, así, sería la lógica.²⁶ Lo que los primeros filósofos nos legaron, fue el convencimiento absoluto de que todo lo existente tiene, en sí mismo, una razón suficiente para *ser* y que de lo que se trata es de encontrarla a través de un discurso racional. Pero ¿por qué los griegos arribaron a esta conclusión? ¿Cómo es que descubrieron —¿o inventaron?— que todo tiene razón de ser, es decir que el ser es *necesario*?

IV. La sociedad griega y la oriental

Si logramos dar con la diferencia cualitativa entre la sociedad oriental y la griega, creo, habremos avanzado sensiblemente en explicar el origen de la filosofía, en la medida en que aparezca claro por qué en Grecia sí y por qué en Oriente no. Para ello tendríamos que buscar las categorías teóricas que nos permitieran

gencia de la razón—, la explicación de la multiplicidad fluyente de los fenómenos en continua variación —datos de la experiencia—, ya se tiende a someter la realidad, presentada por los sentidos, a la inteligencia, que sólo *se* satisface al encontrar una naturaleza más honda y constante, que pueda engendrar y explicar el proceso perenne del devenir." Me pregunto lo siguiente: cuando Mondolfo afirma que la inteligencia sólo *se* conforma si encuentra una sustancia subyacente, ¿se refiere a que existe una "naturaleza" de la conciencia humana, que se define por esa "necesidad de absoluto"? Si es así, la cosa es más sencilla: los griegos habrían descubierto y puesto en actividad una "naturaleza humana" que estaba allí esperando el "levántate y anda"; en tal caso, el problema sería encontrar los motivos históricos que condujeron a los griegos a ese descubrimiento. Pero si esas "exigencias de la razón", descubiertas por los milesios, no son sino una forma mental, el problema es por qué los milesios adoptaron *esa* forma de pensar.

²⁶ La utilización explícita de los principios lógicos es patente en la escuela eleática. Parménides, negando la posibilidad de que el ser tenga "principio" (o final), se pregunta "¿qué razón o necesidad se podría presentar para que [ese inicio] ocurriese en un determinado momento del tiempo y no en otro, más bien que antes o después y viceversa? ¿Qué necesidad pues puede haberlo empujado a nacer antes o después, teniendo su principio de la nada?" (R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, EUDEBA, Bs. As. 1971, p. 70). Como se ve, no puede pedirse una aplicación más justa del principio de razón suficiente. Por lo demás, Vernant hace referencia concreta a esta característica de la ciencia griega: "La ciencia griega tiene por objeto esencias inmutables o los movimientos regulares del cielo; obedece a un ideal lógico de deductibilidad a partir de principios cuya evidencia se impone al espíritu" ... "En las obras de Aristóteles cuestiones mecánicas son abordadas menos por ellas y en ellas mismas que en relación a las dificultades de orden lógico que provocan" (J.-P. Vernant, *Mito y...*, cit., pp. 288 y 289 respectivamente).

pensar ambos mundos como cualitativamente diversos. Y en este punto, la categoría Modo de Producción Asiático (MPA) puede convertirse en esa herramienta teórica que buscamos. El problema principal consiste en la formidable discusión a que se encuentra sometido este concepto y que es bien conocida. Aquí intentaremos aplicarlo a las sociedades egipcia y babilónica, y contraponerlo a la sociedad griega que pensaremos con la categoría Modo de Producción antiguo.²⁷ Ello implica, desde el comienzo, el rechazo a la concepción unilineal de la historia antigua y por lo tanto la aceptación de que la oriental y la griega eran dos sociedades cualitativamente distintas.

1) *El medio geográfico*. La sociedad griega se asienta en las margas costas mediterráneas, mezquinas en el fruto de la tierra. Pero, con ser magramente fértil, la tierra griega no precisa de otro trabajo, para otorgar su fruto austero, que el esfuerzo campesino *directamente* aplicado a la naturaleza. Las sociedades orientales (Egipto y Babilonia) han creado sus portentosos imperios a partir de un suelo inmensamente pródigo, a *condición* de realizar previamente en él, ingentes trabajos comunales.²⁸

2) *Carácter de la obra pública*. En Egipto y Babilonia, el riego o la desanegación de pantanos se convierten en la *condición de la producción y la existencia física* de los productores. Este carácter de *condición de existencia* de la sociedad, es el punto central donde se instala la especificidad egipcia y babilónica.

3) *El poder político*. En Oriente, el poder político nace del control de la obra pública, que unifica al país en forma necesaria, precisamente por ser condición de existencia y reproducción del sistema. En Grecia, el poder nace de la unión contingente de los productores libre e iguales. En Oriente el poder político se funda en un elemento concreto que es del nivel de la base: la obra pública-condición. La unión es *real*, efectivamente existente en lo económico. En Grecia no existen, a nivel de la base, elementos de unificación salvo la defensa común: "La guerra es la gran tarea común y el gran trabajo colectivo".²⁹

²⁷ Refiriéndose a la "forma de propiedad germánica", Marx dice que en ésta "tampoco ocurre como en la forma griega, romana (en suma, en la forma antigua clásica)..." (*Formaciones económicas precapitalistas*, Ed. P y P, Méx. 1977, p. 57). Es decir la calificación de "forma antigua" aplicada expresamente a la sociedad griega es de Marx.

²⁸ Sobre la magritud del suelo y sus consecuencias, K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 72: "...allí donde cada uno de los individuos puede poseer un cierto número de acres de tierra, ya el mero aumento de la población constituye un impedimento. Para superarlo se hace necesaria la colonización y ésta hace necesaria la guerra de conquista..."

²⁹ K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 54. Por lo demás, que la guerra en una sociedad como la griega es una cuestión económica, es evidente

4) *Las ideologías.* En Grecia, no existiendo unidad a nivel de la base, la sociedad genera ideologías que *hacen* la unidad: organización tribal, culto relacionado con el "origen común" del grupo, sepulcros comunes, deber de prestarse ayuda, justas deportivas, etc.³⁰ En oriente, las ideologías, principalmente religiosas, santifican a posteriori una situación de predominio real y sacerdotal que tiene origen en elementos de la base.

5) *La unidad económica.* En Grecia la unidad económica es el oikos, casa-familia-explotación agropecuaria autosuficiente, donde lo de autosuficiencia se constituye en el aspecto principal. En Oriente, si las comunidades agrícolas pueden existir vueltas sobre sí mismas y en cierto modo también autosuficientes, la *condición* de su existencia que consiste en *una otra cosa* que no depende de ellas, hacen en realidad de la autosuficiencia oriental, de su economía natural o cerrada, el eslabón de una cadena que no controlan, de la que no conocen el principio y el fin.³¹

6) *La condición personal.* La griega es una comunidad de campesinos libres e iguales que tiene acceso a su parcela en tanto pertenecientes a una organización gentilicia. "El supuesto de la perduración de esta organización comunitaria es el mantenimiento de la igualdad entre sus campesinos autosuficientes y libres."³² A todo esto no obsta que subsistan, junto a las parcelas privadas, la tierra comunal, sujeta a estatutos que pueden ser muy variados. Ni obsta la existencia de esclavos domésticos, artesanos independientes y asalariados, en la medida en que su peso específico no es el determinante, o que son incorporados a la entidad comunitaria en categoría de Physis o de condiciones inorgánicas de la

aun para los mismos griegos. Aristóteles enumera la guerra junto a la caza y la pesca, como formas de producción de bienes materiales (Pol. I, 1256 a); en *Economía doméstica* (1343 b. Ed. Aguilar), expresamente: "De entre las ocupaciones que se dirigen a atender nuestras posesiones... vienen en primer lugar las que son naturales... (agricultura, minería y)... la guerra... ésa es también una ocupación natural..."

³⁰ Véase F. Engels, *El origen...*, cit., cap. IV: "La gens griega". Sobre la importancia política de las justas deportivas, en *Odisea VIII*, 256 y ss., se narra que los feacios designan jueces oficiales —funcionarios de la Polis— para controlar los juegos deportivos realizados, en ese caso, en honor de Odiseo.

³¹ Sobre la economía autosuficiente de la Grecia arcaica, no hay mejor testigo que Aristóteles. (Véase Pol. Libro I, cap. 3.) K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 56: "Economía campesina en pequeña escala, que trabaja para el consumo inmediato". Hesíodo aconseja a Perses: "Ten en tu morada todos los instrumentos necesarios, con el fin de que no vayas a pedirselos a otros y de que no carezcas de ellos si se te rehúsan; porque entonces pasará el tiempo y el trabajo quedará sin hacer" (*Los trabajos y los días*, Ed. Porrúa, México, 1974, p. 37).

³² K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 56.

producción al igual que la tierra o los aperos de labranza.³³ A la igualdad tampoco obsta la existencia de privilegios sociales y religiosos, y hasta económicos, en la medida de que no alcanzan a desfigurarse lo esencial que es la igualdad.³⁴ Por su parte, la sociedad oriental es todo lo contrario a una comunidad de libres e iguales. La estratificación social es al mismo tiempo política y en consecuencia los "lugares" están perfectamente predeterminados por una organización burocrática que nada deja al juego libre de las relaciones sociales de intercambio. No existiendo libertad, tampoco existe la libertad de propiedad, o sea la posibilidad de accionar las propiedades vecinas; el duro régimen impuesto desde arriba, tiene su contrapartida en su función de regulación de la apropiación, a través, tanto de la inexistencia de propiedad privada, como de la exacción tributaria que impide la acumulación privada de excedentes. Por el contrario, en la sociedad griega, en la medida de la libertad existente, aparece la posibilidad de la acumulación privada del excedente social y la concentración de la propiedad inmueble; lo cual constituye el camino de su disolución al desaparecer el supuesto básico de la "igualdad entre sus campesinos autosuficientes", vía inexistente en la sociedad oriental.³⁵

³³ K. Marx, *Ibidem*, p. 67: "En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación (se refiere a la separación moderna entre trabajadores y condiciones inorgánicas de la producción, O. C.) no tiene lugar, sino que una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica* y *natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que *el trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra". Y en efecto, así lo considera Aristóteles: así como la naturaleza provee a los vivíparos de su comida —la leche— que mana de aquello mismo de que nace, así el hombre se alimenta de aquello de que nace —la *Physis*—; la Naturaleza le brinda lo necesario para subsistir: "De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte) y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se rehúsan a ello, y esta guerra es justa por naturaleza" (Pol. 1256 b).

³⁴ Véase Odisea VIII, 1 y ss. El rey de los feacios, Alcínoo, con ser evidentemente el más rico, no puede disponer ni siquiera una buena recepción a Odiseo, a menos que sea aprobada en el ágora por el cuerpo de los ciudadanos que son sus iguales.

