

dialéctica

AÑO IV

Nº 7

Diciembre 1979

SUMARIO

El SUNTU, la autonomía universitaria y sus enemigos. Oscar del Barco: Concepto y realidad en Marx (tres notas). Gabriel Vargas Lozano: Marx y el marxismo. Introducción al debate actual. Esperanza Durán: Nación y Estado: el concepto de "pueblo" en Hegel. Oscar Terán: Foucault: genealogía y microfísica del poder. Documentos; Adam Schaff: Sobre la alienación de la revolución. Biagio de Giovanni: Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo. Entrevista con Adam Schaff: Perspectivas actuales de la filosofía marxista. Conferencias; Adolfo Sánchez Vázquez: Por qué y para qué enseñar filosofía. Notas, noticias y crítica de libros.

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 del Barco
Oscar Walker

Secretario de Redacción:

Raúl Dorra

Consejo de Redacción:

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

Administrador:

Javier Torres

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. 7, octubre de 1979. Aparece tres veces al año. Precio por ejemplar: \$ 50.00. Suscripción anual: \$ 140.00 (correo ordinario). Extranjero: US\$ 15.00 (correo aéreo). Toda correspondencia debe dirigirse a: Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403. Puebla, Pue. México.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral.: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Srio. de Rectoría: Lic. Edgar Armenta Castro. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Psic. Manuel Muñoz Vargas. Director del Depto. de Publicaciones: Oscar Walker Cornejo.

dialéctica

AÑO IV

Nº 7

Diciembre 1979

SUMARIO

- El SUNTU, la autonomía universitaria y sus enemigos /3
Oscar del Barco, Concepto y realidad en Marx (tres notas) /7
Gabriel Vargas Lozano, Marx y el marxismo. Introducción al debate actual (I) /27
Esperanza Durán, Nación y Estado: el concepto de "pueblo" en Hegel /43
Oscar Terán, Foucault: genealogía y microfísica del poder /59

DOCUMENTOS

- Adam Schaff*, Sobre la alienación de la revolución /77
Comentarios al texto de Adam Schaff: *Gabriel Vargas Lozano* /121; *Oscar del Barco* /129 y *Juan Mora Rubio* /135
Biagio de Giovanni, Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo /139

ENTREVISTA

- Adam Schaff habla a *dialéctica* sobre las perspectivas actuales de la filosofía marxista /171

CONFERENCIAS

- Adolfo Sánchez Vázquez*, Por qué y para qué enseñar filosofía /183

NOTAS

James Counahan, La filosofía radical en los Estados Unidos /195;
Heidegger-Sartre. Reflexiones sobre un malentendido /203; En
la muerte de Herbert Marcuse /211

NOTICIAS

Tercer Coloquio Nacional de Filosofía /213; Nuevo Secretario
General de la UAP /216; Benoît Joachim /216

LIBROS

José Ignacio Palencia, S. W. Hegel. Escritos de juventud /219;
Jorge Juanes, Método y exposición en los Grundrisse (A propó-
sito del libro de Roman Rosdolsky, Génesis y estructura de El
capital de Marx) /228; *Roberto Agustín Follari*, Régis Debray,
La crítica de las armas /234; *Rafael Cruz Sosa*, Natalie Mosz-
kowska, Contribución a la crítica de las teorías modernas de
las crisis /239

RESEÑAS /243

Centroamérica y la lucha antimperialista /244

COLABORADORES /253

EL SUNTU, LA AUTONOMIA UNIVERSITARIA Y SUS ENEMIGOS

En los últimos meses se han venido efectuando, en nuestro país, una serie de movimientos políticos en torno a las Universidades, que pueden constituir signos de una próxima confrontación nacional.

Una simple enumeración de dichos signos puede corroborar la anterior afirmación: en primer lugar, el 12 de octubre pasado se constituyó el Sindicato Unico Nacional de Trabajadores Universitarios (SUNTU), hecho de gran relevancia y trascendencia, en tanto que constituye la consolidación de una larga lucha emprendida en el seno de las universidades, tanto por la defensa de los derechos más elementales de sus trabajadores administrativos y académicos como por la consecución de la democracia en el interior de esas instituciones. El SUNTU ha solicitado a las autoridades su registro en el apartado "A" del artículo 123 constitucional y las incógnitas a despejar son: ¿cuál será la actitud de las autoridades gubernamentales? y ¿cuál puede ser la posición del SUNTU ante una negativa de dicho registro? Si las autoridades niegan el registro, como lo hicieron con la tendencia democrática de los electricistas o con los trabajadores de Nueva Rosita entre otros casos recientes, nos enfrentamos a la posibilidad de que sobrevenga una huelga general universitaria. Es por ello que, tal vez en prevención de lo que pudiera ocurrir y con el objetivo de presionar al gobierno federal, ciertos gobernadores de los estados, algunos sectores de la iniciativa privada y un