³⁵ Sobre la condición personal en Oriente, K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 74: "La esclavitud, la servidumbre, etc., donde el trabajador mismo aparece entre las condiciones naturales de la producción para un tercer individuo o entidad comunitaria (éste no es p. ej. el caso de la esclavitud general del Oriente; sólo lo es desde el punto de vista europeo)...". Compárese lo anterior con la identificación de "modo de pro-

7) *Las relaciones de intercambio*. En la sociedad oriental, la exacción vía tributo que ejerce el poder central, es absoluta. Por lo tanto, el intercambio aparece como externo a las comunidades productivas, e íntimamente ligado, reglado y aprovechado por el poder central y su periferia burocrática e instancias intermedias. En la sociedad griega, el intercambio tiene ante sí las óptimas condiciones para su desarrollo, generando el comercio, la moneda y la usura, que reactivan el proceso de disolución.³⁶

8) *La organización militar*. En Grecia “la gran tarea común es la guerra”, pues el individuo, en condiciones normales, encuentra asegurada su reproducción como propietario, y los inconvenientes sólo pueden venir del exterior. A su vez, los problemas internos —desequilibrio entre producción y población— son problemas que a todos atañe y que entre todos se resuelven; por eso es una *democracia militar*, que resuelve sus problemas de defensa en común y sus desequilibrios productivos también en común: hace la guerra, se lanza a la piratería y el pillaje —como contra Troya— o funda colonias. Por el contrario en Oriente no existe tal democracia militar sino la organización jerárquica de un ejército que no es el pueblo en armas y frecuentemente mercenario. No podía ser de otro modo, pues la organización militar no hace sino reproducir la organización social.

9) *La vida urbana. La Polis*. En Oriente, la inexistencia de acumulación privada, el desarrollo escaso del intercambio, la unidad autosuficiente de agricultura y artesanía en el seno de las comunidades agrarias, hacen imposible un fenómeno urbano como la Polis griega, permitiendo sólo urbes parasitarias, como sobrepujadas a las comunidades productivas, sin continuidad con ellas y sólo ligadas a las mismas a través de la exacción tributaria.³⁷

ducción esclavista” para toda la historia antigua, aun en el caso de las “dos etapas” de que habla Thomson. Sobre la concentración de la propiedad en Grecia y su imposibilidad en Oriente: K. Marx, *Ibidem*, p. 73: “En la forma oriental esta pérdida de propiedad casi no es posible... pues el miembro individual de la comunidad nunca entra en una relación libre con ella...” Sobre la desintegración de la sociedad antigua: K. Marx, *Ibidem*, p. 64: “Para que la comunidad siga existiendo según el modo antiguo, como tal, es necesaria la reproducción de sus miembros bajo las condiciones objetivas presupuestas. La producción misma, el progreso de la población... suprimen gradual y necesariamente estas condiciones... La forma asiática es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración. Esto está implícito en sus supuestos: que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad...”

³⁶ Acerca de la apropiación del plusproducto en la forma asiática: K. Marx, *Ibidem*, p. 53: “El plusproducto... pertenece entonces de por sí a esta unidad suprema...”

³⁷ K. Marx, *Formaciones...*, cit. p. 54: “Las condiciones colectivas de la apropiación real del trabajo —por ej. *acueductos*, muy importantes

El todo económico es el gran imperio o la gran ciudad, complejo y piramidal. La Polis en cambio es pequeña y horizontal; el todo económico es la urbe y sus tierras colindantes;³⁸ la ciudad es el centro y la sede de la vida campesina.³⁹ Como estado, es una ciudad y solamente eso;⁴⁰ es decir, la relación directa entre propietarios libres e iguales. Pero es una relación *necesaria* porque es la *condición* de la propiedad y la libertad. Es decir, en tanto *condición de existencia* de los individuos, tiene existencia en sí, independiente de la *individualidad* de cada uno. En términos aristotélicos, es un todo que en tanto tal, es antes que las partes.⁴¹ La

entre los pueblos asiáticos—... aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades. En estos casos, las ciudades propiamente dichas surgen junto a esas aldeas sólo en aquel punto que es particularmente favorable para el comercio con el exterior o allí donde el gobernante y sus sátrapas intercambian sus ingresos (plusproducto) por trabajo...”

³⁸ K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 61.

³⁹ K. Marx, *Ibidem*, p. 61: “Desde el punto de vista económico, la ciudadanía estatal se reduce a la forma simple del campesino habitante de una ciudad”.

⁴⁰ Y sin embargo, Polis sólo parcialmente se deja traducir como “ciudad-estado”, porque no es un conjunto de casas, sino un “todo” cívico, religioso, comercial y militar. Tampoco es un estado en sentido moderno (o mejor, la palabra estado sólo en general y abstractamente puede ser aplicada indistintamente a la Polis y al estado moderno), pues en éste hay una esencial separación entre individuo y estado, mientras que la Polis es el todo del cual los individuos son íntegramente partes. K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 60: “La comunidad germánica ‘no existe en los hechos como estado, como entidad estatal, tal como entre los antiguos, porque no existe como ciudad’”.

⁴¹ Aristóteles, Pol. 1253 a (versión UNAM): “La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte... pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesita de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”. K. Marx, *Formaciones...*, cit., p. 59: “La comunidad germana no se concentra en la ciudad; la mera concentración —la ciudad como centro de la vida rural, domicilio de los trabajadores de la tierra e igualmente centro de la conducción de la guerra— otorga entonces a la comunidad como tal una existencia externa diferente de la del individuo. La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad diferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamentos señoriales, como excrecencia superimpuesta a la estructura propiamente económica)... Como resultado de la concentración en la ciudad, la comunidad como tal posee una existencia económica: la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas independientes. En este caso, el todo no consiste en sus partes”.

Polis es el resultado de la libertad de propiedad y del intercambio; de la concentración de la tierra y de la economía monetaria. Pero este proceso de desarrollo comercial unido a la base agrícola, sólo ha sucedido a partir del modo antiguo de producción, porque ya estaba potencialmente en él. En otros términos, la Polis es originaria de Grecia e imposible en Oriente, porque la Polis es la forma política desarrollada que corresponde a ese modo de producción en especial.

10) *La ciencia.* La ciencia oriental se reduce a matemáticas astronomía (o sea sus necesidades agrícolas) y medicina. No se trata de que esto sea "poco" si pensamos en un Aristóteles dilucidando cuestiones mecánicas, clasificando vegetales y analizando las partes de los animales, para no hablar de sus indagaciones jurídicas, políticas y económicas, la diferencia es evidente. En Oriente, la ciencia es patrimonio exclusivo del poder central. Pero además y principalmente, la ciencia constituye basamento para el poder político y para la exacción tributaria. El secreto científico celosamente guardado, constituye el secreto del funcionamiento de la obra pública, condición de la existencia individual. La ignorancia del súbdito es la contracara de la magia del sacerdote. La ciencia, así, en lugar de las alas del águila tiene las patas cortas del gusano. Por el contrario, en Grecia, el conocimiento es "democrático". La actividad productiva se realiza a la diáfana luz solar, y no existen secretos ni procedimientos exclusivos.⁴²

V. Filosofía y sociedad griegas

La actitud racionalista típicamente griega, que es aquello en que parece consistir en primer término la filosofía antigua, logra explicarse partiendo del modo de producción característico de aquella sociedad.⁴³ Si intentamos explicar el fenómeno a partir

⁴² Las técnicas artesanales como "procedimientos de éxito más o menos secretos" son de una época posterior a la de la sociedad homérica. La ideología griega ha sido forjada en una práctica donde la división del trabajo está poco desarrollada. Por último, debe destacarse que la principal faena es la agrícola, en condiciones que hacen inútil el secreto técnico: el de Hesíodo es un poema precisamente destinado a divulgar las prácticas agrícolas que la experiencia ha consagrado. Sobre las dimensiones limitadas de la ciencia oriental, Abel Rey, *La ciencia oriental antes de los griegos*, Ed. UTEHA, Méx. 1959, libros II y III sobre la ciencia caldeo-asiria y la egipcia.

⁴³ Con esto no se dice que sea la única sociedad que efectivamente produjo una filosofía racionalista. Ni tampoco que debía producirla o que toda sociedad similar debe producirla. Solamente se constata el hecho de que en Grecia sí sucedió tal fenómeno y que la razón suficiente que lo explica se encuentra en la misma sociedad griega. Se afirma también que

de cosas como "el desarrollo comercial" o "la amplitud de las comunicaciones", caeremos inmediatamente en este otro problema: ¿por qué en Grecia sí y en Egipto no? ¿Por qué el fenómeno "comercio" o "comunicación" influye distintamente en una u otra sociedad? Si intentamos explicar el fenómeno partiendo de la Polis ¿qué explicará la Polis? Decir que es la sociedad griega —sus formas productivas— la que explica el fenómeno del surgimiento de la filosofía, significa referirse al conjunto de las relaciones sociales y no por cierto a las "puramente económicas". En este sentido son tan pertinentes las cuestiones económicas como las religiosas o las ideológicas. Es tan importante tener en cuenta las relaciones entre amos y esclavos o entre propietarios y prestamistas, como las formas de parentesco o los ritos religiosos.

Las relaciones de cada uno de estos niveles con los principales motivos del pensamiento griego, pueden ser objeto de un estudio detallado.⁴⁴ Aquí desarrollaremos someramente, y a modo de primer ensayo, la relación entre la producción agrícola de la Grecia arcaica y la actitud tanto racionalista como monista de la filosofía griega.

1. El griego de la época arcaica, principalmente campesino, desarrolla una relación con las condiciones de trabajo —tierra y herramientas— en la cual su fuerza y su inteligencia es directamente aplicada a su parcela. No existe mediación ninguna entre su acción y el objeto de esa acción. Distinta es la situación del campesino que aplica su esfuerzo a una tierra que sólo proporciona fruto si es propicia la magia de un astuto sacerdote que tiene el monopolio de los secretos astronómicos y de los medios técnicos para hacer fructificar el esfuerzo humano. El griego no depende de otro esfuerzo o conocimiento que el propio.⁴⁵ Si se equivoca,

dicho fenómeno se circunscribe a Grecia y que no se extiende a sus vecinos orientales, porque en ellos la vida social no propiciaba tal desarrollo. De otra parte, llamo "actitud racionalista típicamente griega" a esa particular predisposición de los griegos a considerar desde el comienzo, que todos los fenómenos tienen una explicación y que de lo que se trata es de hallarla; a esa confianza en que la razón es capaz de explicarlo todo, sin atentar contra esos principios lógicos que a ellos les parecían de una evidencia absoluta.

⁴⁴ Así por ejemplo, Vernant desarrolla con prolijidad la relación entre las formas políticas democráticas y la filosofía de Anaximandro. (Véase nota 14.)

⁴⁵ La colaboración de Zeus y Deméter en Hesíodo es bastante imprecisa. "Suplica a Zeus subterráneo y a la casta Deméter, con el fin de que maduren los frutos sagrados de ésta." "Tus ricas espigas se curvarán hacia la tierra, si Zeus otorga un dichoso fin a tus trabajos." "El espíritu de Zeus tempestuoso va de acá para allá, y es difícil para los hombres mortales comprenderlo." En todo lo demás para Hesíodo es evidente que el éxito depende del esfuerzo personal. (Véase el libro II de *Trabajos y Días*.)

o se demora, peligro éste contra el que más combate Hesíodo, su esfuerzo no fructificará y sobrevendrá el hambre y la miseria. El labriego heleno está pendiente *personalmente* de las regularidades climáticas, del orden de las tareas, de la eficacia de los aperos, de las particularidades del terreno —“siembra tu campo cuando esté liviano por la sequía” dice Hesíodo—, y de todas las circunstancias que pueden incidir en el éxito. Todo es escudriñado por la razón y ninguna cosa está abandonada a su suerte. Si actúa convenientemente habrá cosecha; de lo contrario, hambre: todo es muy inteligible, ordenado, necesario... sencillamente racional.

Es claro que esta forma de trabajo puede —tal vez— ser común a otras formaciones económicas. Pero aquí se introducen los elementos históricos: Grecia se desarrolla contigua a una civilización que, como la egipcia o la mesopotámica, tiene milenaria existencia; nadie está dispuesto a negar los préstamos culturales de Oriente en la formación de los helenos; sólo que tales préstamos, como cualquier semilla, producen mejores frutos en mejores tierras. 2. Para todas las formas que preceden a la producción capitalista, Marx señala que el trabajador se comporta “con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con condiciones que le pertenecen, objetivas, que son para él el cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica”.⁴⁶

Sin embargo, es difícil conocer al Zeus de las lluvias y hay que suplicarle que “haga madurar las espigas” y “otorgue dichoso fin” al esfuerzo. Hay por supuesto un margen más o menos amplio de incertidumbre en la tarea agrícola, que está fuera del dominio del campesino (aún hoy es así). Pero no indica que la parte “activa” del trabajo no está a cargo del esfuerzo individual. Por lo que hace a la maduración de los frutos de Deméter, se trata de la idea aristotélica de *dynamis*: una fuerza misteriosa “que hace” crecer las mieses. Pero ello no le impide ni a Hesíodo ni a Aristóteles —como tampoco a los modernos— mantener una actitud racional ante la fuerza natural misteriosa.

⁴⁶ K. Marx, *Formaciones...* cit., p. 53. El concepto es repetido en varias oportunidades: “El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*. (*Ibidem*, p. 92. Compárese esto con la concepción aristotélica de *Physis*, dentro de la cual incluye a los pueblos destinados “por naturaleza” a la esclavitud. Véase nota 31.) “...la relación *preburguesa* del individuo con las condiciones objetivas del trabajo y, sobre todo, con las —condiciones objetivas del trabajo— *naturales*, pues en tanto el sujeto que trabaja es individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico; él mismo no es sólo cuerpo orgánico, sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto.” (*Ibidem*, p. 66.) “...como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra,

Si bien esto es así, no lo es menos que refiriéndose específicamente al modo antiguo, afirma: "La tierra en sí... no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo".⁴⁷ Los obstáculos son precisamente las mediaciones características de las formas asiáticas como las de Egipto y Mesopotamia, inexistentes en Grecia. La actitud unitaria —monista— de la relación sujeto-objeto, trabajador-condiciones de trabajo, es llevada en Grecia al nivel de una filosofía racionalista, con ventaja evidente sobre las ideologías de sus vecinos orientales. La relación del trabajador con sus condiciones de trabajo como si fueran su propio ser inorgánico, es claramente explícita en la ideología griega.⁴⁸

3. Por último, el aspecto "público" del conocimiento griego, existente bajo la égida de los sacerdotes orientales. Una universalmente difundida actitud racionalista no se explica tanto por la práctica democrática en el ágora, como por las condiciones mismas del trabajo agrícola, auténtico crisol de la cultura griega. En otros términos, la práctica política misma debe ser explicada a partir de la sociedad que la practica. Si en el ágora todas las opiniones valen o pretenden hacerse valer, es porque *todos* los vecinos, propietarios libres e iguales, tienen la misma práctica productiva; porque esa técnica agrícola es patrimonio de todos por igual, sin que ninguno tenga la oportunidad de desarrollar progresos técnicos "secretos" (todo se realiza en la diafanidad diurna y entre propietarios separados por pequeñas distancias de pequeñas parcelas), ni interés ninguno —porque no obtiene provecho alguno— en escamotear descubrimientos técnicos a sus vecinos; todo al revés, cualquier avance es inmediatamente comentado y discutido.⁴⁹

suelo) como con la existencia inorgánica de sí mismo..." (*Ibidem*, p. 68.) "Su propiedad, es decir la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como suyos..." "Propiedad no significa originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción... como con *presupuestos naturales* de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo." (*Ibidem*, p. 70.) "Propiedad significa entonces originariamente —y lo mismo en su forma asiática, esclava, antigua, germánica— comportamiento del sujeto que trabaja con las condiciones de su producción o reproducción como algo *suyo*. Tendrá en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción." (*Ibidem*, p. 74.)

⁴⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁸ Véase Vernant, "Trabajo y naturaleza en la Grecia Antigua y Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia Antigua", en *Mito y...*, cit., pp. 252 y ss.

⁴⁹ Ciertamente, debe diferenciarse la *tekhné* del artesano de la tarea del labriego: "Quien dice *tekhné* dice saber especializado, aprendizaje,

Estos tres elementos apenas sugeridos —racionalismo individualista, relación monista con la tierra y publicidad del conocimiento— son las puntas a partir de las cuales podemos deshenebrar la madeja que complica el estudio de las relaciones entre sociedad griega y filosofía antigua. Si no son éstas, serán otras. Pero en definitiva, o encontramos las conexiones o deberemos aceptar que el griego es un “milagro”. En cuyo caso es falso que el ser social explica la conciencia de los hombres.

procedimientos secretos de éxito. Nada semejante en el trabajo agrícola: los únicos conocimientos que reclama son los que cada uno puede adquirir por sí mismo observando y reflexionando. No exige ningún aprendizaje especial. Mientras que ‘los que practican las otras artes ocultan más o menos cada uno los secretos esenciales de su arte’, la tierra ‘no usa seducciones, sino que con simplicidad muestra sin disfraces y sin mentiras de lo que es capaz y de lo que no es capaz’; nos entrega generosamente sus secretos”. Vernant, *Mito y...*, cit., p. 258 (las citas en el interior del párrafo de Vernant, son de Jenofonte).

AMERICA LATINA: HISTORIA DE MEDIO SIGLO

Siglo XXI Editores, S. A., publica por acuerdo especial con el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM el primer volumen de *América Latina: historia de medio siglo* (I. América del Sur), México, 1977, 543 pp., bajo la coordinación de Pablo González Casanova, quien afirma en las palabras preliminares: "La obra que hoy publicamos parte de la necesidad de conocer la historia de cada país para actuar en cada país. Y une a todos los países en un esfuerzo conjunto con la certeza de que en medio de sus diferencias más significativas nuestros pueblos encontrarán los rasgos comunes que les permitan actuar en forma cada vez más unitaria. Como trabajo pionero sobre la historia actual, la obra contribuirá a alentar nuevos estudios históricos contemporáneos, nuevas monografías y síntesis acerca de las luchas de liberación en América Latina. Su carácter concreto, su sentido del tiempo y de la vida social, sin duda presionará por salir de ese torpe debate en que se busca definir el "ser" de América Latina como mero modo de producción, o el "ser" de los latinoamericanos —personas o grupos— como entes y sustancias que escapando a las relaciones históricas concretas carecen de realidad y de memoria".

Justamente, con recopilaciones como la considerada que reúne algunos de los más autorizados conocedores de estos asuntos, nos encontramos ante la perspectiva de superar toda la jerga retórica y hueca de la historia tradicional. Desde luego, hubiera resultado más interesante para el lector preocupado por estos menesteres destacar, con un criterio normativo y metodológico, los puntos de acuerdo y desacuerdo sobre toda la problemática común —o que se considerase común— sobre todo en vistas a darle una dirección legítima y productiva a la táctica y estrategia para la liberación de estos pueblos. No debemos, sin embargo, pasar por alto el hecho

de que la metodología que se maneja, hasta cierto punto es uniforme para los diferentes ensayos y es manifiesto el interés de "ponernos al día" sobre los últimos cincuenta años de historia de América del Sur. Claro que estos "cincuenta años" son tan sólo una manera de decir las cosas; es una cierta delimitación del tiempo, sin que ello signifique un estricto sometimiento a dicho lapso que no puede ni debe de hacerse, dada la naturaleza de los acontecimientos históricos que generalmente no obedecen a "cortes" de "un día para otro". Tan sólo el hecho de superar la situación de una producción histórica latinoamericana tan escasa (por no decir inexistente), además de novelesca e "impesionista", sería suficiente para caer en la cuenta de la gran importancia de estos trabajos.

El volumen consta de 10 trabajos, que se refieren a 10 países sudamericanos, presentados en orden alfabético: Argentina, Marcos Kaplan; Bolivia, René Zavaleta; Brasil, Vania Bambilra y Theotônio Dos Santos; Colombia, Antonio García; Chile, Belarmino Elgueta y Alejandro Chelén; Ecuador, Agustín Cueva; Paraguay, Omar Díaz de Arce; Perú, Julio Cotler; Uruguay, Gerónimo de Sierra; Venezuela, D. F. Maza Zavala.

Respecto al caso de Argentina, el autor nos plantea en el párrafo primero, con un trágico sentido del humor, "a ritmo de tango" pudiéramos decir, que: "Mirando en perspectiva histórica, el proceso argentino de los últimos cincuenta años aparece como un drama de equívocos y desencuentros, un laberinto de la frustración donde se suceden flujos y reflujos, progresiones y regresiones, reformas insuficientes y restauraciones incompletas, que en conjunto rememoran las imágenes mitológicas de la roca de Sísifo y del eterno retorno". Los títulos de las demás secciones del trabajo hablan casi por sí solas, como por ejemplo: "Dos décadas de crisis permanente ((1955-1975))"; "El pandemio ideológico"; "Militarismo tecnocrático y tecnocracia militarizada"; "Del mito del eterno retorno, al retorno del mito: las ilusiones perdidas", etc. El autor piensa que para marzo de 1976, se podría hablar de un proceso de weimarización, semejante al de Alemania en 1920. Es indudable que la monografía nos pone en camino para empezar a distinguir los elementos específicos dentro del caos politicosocial que es la Argentina de hoy y nos abre a posibilidades de síntesis teóricas que podrán guiar los programas de acción liberadora para los próximos años.

En lo que se refiere al estudio sobre Brasil: "Nacionalismo, populismo y dictadura, 50 años de crisis social"; podemos considerar que los autores, logran su objetivo: "Nos limitaremos... a destacar en grandes líneas solamente aquellos hechos que nos parecen cruciales para explicar las características básicas del capi-

talismo dependiente en nuestro país y de las vicisitudes del movimiento popular y revolucionario. Con ello desearíamos lograr una aproximación de las perspectivas que se abren y se proyectan hacia el destino del pueblo brasileño". Por lo demás, hay optimismo de los autores respecto al futuro del régimen militar, en apuesta al "progresivo renacimiento del movimiento de masas".