grupo que se hace llamar el Sindicato Nacional de Trabajadores Universitarios (SNTU), nombre que contiene el deliberado propósito de crear confusión, han emprendido una ofensiva generalizada que ha tenido diversas manifestaciones. El SNTU, constituyéndose al vapor como un grupo supuestamente sindicalista, pero en realidad patronal, ha hecho valer su membrete en grandes desplegados de prensa para dar la impresión de que el movimiento sindical universitario está dividido y por tanto el SUNTU (con 50,000 afiliados y 36 sindicatos) "no tiene suficiente representatividad". En los hechos, la cuestión cae por su propio peso; sin embargo, el membrete está listo para ser utilizado en contra de la verdadera lucha de los trabajadores universitarios. Estrechamente ligado a este movimiento, ciertos gobernadores, como el del estado de Guerrero, han iniciado una fuerte campaña que va desde amenazas hasta suspensiones arbitrarias de subsidio y acciones represivas. De no ser por la capacidad de respuesta por parte de la Universidad Autónoma de Guerrero, la reciente suspensión temporal de subsidio que padeció hubiera sido definitiva. Por último, hace muy poco, el Presidente de la Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX), en su discurso de apertura de los trabajos del cincuentenario de su agrupación y ante las más altas autoridades del país, declaró que "algunas universidades, por indolencia del pueblo en general, más que centros de enseñanza ecuménica son lúmpenes de degradación (sic) donde los que "enseñan" luchan por el control hegemónico que les dé acceso al presupuesto, del cual no rinden cuentas porque no se las exigimos". Esta última declaración constituyó la tónica de los ataques emprendidos por todo ese sector reaccionario que hemos mencionado y que ha emprendido ya su batalla. ¿Cuáles son las universidades a que se refiere el señor Clouthier, presidente de los patrones? No son obviamente las universidades de las Américas, ni los

tecnológicos de Monterrey. No son tampoco las universidades estatales sometidas a los designios del PRI. Las universidades a las que se refiere el señor Clouthier son las universidades democráticas. Las universidades a las que insulta el señor Clouthier, el señor Niño de Rivera y el señor Figueroa, son las universidades en donde pueden discutirse libremente todas las ideas. Las universidades que el señor Clouthier llama "lúmpenes de degradación" son las universidades que se han distinguido por haber surgido de movimientos populares y por defender las causas populares en forma intransigente. Y justamente, son señores del SNTU, de los gobiernos estatales y de la COPARMEX, señores educados en el fascismo, admiradores de las dictaduras militares del cono sur, los que están dispuestos a reprimir a sangre y fuego cualquier reivindicación democrática por parte de los trabajadores o de los ciudadanos. Esos son los que están exigiendo que se niegue el registro al SUNTU, se retire el subsidio a la UAG, a la UAS o a la UAP, entre otras. De ocurrir una huelga para reclamar un derecho democrático; es decir, un derecho elemental que no se sale un ápice de las reglas del juego que el propio capitalismo ha impuesto y que constituye una etapa ya largamente superada en otras sociedades, pedirán la cárcel para los dirigentes, haciendo gala de su primitivismo político y de su ceguera histórica. Hay que conocerlos, hay que analizar detenidamente sus discursos y observar sus movimientos. Sus palabras no son simples bravatas, ni sus acciones simples juegos.

Por un lado, hasta ahora el gobierno ha dado un paso positivo al proponer la elevación a rango constitucional de la autonomía universitaria, proyecto que será —sin duda— largamente discutido en la Cámara de Diputados. Este paso significa el reconocimiento de un vacío legislativo y el rechazo, por la vía de los hechos, de la propuesta de un apartado "C". Sin embargo, que no se piense que con esa iniciativa se resolverá de un plumazo

el asunto del reconocimiento del Sindicato. Los asuntos laborales de la universidad no pueden ser contemplados en toda su extensión en esa iniciativa. La autonomía no equivale a reconocimiento sindical. No es posible cortar los derechos elementales de todo trabajador independientemente de la naturaleza y cualidad del centro en donde realizan su trabajo. Por el contrario, la propuesta debe contemplar esos derechos inalienables.

En fechas próximas sabremos si deberemos efectuar una nueva lucha por nuestros derechos o si se evitará al país un trance difícil que desde nuestro punto de vista es innecesario. El gobierno tiene la palabra.

G. V. L.

CONCEPTO Y REALIDAD EN MARX

(TRES NOTAS)

Oscar del Barco

I

Sí, tal como sostiene Marx en los *Grundrisse* (I, p. 186), el hombre "está completamente determinado por la sociedad", resulta imposible concebir una conceptualización ajena a lo social, un *concepto* no determinado. En la obra de Marx no existe vacilación respecto a esta tesis. Ya en la conocida carta a su padre, el 10 de noviembre de 1837, afirmaba que "En la expresión concreta del mundo viviente, como lo son el derecho, el Estado, la naturaleza y toda la filosofía, hay que sorprender, por el contrario, al objeto en su desenvolvimiento; no conviene introducir divisiones arbitrarias; la razón del objeto, en cuanto es contradictoria en sí, debe continuar su movimiento y encontrar su unidad en ella misma"; para concluir sosteniendo que "la forma no debe ser más que el desenvolvimiento del fondo". En la *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, lo critica a Hegel por cuanto "no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica" (p. 34). En la *Ideología alemana* afirmará la necesidad de "mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de *explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material*" (p. 40; yo subrayo), y esto en razón, precisamente, de que el mundo ideal es siempre expresión de lo real. Pero de ser esto así, entonces la única posibilidad de liberarse his-

tóricamente de las “quimeras” idealistas, de sus “espectros, fantasmas y visiones”, consistirá en “*disolver por el derrocamiento práctico*” (vale decir revolucionario; y aquí encontramos la torsión misma que implica el marxismo como orden teórico-político *originario*) “las relaciones reales de las que emanan esas quimeras idealistas” (p. 40). Esta realidad, esta “suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social, con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado”, constituyen la base, el fundamento, de aquello que los filósofos “se representan como ‘sustancia’ y ‘esencia’ del hombre”, y de la cual hacen una *apoteosis* (p. 41); así, para Marx, la operación *filosófica* esencial consistiría en separar las ideas de lo real, y, posteriormente, en extraer de ese conjunto de ideas escindidas de lo real *la idea*, y de esta forma penetrar de lleno en un orden puramente abstracto donde los conceptos pueden, a causa de su propio movimiento, constituir un mundo ideal (p. 53). “Todas las relaciones —dice— se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos”, pero la conversión de estos conceptos en “potencias misteriosas” que se autogeneran y se mueven por sí mismas, es posible porque se ha producido una “sustantivización”, una verdadera hipóstasis de “las relaciones reales y efectivas de las que son expresión”. Una vez que el concepto ha sido escindido de la realidad, la odisea del concepto genera un mundo fantasmagórico, y en función de la división del trabajo se realiza el “culto a estos conceptos, viendo en ellos, y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento” (p. 130). Marx afirma que los filósofos tendrían que reducir su lenguaje al lenguaje corriente “para darse cuenta y reconocer” que tanto el pensamiento como el lenguaje son “sencillamente expresiones de la vida real”. Pero la imposibilidad de este reconocimiento no es subjetiva, sino que está constituida por la proyección teórica de la división social del trabajo; es ésta la que funda la hiancia entre el concepto y lo real, facilitando así las aventuras encubridoras del concepto y fundando el espacio teológico de la filosofía (p. 535). La *matriz* del proceso, que hace a la esencia de un social dividido en clases sociales, se encuentra en la *inversión* que subsume lo real en lo ideal, después de haber escindido lo ideal de lo real, como expresión de la constitución de una clase materialmente separada del conjunto de la sociedad e investida a sí como clase ideal o teórica. Se trata, efectivamente, de una relación, pero no de una relación abstracta sino de una *relación de fuerzas* histó-

rico-sociales; el propio Marx lo dice: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones dominantes concebidas como ideas", vale decir que existen ideas dominantes porque existen clases dominantes (p. 50); pero agrega que en la propia clase dominante se produce una división del trabajo entre, por una parte, los miembros comunes de dicha clase, y, por otra, sus propios intelectuales; lo cual a veces genera contradicciones y hasta "hostilidad" entre ellos (produce, digamos, la falsa impresión de que los intelectuales tienen una real autonomía respecto a la clase); pero cuando la lucha "llega a poner en peligro a la clase misma" desaparece "la *apariencia* de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante sino que están *dotadas de un poder propio distinto de esta clase*" (yo subrayo), para concluir afirmando que "la existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria".