Con relación a Colombia, el "Populismo militar y condominio oligárquico sobre el Estado", parece que está llegando a su fin; aquí, se anota: "Nada más alejado de la realidad histórica que la imagen de unos años sesenta y setenta dominados por el conformismo social y por el tranquilo ejercicio de la hegemonía compartida".

En cuanto a Chile, con gran lucidez se pone de manifiesto en forma crítica el mito acerca de la neutralidad y respeto a la constitución por parte de las fuerzas armadas. El proceso del triunfo de la Unidad Popular y el Golpe de Estado, es caracterizado en una forma verdaderamente relevante y su conclusión no puede ser más evocadora y sugerente para las próximas luchas politicosociales que habrán de librarse: "El golpe de Estado y la dictadura militar constituyen un modelo que puede aplicarse en cualquier lugar de la tierra. Para derrocar a la dictadura y reiniciar la lucha por el socialismo se alzan estrategias y alternativas que todavía dividen a los partidos populares y cuya resolución será el resultado de su confrontación, de cara a las masas, de modo que el genio de éstas descubra cuál es la más justa".

Referente a Ecuador, el ensayo, en su última sección, "Petróleo y nacionalismo en la fase actual", viene a coronar en forma por demás precisa la coyuntura actual, que nos hace patente la esperanza revolucionaria en la actual lucha de clases de este país: "Y aquí interviene un último factor que a no dudarlo es el más importante en la coyuntura actual: la presencia del proletariado en la escena política nacional, con una envergadura, una organización, un grado de conciencia y unidad antes inexistentes".

Los trabajos sobre Paraguay, Perú y Uruguay, nos hacen pensar que no obstante las diferencias específicas que los militares presentaron en un momento dado, vale la pena seguir estudiando estos grupos en lo que realmente tienen de común y de diferentes, como factor de progreso o retroceso, al nivel actual de la lucha de clases en esta región.

Finalmente, el estudio sobre Venezuela podemos considerarlo muy atingente, en el sentido de que se hacen señalamientos suficientes de tipo metodológico que sirvieron de guía para la investigación; amén de su estructuración, criterio de periodización y exposición, que constituyen un trabajo muy completo, "redon-

do”, a pesar de las limitaciones de espacio. Aquí, las “coyunturas notables” se establecen a partir de la reforma de 1958 a la ley de impuesto sobre la renta para “racionalizar” las ganancias de las empresas petroleras, con las consecuentes represalias, evasión de capital, devaluación del bolívar, etc., hasta la nacionalización de la industria petrolera en 1975, “efectiva a partir de 1976”.

Flavio Castañeda Valencia

EL MARXISMO Y LA CRISIS DEL ESTADO *

F. Humberto Sotelo

Por lo general los más interesantes y profundos trabajos del marxismo acerca del problema del Estado han surgido en determinados periodos intensos de la lucha de clases, en los que —directa o indirectamente— el poder del Estado se convierte en el principal problema de las clases en lucha.

Marx escribe *La guerra civil en Francia, El 18 Brumario de Luis Bonaparte y Las luchas de clases en Francia*, en unos momentos en los que Europa se ve sacudida por intensos enfrentamientos entre las clases. Engels escribe los artículos aparecidos en *Revolución y contrarrevolución en Alemania* cuando no se han apagado por completo los rescoldos de la guerra civil de 1848, y el *Prefacio a Las luchas de clases en Francia* de Marx en unos momentos en que se bifurca un desarrollo ascendente del movimiento político del proletariado alemán. Lenin prepara *El Estado y la Revolución* sin despegar un solo instante la mirada de los acontecimientos que conducirán pocos días después a las masas al asalto al poder. Asimismo, Gramsci desarrolla una profunda reflexión teórico-política a raíz de la derrota del proletariado italiano y del surgimiento del fascismo, que lo llevan a buscar una estrategia revolucionaria apropiada para los países de Europa Occidental y a profundizar en el estudio del Estado.

La reflexión sobre el Estado se convierte no en un momento que precede o procede a la praxis o que ilumina a esta última, sino se convierte en una forma de la praxis, en uno de sus movi-

* *El marxismo y la crisis del Estado*, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, México, 1977.

UAM-I. COORD. SERV. DOG.
BIBLIOTECA

mientos, en una de sus expresiones. La frase de Lenin "sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria" sólo puede entenderse en este sentido, lo que equivale también a que "sin práctica revolucionaria no hay teoría revolucionaria". No es por ello casual que en el marxismo no exista un tratado sistemático acerca del Estado o una "teoría del Estado". En el marxismo no existe una reflexión teórica sobre el Estado divorciada de la praxis de la clase; es por ello que esta "teoría" hay que buscarla en el *Manifiesto Comunista*, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *El Estado y la Revolución*, en *Los Cuadernos de la Cárcel*, etc., que expresan los diversos momentos en los que la clase ha tratado no sólo de aprehender teóricamente el Estado sino de conquistarlo.

Actualmente en Europa Occidental da discusión y los debates teóricos sobre el Estado han adquirido un auge impresionante, y ello no es nada gratuito, ya que responde a los complejos problemas que hoy enfrenta el movimiento revolucionario de esos países, fundamentalmente los relacionados con las nuevas expresiones de la relación de las masas con el Estado, las articulaciones de la lucha por la democracia y el socialismo, y las modalidades estratégicas y tácticas de las organizaciones políticas del proletariado en su lucha por el poder del Estado.

El libro que aquí comentamos recoge una serie de trabajos de algunos de los investigadores marxistas más destacados de Europa: Nicos Poulantzas, Christine Buci-Glucksmann, Jean Marie Vincent, Joachim Hirsch y Suzanne de Brunhoff, quienes exponen los principales problemas que se presentan en la discusión actual acerca del Estado.

La mayoría de los autores coinciden al señalar los rasgos que caracterizan al Estado en la etapa actual de desarrollo del capitalismo; entre ellos destacan:

I.— La incorporación creciente del Estado en la vida económica, su intervención en áreas otrora marginales, su papel en la reproducción del ciclo económico, etc.¹

¹ Ver Nicos Poulantzas en *Ibid.*, pp. 38-39. "...una serie de campos, que eran anteriormente marginales (calificación de la fuerza de trabajo, urbanismo, transportes, salud, etc.), se integran directamente, ensanchándose, en el sector mismo de la acumulación del capital..."; asimismo, Jean Marie Vincent, *Ibid.*, p. 106. "De hecho... la mayoría de las actividades económicas del Estado son indirectamente productivas, es decir, contribuyen de manera mediata a la acumulación del capital"; y Joachim Hirsch, *Ibid.*, p. 117. "Esta teoría se refiere en efecto al cambio cualitativo del carácter del Estado en el capitalismo avanzado, cambio debido a la monopolización acrecentada del capital y la integración creciente del aparato de Estado en el proceso de reproducción económica".

II.— El surgimiento de nuevas y más complejas formas de articulación del Estado con la sociedad civil, principalmente en aquellas esferas relacionadas con la educación, la cultura, la información y el conjunto de los medios de educación, que en general revisten una singular importancia en lo que respecta a la organización del consenso de las clases dominadas. Esto implica también, por ejemplo, el traslado o imbricación de funciones tradicionalmente correspondientes a determinados organismos de la sociedad civil (partidos políticos, asociaciones civiles, etc.) a determinados aparatos del Estado (administración, ejército, burocracia).

III.— Modificaciones importantes en lo que se refiere a la “autonomía relativa del Estado” en relación con el conjunto de la sociedad, que implican por una parte transformaciones sustanciales en la propia estructura organizativa del Estado², y por otra una mayor complejidad en las relaciones de la “armazón organizacional del Estado” con la organización política de las clases³.

Uno de los aspectos centrales de los artículos recogidos en este libro consiste en la redefinición de los conceptos de crisis política, crisis estructural y crisis de Estado. Poulantzas considera por ejemplo que actualmente algunos países capitalistas enfrentan una crisis que envuelve al conjunto de las relaciones sociales, y que rebasa por consiguiente a las manifestaciones particulares de la crisis política y de la crisis económica, por lo que debería hablarse en ese sentido de “crisis de hegemonía” según la expresión de Gramsci, o de “crisis estructural” según un término actual. Asimismo, Christine Buci-Glucksmann delimita las diferencias que separa la crisis actual del Estado de la crisis del Estado como crisis revolucionaria conforme al esquema clásico de tipo leninista. La autora demuestra —mediante una incursión en el itinerario de la revolución rusa y de los movimientos revolucionarios europeos del presente siglo, tomando como base la reflexión teórico-política de Antonio Gramsci al respecto— que la identificación leninista entre crisis de Estado y crisis revolucionaria corresponde a las características de un determinado tipo de Estado aunadas a una determinada co-

² Poulantzas señala como ejemplo “la concentración del poder en el ejecutivo, a expensas no solamente de la representación ‘popular’ parlamentaria, sino igualmente a expensas de una serie de redes de representación fundadas en el sufragio popular, tanto en el plano central, local o regional”, *Ibid.*, p. 63.

³ “El Estado ya no es la encarnación de la racionalidad o la realidad de la idea moral como decía Hegel, sino un conjunto estructurado de fuerza y de instrumentos de intervención que permite hacer frente a desequilibrios múltiples y recurrentes, garantizando relaciones no simétricas entre los grupos sociales”, Jean Marie Vincent, *Ibid.*, p. 105.

relación de fuerzas nacional e internacional. En efecto, en un país como Rusia donde "el Estado era todo y la sociedad civil era primitiva y gelatinosa", "donde los marcos de la vida nacional son embrionarios" (Gramsci), en un país con un Estado autocrático, "el país de Nicolás II y de Rasputín" (Lenin), un país sumido en una profunda descomposición social, económica, moral, cargando además con el peso de la derrota militar, y con la desorganización monstruosa del país producida por la guerra, y ante la existencia de un proletariado fuertemente organizado y armado de una gran tradición revolucionaria; esta totalidad de factores y condiciones, pues, permitía y tornaba posible que la crisis del Estado se convirtiese en una crisis revolucionaria, que lanzaría a las masas a la vía del asalto del aparato estatal, a una "guerra de movimientos" según la expresión de Gramsci.

Sin embargo, en los países capitalistas desarrollados de Europa Occidental, donde "la clase dominante posee reservas políticas y organizacionales", "donde el aparato de Estado es mucho más resistente que lo que se podía creer, y logra en los periodos de crisis organizar muchos más adeptos al régimen que lo que la crisis dejaba suponer" (Gramsci), donde la clase dominante ha logrado profundizar su hegemonía en la sociedad civil, donde "El capitalismo ha dado una cultura y una organización democrática a los hombres" (Lenin)⁴, en síntesis, todas estas condiciones y características, hacían imposible la conquista del Estado de acuerdo al modelo de "ataque frontal" que caracterizó a la Revolución Rusa, y exigían mientras tanto una estrategia más compleja, de larga duración, capaz de asumir la justa relación del Estado con la sociedad civil de esos países, estrategia que Gramsci denominaría "guerra de posiciones".