Lo anterior tiene importancia por cuanto determina de qué manera el surgimiento en la clase dominante de una capa de intelectuales especializados en el pensamiento, de *profesionales* del pensar, valida la creencia de que estos intelectuales piensan al margen de dicha clase, conformando lo que hoy se ha dado en llamar una "instancia" específica; pero —sostiene Marx— esto es una *apariencia*, ya que cuando la lucha se transforma en una lucha que pone en juego la existencia misma de las clases, se ve bien la raíz de clase no sólo de las ideas sino también de los intelectuales, quienes no tienen ningún "poder propio" y no existen al margen de su clase. De esta manera se perfila el alcance *político* del cuestionamiento marxista; y no es casual, entonces, que en la última cita del párrafo anterior se cuestione anticipadamente la célebre afirmación leninista de que "sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria", ya que Marx, consecuente con su concepción materialista de la historia, afirma que sin clase revolucionaria es inimaginable una teoría revolucionaria. Vinculada con lo que aquí constituye específicamente nuestro interés, en la *Ideología alemana* encontramos otra idea que es preciso señalar relacionándola con la conocida tesis althusseriana de acuerdo a la cual el conocimiento transcurre *todo* en el pensamiento. Marx afirma que la tesis según la cual "la *representación* del hombre no es el hombre *real*", o que "la representación que nos formamos de una cosa no es la cosa misma", es una tesis "absolutamente inofensiva", a la que califica de una "enorme trivialidad" (p. 515). Efectiva-

mente se trata de una *trivialidad*, pero cuyas graves consecuencias se han hecho sentir en la historia del pensamiento que se proclama heredero de Marx, pues a partir de ella se produce, inevitablemente, un deslizamiento hacia el idealismo (la idea de la autofundación de la ciencia, de su validación inmanente, de la teoría como orden autónomo, de los intelectuales, etc.) y la reconversión de la teoría revolucionaria en filosofía. Es sobre la base de su concepción materialista del concepto que Marx critica la filosofía, ya que la "exposición de la realidad" priva a la filosofía del *medio* donde existe: el concepto como abstracto desligado de lo real. Marx dice: "También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia". En 1846, Marx le escribe una carta a Annenkov donde repite conceptos ya enunciados en la *Ideología alemana*; por ejemplo su crítica a Proudhon por no haber comprendido que "los hombres, que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías*; es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales. Así las categorías son tan poco eternas como las relaciones que reflejan. Son productos históricos y transitorios". Pero además Marx, en esta carta, expresa un pensamiento que debemos subrayar pues vincula lo teórico con lo práctico-político; refiriéndose nuevamente a Proudhon afirma que "Debido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario, hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Lo que Marx enuncia es que *el espacio teórico no puede cambiarse en su esencia sin cambiar la sociedad*, razón por la cual la filosofía está condenada a repetir especularmente la misma realidad; siendo, por consiguiente, el orden filosófico un orden isomórfico de lo social: la escisión filosófica se funda en una escisión real, y la transformación del orden teórico sólo es posible transformando

la realidad. Por eso, frente a la noción de “corte epistemológico” introducida por el marxismo francés a partir de la epistemología bachelardiana, sostenemos que el verdadero *corte* es el producido en lo real-social por la emergencia de una clase *originaria* que desgarrar el tejido social en su conjunto a partir de su sola presencia. En la *Miseria de la filosofía* Marx vuelve sobre estas tesis (“Las categorías económicas —dice— no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción”, p. 90) pero además avanza otra que es esencial en relación al problema del origen del concepto, pues si se sostiene que las “ideas y pensamientos” son “independientes de las relaciones sociales”, no puede sino considerarse como “origen de estos pensamientos al movimiento de la razón pura”; pero entonces es válida la pregunta respecto a “¿Cómo hace nacer estos pensamientos la razón pura?” “¿Cómo procede para producirlos?” Y la pregunta sirve para demarcar el problema, no siendo válido negar la relación entre concepto y realidad (que no se plantea a nivel de la tradición gnoseológico-metafísica) a partir de la negación del problema del “origen” como problema idealista; o, en otras palabras, no puede descalificarse el problema de la vinculación concreta (política) entre conocimiento y realidad, argumentando que el problema “filosófico” del *origen* es metafísico, pues precisamente ya no se trata de un problema “filosófico”.

En los *Grundrisse* (I, p. 92) Marx señala no sólo de qué manera la inversión del proceso material-ideal en ideal-material se presenta, *aparece*, como un fenómeno “natural”, sino que señala el interés que tienen las clases dominantes en que así sea. La página es compleja pero aquí nos interesa seguir el razonamiento en la perspectiva del concepto. Marx dice que los individuos (en el sistema de cambio y en el sistema de cambio desarrollado, vale decir allí donde están destruidas las relaciones de dependencia personal, las diferencias de sangre) “*parecen*... libres de enfrentarse unos a otros”, pero esta independencia es una *ilusión*, ya que pueden parecer libres sólo ante quien “se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto”; estas condiciones, a su vez, “son independientes de los individuos... se presentan, por así decirlo, como *condiciones de la naturaleza*”; y es por eso que pueden idealmente ser dejadas de lado, y, al mismo tiempo, *parecen* brindar una mayor libertad (en realidad fundan la idea de libertad e igualdad burguesas), pero —continúa Marx— el análisis de dichas “relaciones externas” muestra la imposibilidad

para esos individuos de superar masivamente dichas condiciones y relaciones "sin suprimirlas". Es como si las "relaciones personales" de dependencia se hubieran generalizado de manera tal que ya no aparecen individualmente como relaciones de dependencia, sino que aparecen como dependencia social; Marx llama a estas segundas relaciones, en oposición a las relaciones personales-individuales, relaciones "materiales" de dependencia, o relaciones sociales (dice: "la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos"). Y en relación a esta dependencia material dice que "los individuos son ahora dominados por *abstracciones*", agregando que "la abstracción o la idea no es nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan" (se repite el tema que venimos analizando), pero luego introduce una idea que es la que nos interesa señalar: "como es natural *las relaciones pueden ser expresadas sólo bajo la forma de idea*" (yo subrayo), y es a consecuencia de esta determinación que "los filósofos han concebido como característica de la era moderna la del dominio de las ideas", y añade una observación de gran importancia para el problema de la ideología: la posibilidad de *realizar esta inversión* "era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones... se presenta como dominio de ideas *en la misma conciencia* de los individuos, y la fe en la eternidad de tales ideas... es... consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes" (yo subrayo).

Se podría objetar que nos estamos refiriendo precisamente a los textos no totalmente marxistas de Marx, a textos aún hegelianos. Sin embargo, Marx repite las mismas ideas en las *Teorías sobre la plusvalía*, en *El capital*, y hasta en uno de sus últimos textos, *Las glosas a Wagner*, vale decir que nos encontramos frente a una concepción *marxista* y no pre o anti-marxista; uno puede o no estar de acuerdo con Marx al respecto, pero lo que no se puede hacer es hacerle decir a Marx lo que no dice. En *El capital* se remarca, con una frase ya célebre, que "lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana"; en el t. I, p. 206, afirma que "las categorías económicas... llevan la señal de la historia. En la existencia del producto como *mercancía* están embozadas determinadas condiciones *históricas*"; en el t. III, p.

150, dice que "En una investigación general de este tipo se parte siempre del supuesto de que las condiciones reales corresponden siempre a su concepto...". En las "glosas a Wagner" afirma que "para el profesor doctrinario" las vinculaciones del hombre con la naturaleza son de entrada "no prácticas", no reales, sino "teóricas"; Marx realiza después una especie de fenomenología suscita de la formación del concepto: "...los hombres dieron nombre a clases enteras de objetos, que ellos ya distinguían, sobre la base de su experiencia, de los demás objetos del mundo exterior... Por consiguiente la aplicación de nombres sólo expresa mediante la representación lo que la acción reiterada ha transformado en experiencia..." Es correcta, a mi juicio, la interpretación que hace Alfred Schmidt de este texto cuando dice que "los conceptos que él (el espíritu) elabora son producto de la experiencia práctica acumulada"; "Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos sino reflejos de relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos" (p. 126). Y Schmidt hace una observación que considero importante en relación al problema del concepto, dice que "la praxis en general sólo puede ser criterio de verdad porque *constituye* los objetos de la experiencia humana normal y es esencialmente parte de su estructura interna" (p. 133). Para Marx, como se sabe, el mundo humano es producido sobre la base del mundo natural, pero este mundo natural aparece humanizado, incluso porque, como él dice, "la educación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días"; de manera tal que decir que el concepto es la representación en idea de algo que existe en la realidad, o que todo concepto es *concepto* de algo, es una parte solamente de la concepción marxista (es, y precisamente de esto lo acusa a Feuerbach, sólo un aspecto, una parte del problema); la otra parte consiste en afirmar que ese real que se vuelve concepto es producto de la práctica, del trabajo humano, y esto funda la globalidad de su teoría.