Y efectivamente, la crisis actual de los Estados europeos, incluyendo la crisis de las dictaduras (Portugal, Grecia, España), demuestran —como señala G.B. Glucksmann— que crisis revolucionaria y crisis del Estado no coinciden más, "por lo menos en su inicio, y según un modelo de ataque frontal". Ahora bien, si la

⁴ «La revolución no se producirá tan rápidamente como esperábamos. Esto —la historia lo demuestra— es preciso saber aceptarlo como un hecho, es preciso saber darse cuenta de que en los países avanzados la revolución socialista mundial, no puede comenzar con la misma facilidad que en Rusia, país de Nicolás II y de Rasputín... Comenzar sin preparar la revolución en un país donde se ha desarrollado el capitalismo que ha dado una cultura y una organización democrática hasta el último de los hombres, sería un error, un absurdo. En este momento nosotros no hacemos más que abordar el período doloroso del comienzo de las revoluciones socialistas». ... V. I. Lenin, *Obras Completas*, vol. XXVII. *Informe al VII Congreso*.

realidad política, económica, cultural y social de los países altamente desarrollados de Europa occidental no permite la repetición del "ataque frontal" que caracterizó a la Revolución Rusa, ello plantea profundos problemas a la estrategia y la táctica de los movimientos revolucionarios que se proponen acceder al poder. Tal como lo plantea G.B. Glucksmann: "¿cómo la consideración de la especificidad de esta crisis del Estado permite (y reclama) una estrategia democrática no reformista que pueda transformar el carácter del Estado sin hacer de su destrucción un requisito previo?". De hecho la autora se enfrenta al principal problema que en la actualidad ocupa al movimiento revolucionario europeo.

Algo más respecto a la redefinición del concepto de crisis. Suzanne de Brunhoff advierte certeramente —en el caso de la crisis que se manifiesta en el campo económico, particularmente en lo que respecta a la política económica— del peligro que representa el considerar que tales expresiones de crisis sean "un índice de error o de inacción", ya que encierran "una gestión de la crisis económica a través de medidas particulares o a través de una política burguesa de conjunto". De la misma manera, Jean Marie Vincent previene de los errores que podrían sobrevenir al valorar equivocadamente el papel del Estado en lo que respecta a la gestión social, aduciendo por ejemplo que ello tendría como principal objetivo el desarrollar al máximo el consumo o el bienestar populares, cuando en realidad ello está sobredeterminado por la necesidad del Estado de sistematizar sus actividades a los movimientos de valorización.

Nicos Poulantzas y Christine Buci-Glucksmann ahondan con gran profundidad en el problema de la redefinición de la crisis del Estado, demostrando que ésta no siempre posee un sentido negativo para las clases dominantes, y al contrario, puede servir en ocasiones como factor de reacomodamiento y reestructuración de las fuerzas que conforman el bloque en el poder, modificando por ejemplo "el equilibrio inestable de los compromisos" entre las clases.

Poulantzas enfatiza el peligro que representa el disolver la especificidad del concepto de crisis, lo que conlleva la necesidad de determinarlo en función de las transformaciones propias del estadio y la fase que atravieza el capitalismo. Es decir, se torna necesario evitar aquel tipo de generalizaciones que conducen a nociones como "crisis general del capitalismo" (por ejemplo la que prevaleció durante la III Internacional), que llevan a la apreciación de que el capitalismo vive su última fase y de que esta vez es la crisis final, lo cual conduce simultáneamente a la conclusión de que el capitalismo estuvo siempre en crisis ("mientras que de-

bería ser evidente que el capitalismo, señala Poulantzas, puede reabsorber sus crisis y prolongar su reproducción”⁵.

Christine Buci-Glucksmann, de la misma manera, se refiere a “la dialéctica dudosa entre debilitamiento del Estado y consolidación del Estado en la crisis”, tomando como punto de referencia la experiencia italiana de los años treinta, a la que dedica Gramsci gran parte de su reflexión teórico-política, la cual es un ejemplo clásico de la forma como la clase dominante puede no sólo debilitar al proletariado y a sus aliados en situaciones profundas de crisis, sino que puede resurgir a manera de un ave fénix de las cenizas de la crisis inclusive más fortalecida. Esta problemática es la que lleva precisamente a C.B. Glucksmann a plantearse: “¿no implica (esa dialéctica dudosa entre crisis de Estado y consolidación del Estado) potencialmente otro concepto de crisis de Estado?”

Es menester subrayar que el estudio de la crisis actual del Estado —y en esto coinciden casi todos los autores de este libro— no puede realizarse a la luz de concepciones que definen al Estado en un sentido estrecho; por ejemplo, la que lo concide sólo como el instrumento de dominación de una clase sobre otra (concepción instrumentalista), o la que no ve en el Estado sino un reflejo directo de las relaciones de producción (concepción economicista).

Ese tipo de concepciones bloquea el análisis de las formas como la lucha de clases penetra en la estructura organizacional del Estado, las consecuencias que produce en el bloque en el poder, las situaciones que genera en los aparatos de Estado —lo cual no es sólo un problema teórico— ya que trae consigo implicaciones de orden político porque no permite aprehender la manera en que las clases explotadas pueden influir o transformar la gestión y la dirección del Estado.

Para evitar caer en esos escollos, Poulantzas define al Estado como “una condensación material (el estado-aparato) de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase”, lo cual le permite profundizar en las formas en que se articulan con el Estado los intereses de las diversas clases, y no sólo los de las clases o fracciones de clase dominantes, el modo como e introyectan en los

⁵ “La crisis política, crisis del Estado desempeña, bajo ciertos aspectos, un papel en esta reproducción de la dominación de clase, pues, a menos que el resultado de la lucha no desemboque en la transición al socialismo, esta crisis puede plantearse como la vía (a veces como la única vía) para que se restaure, a través de los medios específicos y “en caliente”, una hegemonía de clase vacilante, y la vía (a veces la única vía) de una transformación-adaptación, por medios específicos y en caliente, del Estado capitalista a las nuevas realidades de la lucha de clases”. Nicos Poulantzas, *El marxismo y la crisis del Estado... Idem.*, p. 28.

propios aparatos de Estado los intereses de las clases dominadas, las manifestaciones que producen las luchas de clases en el personal del Estado, en la organización del bloque dominante, así como sus efectos entre las diversas fracciones que lo componen, etc.

Asimismo, Joachim Hirsch subraya la importancia de ir más allá de las definiciones abstractas del Estado, que se limitan por lo general a destacar de una manera casi ontológica su esencia de clase, o a señalar unas cuantas determinaciones simples y generales que no son sino repeticiones de citas tomadas de los clásicos. Este autor señala acertadamente que "una teoría del Estado debe ser capaz de proporcionar explicaciones empíricamente fundadas y verdaderas de las relaciones de mediación entre los movimientos de clase y los procesos en el seno del sistema institucional de los aparatos de Estado, y esto sobre un plano que merite el análisis a la vez, de las acciones administrativas concretas emprendidas por el Estado y de los procesos que 'crisis política'. Sólo se puede desarrollar semejante teoría del Estado en el marco de un análisis de clases concreto".

No podemos en este lugar abordar todos los aspectos importantes de esta discusión, y hasta es posible que se presenten descuidados sumamente importantes; empero, sólo nos queda exhortar al lector a profundizar en la lectura de estos materiales, que indudablemente contribuyen bastante a la comprensión del problema del Estado en la fase actual de desarrollo del capitalismo.

FEDERICO RIU, *TRES FUNDAMENTACIONES DEL MARXISMO* *

Javier Sasso

En este libro el autor, profesor de la Universidad Central de Venezuela, pasa revista a los intentos de fundamentar el marxismo como ciencia por parte de Lukács (en *Historia y conciencia de clase*), Sartre (en su *Crítica de la razón dialéctica*) y Althusser (en *Pour Marx* y *Para leer El capital*). Encuentra que el rasgo común en los tres casos, consiste en la voluntad de encontrar un fundamento claramente no empirista al materialismo histórico, y que, precisamente por esto mismo, los tres intentos fracasan.

El capítulo dedicado a Lukács (pp. 13-54) prolonga críticamente las consideraciones expositivas hechas por Riu en *Historia y totalidad* (Caracas, Monte Ávila, 1968), señalando el carácter ontológico de la fundamentación y su vinculación a Rickert y a la escuela neokantiana de Baden. Fundamentar una teoría histórico-social es, para este punto de vista, encontrar un nivel de experiencia pre-cognoscitivo, donde acontezca una "comprensión" de tipo vivencial. Por el contrario "el ideal lógico-formal en la consideración del conocimiento" sería, para Lukács, "un rasgo típico del pensamiento burgués" (p. 15). Dicho ideal, cuya validez se limitaría al estudio de la naturaleza, está tanto genética como esencialmente vinculado al modo calculador y reificante mediante el cual el capitalismo se apropia de la naturaleza y de la sociedad. La "ciencia burguesa" sería el reflejo de la falsa objetividad producida por el fetichismo de la mercancía y la posición objetiva de la burguesía (su "conciencia posible") en el marco de la totalidad social. Esa "pre-comprensión vivencial" del burgués le permitiría, a su vez, conocer el mundo físico y desconocer la realidad social.

* Caracas, Monte Ávila, 1976, 148 pp.

Frente a esta teoría y a esta práctica reificadas, aparece el materialismo histórico, el cual funcionará también en dos planos: el teórico y el pre-cognoscitivo, constituido éste como expresión natural de la experiencia vivida por el proletariado. Lo decisivo es que el primer plano se entiende como un producto de esta experiencia previa. El autor analiza este aspecto, mostrando cómo, si se quiere evitar interpretar lo anterior como postulando que a través de su estatuto social los proletarios conocen la estructura objetiva de la sociedad capitalista, tesis no sólo poco creíble, sino que explícitamente negada por Lenin, siguiendo en esto a Kautsky, hay que extender el concepto de proletariado para incluir en él a todos los intelectuales socialistas, con lo cual obviamente el "modelo expresivo" que interpreta la teoría como emanando de la experiencia vivida deja de funcionar. Es claro también que así el concepto de proletariado pierde su nítido contenido empírico inicial.

Una consecuencia de la voluntad lukacsiana de apartarse de todo empirismo es que de este modo se ve obligado (y el "modelo expresivo" aludido es ya una consecuencia de tal opción) a tomar sin mayor crítica las categorías hegelianas; de este modo, la importación casi indiscriminada de los recursos de la *Fenomenología del espíritu* o de la *Ciencia de la lógica* termina por reducir la compleja trama de lo social a una historia razonada de las ideas filosóficas. "Parecería que la rebelión y las luchas del proletariado... estuvieran destinadas más a resolver un problema filosófico-categorial o historiográfico que un problema vital" señala el autor (p. 35). Ahora bien: una reflexión filosófica sobre el acontecer histórico sólo puede valer si es posible indicar su referencia empírica, sin lo cual "es completamente vacía y no explica nada". Y esto es lo que sucede, ya que no puede Lukács indicar con claridad un sólo momento donde la experiencia vivida del proletariado dé lugar, sin el rodeo de la teoría elaborada por los intelectuales socialistas, a un saber objetivo. Por otra parte, difícilmente estas aplicaciones directas de Hegel sean compatibles con el pensamiento de Marx, ya que su "lógica" emanantista vuelve prescindible la instancia política, que para Marx era el lugar donde empíricamente se detecta el desarrollo de la conciencia de clase.