En la *Introducción* (de 1857) Marx señala *expresamente* esta función del concepto: en la p. 62 dice que "incluso las categorías más abstractas... son... el producto de las condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites"; en la p. 64 afirma rotundamente que "las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada...". Sin embargo, hay otro tema que Marx desarrolla con

amplitud y que se refiere tanto al problema del concepto como a la posibilidad de la abstracción.

Uno de los grandes descubrimientos de Marx, como se sabe, es el de "trabajo abstracto". Detengámonos en el problema del *trabajo* tal como es expuesto en la *Introducción*. ¿Cómo fue posible llegar a la categoría de *trabajo abstracto*? ¿Fue producto de una mera invención, de un enunciado genial de un "sabio" llamado Carlos Marx? Nada de esto, Marx señala que la "indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo", y es por esta razón que "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos"; esta abstracción, este "trabajo en general" no es sólo un resultado intelectual, sino que "corresponde a una forma de sociedad" caracterizada porque en ella "los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro": de allí que el trabajo, no sólo en cuanto categoría "sino también en la realidad" se ha convertido en "medio para crear la riqueza en general". La relación-trabajo, que es una relación antiquísima, tan antigua como el hombre mismo, sin embargo en cuanto categoría más abstracta o trabajo en general (vale decir trabajo no determinado; no el trabajo del carpintero o del mecánico, sino el trabajo *sans phrase*, el trabajo como tal) sólo es *cierta* en la "economía moderna". Dice Marx: "De este modo la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en el vértice... se presenta no obstante como prácticamente cierta en este (grado de) abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna". El hecho de que en la producción capitalista los trabajadores puedan rotar, pasar de un trabajo al otro fácilmente, lo que Marx llama "indiferencia hacia un trabajo determinado", posibilita el enunciado, el concepto de *trabajo abstracto*. Concluye Marx afirmando que este ejemplo del trabajo "muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de *determinado* en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites". Perc este trabajo abstracto-real, este trabajo no determinado, es posible porque el trabajador ha sido expulsado de la producción: ha cambiado de lugar, de sujeto ha pasado a predicado; la fórmula

T-M-P (trabajador-máquina-producto) ha sido reemplazada por la fórmula M-T-P (máquina-trabajador-producto). En esta inversión se esconde la clave no sólo del sistema capitalista sino del funcionamiento del conjunto de la sociedad, desde la filosofía hasta la economía. Y también la base de la "dominación" técnico-científica. División del trabajo y abstracción están íntimamente relacionadas; la abstracción es real, se produce en la realidad; el concepto "trabajo abstracto" es concepto de un trabajo-no-determinado-real. Le hubiera resultado imposible a Marx pensar el trabajo abstracto, vale decir enunciar el concepto de trabajo abstracto, si éste no tuviera una existencia real; y también le hubiera sido imposible pensarlo sin ponerse en el *punto de vista* concreto del trabajador, ya que no hubiera podido desentrañar la *apariencia* capitalista. En este sentido debe leerse lo que Marx afirma respecto a la imposibilidad histórico-social en que se encontraba Aristóteles para comprender el problema del valor-trabajo; la sociedad esclavista borraba la posibilidad de su enunciado.

Las consecuencias de esta intrincada trama conceptual deberían desarrollarse en el sentido de una práctica social "ontológica", de lo que podríamos llamar una estructura lógica del ser y la conformación de un *abstractum* particular (Hans-Jürgen Krahl sostiene que para Marx "las relaciones sociales universales se han separado de los individuos y de los valores de uso particulares, existiendo como abstracciones" y agrega que entre esas abstracciones está el Estado, el cual a juicio de Marx "es el idealismo prácticamente existente"). Debo aclarar que la expresión "ontológica" es paradójica, pues el marxismo es la crítica de toda ontología, ya que, como dice el mismo Krahl, toda ontología se funda en la "manifestación aparentemente natural de la abstracción social".

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que es necesario distinguir la teoría del concepto como concepto de un real, de la teoría "materialista" del reflejo, donde la relación se realiza de manera especular y mecánica. El concepto es concepto de lo real, pero su determinación no aparece pura y simplemente en la apariencia, sino que, por el contrario, la realidad (la sociedad capitalista) se oculta, es en sí un proceso que genera formas materiales e ideales de ocultamiento, mecanismos que metamorfosean la apariencia en esencia y viceversa. Es para expresar estos mecanismos que Marx utilizó los términos *inversión*, *fetichismo* y