Un problema interesante se plantea entonces, y es el de si la tentativa de Lukács no se inscribe, al fin y al cabo, en la corriente ideológica que, de Bergson a Heidegger, se solaza en la "bancarrotta de la ciencia" y propugna una forma u otra de irracionalismo. Para Lucio Colletti, *Historia y conciencia de clase* es la versión "izquierdista" de esa reacción contra la ciencia, que en Lukács aparecería encubierta como reacción contra el marxismo revisionista y la sociología positivista. Digamos nosotros que este parentesco tam-

bién ha sido señalado por un anti-marxista como Lichtheim y con salvedades otra perspectiva valorativa, por un lukacsiano como Goldman. Y si bien Riu considera exagerada la tesis de Colletti, no entiende que sea estrictamente errónea. Precisamente, el cuidadoso análisis que el autor hace del concepto lukacsiano de Historia (pp. 46 ss.) muestra cómo el significado de ésta se desplaza; la Historia es entendida como un conjunto de leyes y fuerzas, de ahí (por medio del concepto de totalidad) como un proceso unitario, y por esta vía se desemboca en una visión teleológica de ese mismo proceso, de modo que la Historia ocupa el lugar del concepto de Espíritu en la filosofía de Hegel, con la desventaja para Lukács de no poder ni dar una versión explícitamente espiritualista de las cosas ni interpretar el "ser social" en función de una constante antropológica (como en Feuerbach o en Sartre). Pero así hemos entrado en una dialéctica idealista y metafísica, imposible de someter a algún tipo de control intersubjetivo, y que parece conducirnos a pensar que "el hombre es el sujeto de la historia... pero en la medida en que es hecho por una Historia que parece poseer, por encima del hombre, sus propios principios y sus propios fines" (p. 54).

En gran medida estos aspectos se encuentran también en Sartre, cuya *Crítica* debe entenderse como un intento de basar al marxismo en una antropología a priori. A juicio de Riu, el modelo tácito de Sartre es el Heidegger de *Ser y tiempo*, cuya analítica existencialista pretende valer previamente a toda investigación empírica. Esta "ontología fundamental" sería la encargada de fijar el sentido de la región ontológica antropológico-social, sentido que exhibiría la validez del materialismo histórico como canon de la ciencia social. El capítulo dedicado a Sartre (pp. 55-93) muestra con minucia cómo la tentativa de encontrar para el materialismo histórico un fundamento antropológico a priori es irrealizable. En particular el análisis del apartado B de la Introducción de la *Crítica* (pp. 87 ss.) muestra, no sólo que el intento de encontrar ese fundamento sin recurrir a una intuición eidética (cuyo crédito ya ha sido arruinado por la argumentación empirista) es completamente artificioso y *ad hoc*, sino que lo que emerge de dicho procedimiento, como conjunto de las determinaciones esenciales de la dialéctica histórica, de ninguna manera es evidente, como pretendía serlo: a lo sumo puede considerarse como una hipótesis cuya verificación exitosa (si así lo fuere) le concederá una validez a posteriori, y nunca apodíctica. Por cierto también que, como la pretendida fundamentación a priori tiene antropológico, y como Sartre sigue considerando al hombre según un modelo existencialista, resulta difícil conciliar la idea de totalidad histórica con la de proyecto originario, todo esto dejando a un lado, además, la eventual compatibilidad de este audaz ensayo con el

pensamiento del Marx histórico, con quien Sartre elude toda confrontación filológica.

Pero no menos decididamente Riu se vuelve contra Althusser, cuya fundamentación epistemológica del marxismo proviene de fuentes antagónicas tanto a Lukács como a Sartre, ya que cuestiona sus puntos de vista como prisioneros del idealismo de Hegel, por su concepción historicista e ingenuamente "expresiva" de la totalidad. Frente a esa tradición Althusser insiste en la ruptura entre Hegel y Marx, ruptura que sería mucho mayor que lo que este último pensaba, y reivindica el carácter de ciencia estricta (y no de "autoconciencia teórica" del agente histórico) que el marxismo posee; pero manejando un concepto de ciencia, derivado de la epistemología francesa contemporánea, que se opone radicalmente a todo empirismo. Esta concepción antiempirista se traduce principalmente en una teoría del conocimiento que rechaza toda apelación, por mínima que sea, a lo "dado", que niega que pueda plantearse la cuestión misma de la garantía de las construcciones teóricas (ya que eso supondría comparar la teoría con una "materia exterior") y que sostiene que el criterio de la verdad es inmanente al discurso teórico mismo.

El capítulo dedicado por el autor a Althusser (pp. 95-148) cuestiona todos estos aspectos. Pone en duda que la teoría althusseriana de la ideología sea realmente aclaratoria; en cuanto al modelo althusseriano no "dado", sino complejamente "construido", de totalidad (concepto ligado a los de causalidad estructural y sobre-determinación), culmina su exposición del mismo (pp. 107-114) señalando su difícil viabilidad, dado el número indefinido de variables que habría de contener; por razones similares entiende que, "como ocurre con otros... modelos formales de la ciencia, llevados a su máximo grado de abstracción" cabe la sospecha de que el propuesto sea tan irrealizable como lo es el de Husserl en su *Lógica formal y trascendental*. Y "esta sospecha aumenta por el hecho de que Althusser no presenta (ni dispone de) ningún lenguaje formalizado con el cual intentar su empresa" (p. 139). Riu también rechaza los "procedimientos de lectura" althusserianos, a los que discute en varios contextos. Pero a su juicio lo verdaderamente difícil no es creer en la compatibilidad de este pensamiento con el de Marx, sino "convencerse... de que una teoría de la ciencia como la que diseña Althusser... represente un paso revolucionario dentro de la historia de la ciencia" (p. 125).

Los párrafos que Riu dedica a debatir este último punto (pp. 118-147) son singularmente ásperos, pero muy ceñidos en su argumentación. Su tesis básica es que la huida del empirismo conduce a Althusser a una forma extrema de idealismo. Rota toda comuni-

cación con el objeto real, éste aparece meramente como una "ficción necesaria". Si en *El capital* no salimos nunca del plano del concepto, porque falta todo espacio homogéneo entre pensamiento y empirie, entonces identificamos tácitamente el ser con "ser pensado". Esto conduce a que en *Para leer El capital* se trate el problema de la verdad del marxismo por analogía con el caso de las matemáticas, como si el materialismo histórico fuera una axiomática cuya evidencia es inmanente a la sintaxis de la propia teoría, lo cual es síntoma de una confusión de planos muy grave.

No obstante todo esto Althusser mismo se plantea la pregunta de cómo el objeto del pensamiento verdadero, que está inserto en la trama conceptual y sólo en ella, puede dar lugar a un "efecto de conocimiento". Una respuesta posible, que se ha dado tanto fuera como dentro del marxismo, sería la pragmatista: el efecto tiene que producirse ya que llamamos verdadero sólo al pensamiento que produce tal efecto. Pero respuestas de este tipo han sido prohibidas por Althusser, que declara que "es porque la teoría de Marx era verdadera que ella ha podido ser aplicada con éxito, no es porque ella ha sido aplicada con éxito que es verdadera", lo cual resulta sorprendente, ya que previamente se ha eliminado toda forma de decidir cómo, porqué y de dónde proviene esa verdad. Ahora bien: seguir preguntando, después de todo esto, por la conexión entre objeto pensado y objeto real es síntoma de una profunda desorientación que nos conduce a una especie de kantismo incoherente. Se acepta "como premisa de su análisis el supuesto de que el punto de partida del conocimiento... no coincide nunca con el objeto real" sino que es un conjunto de representaciones ideológicas ya existente, para luego terminar preguntando por ese objeto que se eliminó al comienzo; "es como si en plan kantiano, aceptado el concepto de fenómeno, se preguntase por la posibilidad de la apropiación cognoscitiva de la cosa en sí" (p. 144). Esta fundamentación, científica pero anti-empirista, revela entonces ser sólo inconsistente.

Si el análisis que Riu hace de Lukács reexpone, en forma particularmente nítida y precisa, objeciones que vienen haciéndose ya a *Historia y conciencia de clase*, si su extensión al caso de Sartre da lugar a un análisis esclarecedor, el cuestionamiento de la fundamentación althusseriana tiene el mérito adicional de no combatirla, como habitualmente se hace, contraponiéndole la "ley del corazón" (en nombre del humanismo o de un marxismo existencializante opuesto al estructuralista) sino yendo a lo que importa, es decir, a la idea misma de ciencia. Es revelador, por otra parte, que en forma tan clara y directa pueda mostrarse cómo la hostilidad al empirismo desemboca, en todos los casos, en formas tan acusadas de idealismo,

reiterando incluso sus fases clásicas, de Hegel a Rickert o Husserl.

Precisamente aquí hay que hacer notar una ausencia en el libro de Riu que no lo desmerece sino que, más bien, incita a desear su prolongación: en ningún momento se define qué es lo que hay que entender por "empirismo", cuáles son sus límites y porqué, tan naturalmente y desde la primera página, se declara insertos en él a los clásicos del marxismo. ¿Se identifica empirismo con "ciencia empírica"? ¿O es otro nombre para el verificacionismo epistemológico, en cualquiera de sus variantes? Un examen atento de los problemas ligados a estas preguntas podría iluminar los temas centrales del materialismo histórico y dialéctico.

RESEÑA DE REVISTAS

CAMBIO

La revista "Cambio", publicación trimestral de Editorial Ex-temporáneos, entrega en su número 8 (julio, agosto y septiembre de 1977) materiales que giran en torno a dos grandes temas: la literatura de Angola y la faceta política y literaria de Jorge Luis Borges.

En el primer tema, Ignacio González Janzen presenta un artículo que sirve de introducción a los textos de Agostinho Neto, Antonio Jacinto, Fernando Costa, Castro Soromenho, José Luan-dino Vieira, Manuel Rui y Manuel Pocavira. Dentro de la información que se nos brinda leemos lo siguiente: "La literatura angolana de los últimos cien años ha sido un instrumento de combate. Un arte... arte literario... expresión cultural, que en un tiempo de guerra nada envidió a las artes marciales y —prosigue más adelante González Jansen— durante el transcurso de la guerra de liberación, allí estuvieron los escritores angolanos: en la primera línea de combate; a veces redactando cartillas de alfabetización con que el MPLA elevaba el nivel cultural del pueblo... Actualmente, los escritores angolanos —aquellos que tuvieron el privilegio de estar investidos por el verbo y supieron ponerlo al servicio de su pueblo— están por todas partes, aquí y allá, dando continuidad a su compromiso".

En el segundo tema, Pedro Orgambide aborda la faceta política de Borges. Entre varias evidencias que nos presenta para que Borges "comparezca ante los Tribunales del Pueblo", basta señalar las palabras de elogio hacia la Junta Militar argentina y el régimen fascista que encabeza el asesino Pinochet. La faceta literaria es examinada por Dadie Novaceanu, rumano, quien termina por absolver al "eterno candidato al Premio Nóbel".

Completan esta entrega de la magnífica revista literaria, un ensayo del maestro francés Jacques Gilard, titulado "De los Sanguininas a Cien Años de Soledad" y narraciones de César Leante, Aralia López, Prada Oropeza, María Cristina Fuentes y poemas de Saúl Ibargoyen Islas y Cristina Peri-Rossi.

COMUNIDAD

"Nacimos con las ventanas abiertas a la crítica razonada, al consejo prudente, a las discrepancias dentro y fuera de nuestra revista". Estas líneas tomadas del editorial del Número 55 de "Comunidad" con el que cumplía diez años, lo hemos insertado en este comentario al número 62 de la revista de la Universidad Iberoamericana porque con este número nos llega una lacónica nota en la que se comunica a los lectores "el acuerdo de suspender temporalmente la publicación". Enterados de esto lamentamos la desaparición de una revista que durante once años logró reunir en sus páginas colaboraciones de estudiantes y maestros, en torno a una posición editorial bien definida, logró ser un instrumento abierto a todas las concepciones ideológicas. Al desaparecer esta revista se cierra un espacio cultural lleno de tradición, un rincón siempre generoso con el quehacer universitario.

En el último número (noviembre, diciembre y enero de 1978) se publican materiales sobre sociología, literatura, ingeniería social, política y antropología. Entre ellos destaca la ponencia "Campesinado e integración nacional" que presentó Peter Worsley en el congreso sobre problemas de Asia, Africa y América Latina efectuado en México en 1976. Los modelos de desarrollo utilizados en el agro son agudamente analizados desde el punto de vista técnico, por lo que las conclusiones de Worsley son muy polémicas; Suzanne Carter publica "Planes utópicos y conflictos epistemológicos", ensayo que da cuenta de la planeación social de los jesuitas en el Paraguay del siglo xvii comparándola con *La República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro; Jorge Alonso, antropólogo de la UIA, sintetiza las opiniones vertidas en el Panel que sobre el Primer Informe de Gobierno se realizó en la U. Iberoamericana. En un pasaje de este artículo titulado "¿A dónde se encamina el régimen actual?" se lee lo siguiente: "Las alternativas que propone el informe parece que hay que leerlas con cuidado en lo único que ha realizado en su primera etapa: la reforma administrativa. En ella, los trabajadores no están presentes. La sufren con algunas alabanzas. En balance, el proyecto delineado por el presente régimen se encuentra todavía entre contradicciones de definición. Por una parte pareciera que pretende que estén presentes los trabajado-

res, y por otra parece que no encuentra la verdadera salida. Por lo pronto, el balance favorece a los sectores inversionistas de la burguesía, aunque los otros sectores burgueses han sacado ya su buena tajada. Parece que para dar una solución a los problemas económicos se ha perdido mucho en soluciones técnicas inmediatas que, a la larga, ponen en riesgo la soberanía de la nación. La recuperación económica en la que está enfrascada la nación parece ser que se logrará a costa de los trabajadores. Se ha cerrado la alternativa popular revolucionaria y, con esto, se ha retrasado la verdadera salida para la nación. Evidentemente un estado burgués no puede sino buscar salidas burguesas”.

En la sección *Dimensiones humanas del mundo*, Enrique Jaramillo Levi analiza minuciosamente el cuento *Macario* —de Juan Rulfo— aplicando la metodología de Tzvetan Todorov. Completan este número la sección habitual de comentario de libros y un conjunto de poemas y relatos de Eduardo D’Anna, César Molina, Jorge Isaías, Raúl Dorra, Armando Orozco y otros.

HISTORIA Y SOCIEDAD

En el número 15 (segunda época) de esta excelente publicación de pensamiento marxista se reúnen, entre otros, los siguientes materiales: “La economía campesina”, ponencia planteada por Pierre Vilar en el coloquio sobre problemas agrarios realizado en Madrid en 1977; “El indígena en la historia de México”, ensayo de Enrique Florescano; “Observaciones al trabajo de Edelberto Torres-Rivas”, de José Manuel Fortuny; “Una hacienda porfirista en el Siglo XX: San Antonio Xala”, de Juan Felipe Leal y Mario Huacuja Rountree, este ensayo —señala Enrique Semo— posee una hipótesis acerca del desarrollo del latifundio en México y algunas propuestas metodológicas para una investigación sobre la hacienda de San Antonio Xala.

Además de los artículos publicados, la revista se ilustra con grabados de Tadeusz Kulisiewicz, artista polaco.

REVISTA DE HUMANIDADES

El Area de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas publica el número 1 de su “Revista de Humanidades”, correspondiente al mes de enero de 1978.

Esta publicación, que dirige Annabella Muñoa Rincón, tiene como objetivos: “Contribuir a la difusión de todos aquellos materiales que resulten de las preocupaciones teóricas y prácticas de

los miembros que integran esta escuela; crear un medio que, por la calidad del material publicado en sus páginas, sirva de apoyo a las labores docentes y de investigación; por último, dar origen a un instrumento que permita establecer discusiones fecundas que sirvan para enriquecer el pensamiento universitario chiapaneco". (Agradecemos que la Revista de Humanidades de la UACH, se haya inspirado en los principios expresados por *Dialéctica* en su primer número.)

Dentro de estos propósitos, los materiales que aparecen en este primer número son: "La biografía de José Pérez Mochilum", relato hecho por el campesino Lorenzo Santis Velio y cuya traducción se debe a Robert Wasserstrom. El mérito de este trabajo consiste en la conformación y el rescate de una literatura autóctona que tiene como fuente la lengua tzotzil hablada en el altiplano chiapaneco; "Nuevos caminos para la lengua española", artículo de Raquel Toral que cumple su finalidad: dar a conocer los aspectos fundamentales del *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*; "Presentación del Persiles", análisis sociológico que de la novela de Cervantes hace el maestro Cecilio Peña Martín; "Horacio Quiroga al encuentro de su mundo", de Rómulo Cossé; por último, el artículo de Stella González Cícero: "Reflexiones sobre el acontecer histórico de Fray Bartolomé de Las Casas".

LA MÁQUINA DE ESCRIBIR

Entre la importante labor editorial que se realiza en México tiene relevancia el esfuerzo que llevan a cabo los integrantes de La Máquina de Escribir. Con ediciones modestas, sobriamente presentadas y de tirajes limitados (mil ejemplares) cumplen con un objetivo importante al presentarnos en su Colección Literaria a autores noveles.

Esta editorial nació —señala Federico Campbell— "como respuesta a la dificultad de editar en México, especialmente para los autores primerizos que tienen que esperar, a veces años, para ver circulando sus libros... "la hicimos por el gusto de publicar, por estar en la imprenta, por corregir galeras, por el placer de la artesanía del libro".

Producto de este trabajo encomiable (a veces ignorado), están las siguientes publicaciones: *Fuera del aire*, textos en prosa y verso de Adolfo Castañón; *Pretextas*, fragmento de una novela de Federico Campbell; *Un día dios se metió en mi cama*, relatos de María Luisa Erreguerena y, *Peces de piel fugaz*, un conjunto de poemas de Coral Bracho.

LA BIBLIOTECA

Desde Bucaramanga, Colombia, llegó a nuestra redacción "La biblioteca", órgano de divulgación de la Biblioteca Pública Municipal Gabriel Turbay. El número 1, correspondiente a los meses de agosto y septiembre de 1977, reúne entre otros, los siguientes materiales: "la función poética del lenguaje", de Luis Enrique Sendoya; "Sobre Paradiso", estudio del profesor Fredy Téllez, con el cual se rinde homenaje a José Lezama Lima; "Crónica de tiempo muerto o la novela imposible", de Jacques Gilard; "Jorge Isaacs: el hombre y su novela", primer capítulo de una obra de Jaime Mejía, y una entrevista con el poeta colombiano Luis Vidales, del cual transcribimos el siguiente poema:

AYAYAY DEL DESTERRADO

Mi tierra es hoy extranjera
¿Quién lo remediará?
Yo camino en el exilio
como en el cielo el palmar.

Mi tierra no tiene harina
para el sabor de su pan.
Y el trigal que estoy mirando
tiene distinto ondular.

Mi tierra es hoy ajena,
movediza como el mar.
No queda huella en la arena
de mi peregrinar.

Javier Torres

COLABORADORES:

BENOIT JOACHIM. Doctor en historia, Universidad de la Sorbona, París. Director del Centro de estudios históricos del ICUAP. Ha publicado diversos trabajos de su especialidad en revistas extranjeras. Trabajó en el Instituto de Investigaciones Científicas de Francia al lado de Pierre Vilar.

OSVALDO ARDILES. Profesor de tiempo completo de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado diversos ensayos en revistas argentinas. Algunos de estos han aparecido en libros colectivos como el titulado *Filosofía de la liberación*.

RAUL DORRA (Ver *Dialéctica*, Núms. 1 y 2).

ANGELO ALTIERI MEGALE (Ver *Dialéctica*, 3 y 4).

PEDRO PIREZ. Investigador de El Colegio de México.

CARLOS CONTRERAS CRUZ. Profesor de tiempo completo en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAP.

CESAR GALVEZ. Fue pasante de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y profesor de la Universidad Autónoma de Puebla. Joven inquieto y de talento, murió trágicamente en un accidente automovilístico.

ALFONSO VELEZ PLIEGO (Ver *Dialéctica*, Núm. 1).

ALBERTO SLADOGNA. Psicoanalista argentino.

ENRIQUE GUINSBERG. Psicoanalista. Profesor de la UAP (Ver *Dialéctica*, Núm. 2).

PABLO ESPAÑA. Psicoanalista, miembro del Círculo Psicoanalítico mexicano.

ENRIQUE MARROQUIN. Sacerdote radicado en Puebla.

LUISA RUIZ MORENO (Ver *Dialéctica*, Núm. 4).

HORTENSIA FERNANDEZ. Licenciada en psicología por la UAP. Profesora de tiempo completo en esta Universidad.

OSCAR DEL BARCO (Ver *Dialéctica* Núm. 3).

OSCAR CORREAS (Ver *Dialéctica*, Núms. 2 y 4).

HUMBERTO SOTELO (Ver *Dialéctica*, Núm. 4).

JAVIER SASSO. Uruguayo, maestro en filosofía, residente en México.

FLAVIANO CASTAÑEDA VALENCIA (Ver *Dialéctica*, Núm. 3).

RAÚL PRIETO

madre ACADEMIA

CRÍTICA SICALÍPTICO-LEXICOGRÁFICA EN PROSA



PASE POR SUS EJEMPLARES
A EDITORIAL UNO,
Miguel Ángel 94, México 19, D.F.,
o envíe a esa dirección o a Raúl Prieto,
apartado 7-871, México 7, D.F.,
al giro o cheque respectivo.