alienación; expresiones que, como se sabe; tienen muy poco de "científicas". Para el marxismo el conocimiento es una apropiación determinada de lo real, apropiación en la que siempre existe una capa de generalidad que solo metafóricamente podemos llamar "refleja", así como Marx establece una distinción entre trabajo general y trabajo determinado: el trabajo capitalista, que es un trabajo determinado (como todo trabajo), es determinado sobre la base de un trabajo general, de características generales, que constituye una especie de suelo de la determinación. La afirmación de que el concepto es concepto de un real no debe, por otra parte, llevarnos nuevamente a una problemática filosófica, a re-introducir la dicotomía idealista de la distinción sustancial entre realidad y concepto: el concepto no existe sin lo real de lo cual es el concepto, pero lo real existe *en* el concepto, fuera del concepto es un presupuesto (real); el concepto es la forma humana de lo real. No existe, por lo tanto, un concepto puro, desligado de lo real; pero tampoco existe un real puro, independiente, *en-sí*: al margen de la práctica, de la práctica humana en general, entramos, como decía Marx, en la pura escolástica ("metafísica"). Se trata de la heteronomía material que escinde la unidad-identidad ideal fundada en el *sujeto* (trascendente), y de la apertura de un nuevo espacio de conocimiento donde lo heterónimo no intenciona realidades sustanciales del tipo espíritu-materia o alma-cuerpo, sino una dialéctica (o materialismo absoluto) que Marx situó fuera del orden filosófico en su tradición, de la oposición didascálica idealismo-materialismo. En el estallido del espacio teológico del sujeto, el pensamiento se constituye como forma concreta de un real des-centrado y disperso, "desmigajado" diría Nietzsche. Esto nos obliga a establecer niveles y prioridades, ya que no es lo mismo la relación del concepto y lo real en la economía, y, por ejemplo, en las matemáticas. A medida que se media más su relación con lo real, una ciencia puede llegar a construir modelos cuyo grado de abstracción sea *casi-absoluto*, y a constituir grados de realidad propia cuyo vínculo con lo real no sea determinable cuantitativamente, pero sin lograr alcanzar, por principio, ese límite absoluto (al respecto debería indagarse en la tesis de Gödel sobre la consistencia interna de los sistemas, en los problemas que plantea Heisenberg respecto al hecho de que el observador forma parte del sistema observado, y en las conclusiones "epistemológicas" que extrae Sarte de la teoría de la incertidumbre). Incluso las máquinas que construyen modelos "irreales" necesitan ser programadas, y

por más arbitrario que sea el modelo, siempre, aun en su propia determinación, implica una realidad humana (una cultura) que no sólo lo posibilita sino que lo determina. Por otra parte la utilización de tal o cual modelo super-abstracto presupone una aplicabilidad extremadamente profunda, responde a una necesidad empírica de gran sofisticación que, desde cierto punto de vista, se borra; vale decir que el desarrollo de una ciencia, por más abstracto que sea, siempre arrastra una correlación con lo real (no con un real en sí, por supuesto, sino "perturbado" o "constituido"), en caso contrario se trataría de un archivo potencialmente infinito de modelos impracticables de facto, realmente inútiles; potencialmente los modelos deben ser utilizables de acuerdo al infinito de realidades empíricas, pero que al actuarse reasumirían de una u otra manera lo real, aun cuando, como dijimos, la mediación se vuelve, como actual, imposible de determinar de hecho, de allí su carácter de pre-supuesto. Para resumir:

— el concepto es concepto de lo real ("las categorías expresan formas de ser"); en este sentido podemos decir que todo concepto es *concepto de* (no se trata de que un concepto intencione algo, sino que el concepto *es* forma de algo, no existe concepto *sin* algo, vale decir que la expresión "correlato real" adquiere un sentido fuerte);

— este hecho, visto desde el lado del concepto, afirma a su vez una nueva realidad: la realidad del concepto, cuyas necesidades constitutivas y determinaciones plantean un elevado nivel de complejidad (aquí se inserta el orden propiamente epistemológico);

— lo real, que es lo real de todo concepto, es producto de una práctica determinada: el mundo-humano del que habla Marx, o esa conjunción de praxis y de inercia sostenida por Sartre; vale decir que no se trata de un real independiente y ajeno al hombre sino de un lugar-objeto donde se condensan prácticas de todo tipo, económicas, políticas, éticas, científicas, etc.;

— es ese real el que es conceptualizado por la ciencia; y en este sentido la "ciencia" económica (burguesa) no puede sino ser una fenomenología de tal real (de allí, en última instancia, su carácter apologético); el marxismo, por su parte, es la crítica de ese mundo de conceptos ("ciencia" económica) que rinden cuenta de una realidad invertida, y en tal sentido puede denominarse una *economía profunda*, en cuanto es el conocimiento de una rea-

lidad post-apariencia o conocimiento del mecanismo de inversión o transmutación de lo real en aparente;

— aquí se produce un desplazamiento esencial: así como su situación de clase le permite al marxismo constituir un *corpus* teórico de crítica de una realidad invertida, esa misma posición o *forma de clase* implica su proyección (política) hacia la realidad para transformarla creando así un nuevo mundo de conceptos reales que deban ser pensados de acuerdo a un movimiento finito.