**DE VENTA EN
LAS PRINCIPALES LIBRERIAS**

CUADERNOS POLITICOS

Lorenzo Martínez ▶ La alternativa nuclear en México
⊕ Nuria Fernández ▶ La reforma política: orígenes y limitaciones
⊕ Alejandro Álvarez ▶ El movimiento obrero ante la crisis económica
⊕ Francisco Javier Aguilar ▶ El sindicalismo del sector automotriz
⊕ Lourdes Orozco ▶ Explotación y fuerza de trabajo en México
⊕ Alberto Spagnolo y Oscar Cismondi ▶ Argentina: el proyecto económico y su carácter de clase
⊕ Carlos Toranzo ▶ La lucha política en Bolivia
⊕ Esthela Gutiérrez ▶ Las clases sociales en el capitalismo

16

Precio del ejemplar: \$ 30.00 M. N. U.S. Dls. 2.50. Suscripción por cuatro números: México, correo ordinario: \$ 100.00 M. N. (aéreo \$ 170.00 M. N.). Centro y Sudamérica, E.U. y Canadá: U.S. Dls. 13.00 (aéreo: U.S. Dls. 21.00). Europa: U.S. Dls. 14.00 (aéreo: U.S. Dls. 30.00). Correspondencia: Ediciones Era, S. A. Apartado postal 74-092. México 13, D. F.

ESTRATEGIA

Enero - Febrero de 1978. Núm. 19

Sumario

La situación económica nacional
La política económica. Congruencia burguesa
Fernando Carmona /

Actualidad política en México
Crisis, reforma política y lucha de clases /

Problemas del capitalismo mexicano
Capitalismo, patrullas y fronterizas y
braceros /

La lucha ideológica
Del sindicalismo a la lucha por el poder
Arturo Garmendia /

Mujer, familia y sociedad
¿Planificación natal o neomalthusianismo?
María Guerra
Margarita de Leonardo /

Panorama internacional
La paz como beligerancia /
Avanza la revolución etíope /
Cuba: la batalla del desarrollo /
Rufino Perdomo /
A los lectores de ESTRATEGIA /
2a. de forros

Militarismo /
3a. de forros

Aprisa, por Agostinho Neto /
4a. de forros

ESTRATEGIA, Revista de análisis político. Publicación bimestral de PUBLICACIONES SOCIALES MEXICANAC, México, Año IV, Vol. 4, No. 21, mayo-junio de 1978. Dr. Vértiz 1295, despacho 202. Apdo. Postal 73-206. Tel. 559-37-76.

DIRECCION COLECTIVA: Alonso Aguilar M., Fernando Carmona, Jorge Carrión, Ignacio Aguirre, Rufino Perdomo. ADMINISTRACION: Victoria Hernández, DISTRIBUCION Y PROMOCION: María Guerra, Margarita de Leonardo, Gastón Martínez. DISEÑO: Carlos Guitérrez.

AUTORIZADA como correspondencia de 2a. clase. Dirección de Correos Of. 2151. Exp. 091-70/1249. Fecha 26/VI/75. Número de control: 1752.

SUSCRIPCIONES: En México, anual ordinaria, \$ 180.00; Anual de apoyo, \$ 250.00. En el extranjero: \$ 12 dólares E.U.A. \$ 35.00 ejemplar.

CASA
DE
LAS
AMERICAS

Director:

Roberto Fernández Retamar

Tercera y G. Vedado, La Habana, Cuba

dialéctica

Próximo número dedicado a los problemas
actuales de la de las psicología.

Notas varias, noticias y reseña de libros.

SUSCRIBASE

**CENTRO DE ESTUDIOS EDUCATIVOS DE
LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA**

*Colección Pedagógica Universitaria 4
Julio - Diciembre 1977*

INDICE

Lafourcade, Pedro, *El diseño curricular y los objetivos*

Eguinoa, Ester, *Didáctica e ideología.*

Fernández Panes, Ernesto, *Educación y desarrollo.*

Glasman de Weissber, Raquel, *Elaboración de proyectos de investigación.*

Kullová, Jana, *En torno a algunos problemas de la posición del intérprete y del traductor en el proceso de la comunicación.*

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

Investigación Económica

NUEVA EPOCA

Revista de la Facultad de Economía (UNAM)

Vol. XXXVI

Número 4

Octubre-diciembre de 1977

Pág.

ECONOMÍA POLÍTICA Y MOVIMIENTOS POPULARES EN EL RÉGIMEN DE
LUIS ECHEVERRÍA ALVAREZ (II)

Arturo Huerta, Características y contradicciones de la industria de
transformación en México de 1970 a 1976.

Alma Chapoy, La inversión extranjera durante la administración
de Luis Echeverría.

Eliezer Morales Aragón, Objetivos y caracterización de la política
educativa de régimen de Luis Echeverría Alvarez.

Pablo Serrano, Algunas implicaciones del crédito del FMI a México.

Magdalena Galindo, El movimiento obrero en el sexenio echeve-
rrista.

PROBLEMAS NACIONALES

Jeff Bortz, El salario obrero en el Distrito Federal, 1939-1975.

INVESTIGACIONES

Adolfo Gilly, La Revolución Mexicana; ruptura y continuidad.

PARA EL ESTUDIO DE LA ECONOMÍA

Bolívar Echeverría, Comentarios: sobre el "Punto de partida" de
El capital.

Jorge Juanes, Sección primera, párrafo primero a cuarto de *El
capital*: estructura de la mercancía.

DOCUMENTOS

SPAUNAM, Una alternativa popular a la crisis nacional.

CONGRESOS Y CONFERENCIAS

Rosa Cusminsky, Séptima Conferencia General del IPRA.

Nernando Talavera Quinta Reunión de Historiadores Mexicanos y
Norteamericanos.

Suscripción anual: \$150.00 (MN) y 8 dólares (US) para el extran-
jero. 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).

17

**historia
y
sociedad**

Revista Latinoamericana
de Pensamiento Marxista
Fundada en 1965

Segunda Epoca

La crisis de transición del capitalismo en México.

Colaboraciones de:

Raúl González Soriano

Carlos Perzabal

Sergio de la Peña

Américo Saldívar

Enrique Semo

Desfilosofar la historia, Raúl Olmedo.



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		\$ 100.00
Centroamérica EE.UU. Canadá	Dls.	13.00
Sudamérica	Dls.	15.00
Europa	Dls.	18.00

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

Publicación trimestral de la Academia Nacional
de Universidades e Institutos de Enseñanza
Superior

Director: RAFAEL VELSCO FERNÁNDEZ

INDICE

ESTUDIOS Y ENSAYOS

Rafael Velasco Fernández: *La enseñanza de la sicología en México.*

Bertha Heredia: *Valoración social y educación de la mujer: mito y realidad.*

DOCUMENTOS

Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior: *Aportación de la ANUIES al Plan*

NOTICIAS NACIONALES

Informe sobre el Congreso Internacional de Educación.

NOTICIAS DEL EXTRANJERO

El analfabetismo y las mujeres.

Ochocientos millones de analfabetos en el mundo.

Biblioteca Juvenil Estatal 50 años del Komsomol.

La juventud soviética.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

PUBLICACIONES RECIBIDAS

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

Se publica cuatro veces al año.

Redacción y administración:

Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior

Insurgentes Sur 2133, 3o. piso

precio del ejemplar:

México, \$ 25.00; Extranjero, \$ Dls. 2.00

Suscripción anual:

México, \$ 100.00; Extranjero, Dls. 8.00

LECTURAS FILOSOFICAS

Publicación de la Escuela de Filosofía de
la Universidad Michoacana de San Nicolás
de Hidalgo

Números publicados:

1. J. C. C. McKinsey, A. C. Sugar y P. Suppes, *Fundamentos axiomáticos para la mecánica de partículas clásicas.*
2. Hugo Enrique Sáez, *Filosofía y ciencia en la formación social capitalista.*

Próximos números:

Mario Bunge, *El concepto de la estructura social.*

Roberto Briceño, *Una aproximación a la estética.*

REVISTA "EXODO"

Publicación bimestral

Guadalajara, Jalisco

un gran acontecimiento



siglo
veintiuno
editores

Otros títulos de la Biblioteca del Pensamiento Socialista

EL CAPITAL
(8 vols.)
Karl Marx

**ELEMENTOS FUNDAMEN-
TALES PARA LA CRÍTICA
DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**
(Grundrisse) (3 vols.)
Karl Marx

PARA LEER EL CAPITAL
L. Althusser y E. Balibar

**LA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE
MARX**
L. Althusser

ESTUDIOS SOBRE EL CAPITAL
M. Dobb y otros

**LA FORMACIÓN DEL
PENSAMIENTO ECONÓMICO DE
MARX**
E. Mandel

Crítica - Revista de la Universidad de Puebla

Número 1

PROBLEMATICA UNIVERSITARIA

- Problemas actuales de la educación, *Ivan García Solís*
Algunas aproximaciones en torno al problema de las relaciones entre la educación superior y el sistema productivo, *Isaías Grijalvo*
Relaciones laborales en la UAP, *Luis Ortega*
Por el fortalecimiento de la autonomía y la democracia universitaria, *Ricardo Botello Moreno*
Consideraciones acerca del proceso de Reforma Universitaria, *Carlos Contreras Cruz*
La sucesión rectoral, las lecciones de la historia y las tareas actuales del movimiento universitario democrático, *Alfonso Vélez Pliego*
El financiamiento de la educación superior y la política presupuestaria, *José Grajales Porras*
El movimiento de Reforma Universitaria de 1918, *Héctor Bruno*

ANALISIS ECONOMICO Y POLITICO

- La reforma política a nivel estatal, *Armando Pinto Parada*
CELAM: la Iglesia ante su encrucijada, *Carlos Funes*
Los empresarios poblanos y la III CELAM, *Humberto Sotelo*
El papel de la Iglesia en los procesos populares latinoamericanos, *José Alvarez Icaza*
Estados Unidos y la Asamblea General de la OEA, *Luis Maira*

CULTURA Y POLITICA

- Por una opción cultural democrática, *Andrés Ruiz*
Un nuevo ciclo histórico y la intelectualidad, *Gilberto Argüello Altúzar*

NOTICIAS, COMENTARIOS Y RESEÑAS

- El marxismo y Hegel, *R. H. Oramas*
Introducción a la sociología marxista, *Enrique Cárpena*
John Skiriús, José Vasconcelos y la cruzada de 1929, *Ana Ma. Huerta*
El PCM y las memorias de Campa, *Leticia Gamboa Ojeda*
La dialéctica revolucionaria, *Oscar Correas*
¿Qué hacer?... *Oscar del Barco*
El proletariado agrícola en México, *Samuel Malpica*

DOCUMENTOS

- Manifiesto de la Reforma de Córdoba de 1918
Interpretación marxista de la Reforma Universitaria de Córdoba, *P. González*
Documento de los obispos brasileños
Actas de Medellín (selección de conclusiones)
El Partido Comunista Italiano y la Iglesia Católica, *Enrico Berlinguer*