Por lo tanto el marxismo es un movimiento circular (en sentido estricto, como en toda dialéctica, cualquier punto es un comienzo: la exposición comienza donde finaliza la investigación, pero luego todo recomienza a niveles distintos: para comenzar con la mercancía en el primer tomo de *El capital* fue necesaria una prehistoria de 15 años de investigación) que comienza en la clase obrera y se dirige a la sociedad global (determinada: "capitalismo occidental" dice Marx) para entender críticamente su funcionamiento (explotación); es la clase, a partir de sus propias necesidades, la que intenciona el mundo social que ha construido con su trabajo; vale decir que su "modelo científico" no es algo ajeno a la clase sino una de sus determinaciones, agregando que la modalidad de esta nueva conceptualización está determinada por la clase, de allí que la definamos forma-de-la-clase (el hecho de que se produzca una subsunción formal de lo teórico no es suficiente como para ocultar esta pertenencia); más aún: esta teoría de la clase, mediante la cual se explica a sí el funcionamiento del todo social, y por lo tanto su propio ser histórico, es una forma de su acción, forma a partir de la cual la clase plantea su acción; la teoría deja de ser, como dice Marx, una pasión del cerebro para devenir el cerebro de la pasión, transformándose en experiencia-ideal que a su vez vuelve como materia del nuevo concepto en el mismo itinerario. Si debiéramos graficar este proceso lo haríamos, sin lugar a dudas, con la cinta de Moebius, para sacar al pensamiento teórico, siempre incrustado en estrategias determinadas, fuera del discurso dominante de lo teórico como uno, fuera de la linealidad del espacio logocéntrico, y permitir el espacio errático y sin centro donde se suprime el sujeto como verdad en cuanto sustancia presente a sí.

II

En 1966 T. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, apuntaba algunas

ideas que considero importantes en relación con el tema del significado del "concepto" en Marx. Me refiero a su idea de la dialéctica y al postulado lógico de "identidad". En la p. 150 dice que "el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico..."; se trata, aunque Adorno no lo cite en este capítulo, de Marx ("el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo"). Sin embargo esta igualdad aparente es un acto de violencia burguesa que oculta la desigualdad real: "la crítica de la desigualdad (real) en la igualdad (aparente) busca también la igualdad (real)". "El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada (comunismo) y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante". Esto es paradójico: hay, por una parte, una igualdad *aparente* (la igualdad capitalista que en realidad oculta la extracción de plusvalía o desigualdad real), y una igualdad *real* sólo alcanzable mediante la superación de la sociedad capitalista, pero, a su vez, esta igualdad real abre al "más allá del pensamiento identificante", vale decir a una desigualdad real que ya no es la desigualdad capitalista, en la medida en que no se funda en la extracción de plusvalía, por lo cual se produce, aunque parezca contradictorio, una igualdad real y una desigualdad real, siendo la segunda una profundización de la primera, desaparece así el mundo fetichizado, "el aparato universal de coacción". Más adelante afirma: "Identidad es la forma originaria de la ideología. Su saber consiste en la adecuación a la realidad que oprime". Dejamos de lado cierto tono de "progreso" un poco obvio, como cuando afirma que la libertad "sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*", y no tan obvio como al afirmar "el esfuerzo indecible que tuvo que costar a la especie humana la implantación del primado de la identidad"; y citemos el punto final donde, como conclusión de la cadena identidad-conciencia-ideología, afirma que "la crítica de la ideología no sea algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limitado al espíritu objetivo y a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva" (p. 152).

La inclusión del problema de la dialéctica está vinculada a lo heterogéneo, en la medida en que lo que llama el *contenido* no es

reducible "a un esquema jerárquico que se le aplica desde fuera". En este sentido la dialéctica sería, en sentido estricto, esa imposibilidad; pero la dialéctica "negativa", no la de Hegel, para quien coincide identidad y positividad, y, por consiguiente, "la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto": se trata, así, de la "lógica del desmoronamiento"; lo cual es mucho decir. Se perfila el tema abismal de la *diferencia*; de lo que domina el concepto, de lo que destruye sin fin la identidad. Siguiendo a W. Benjamin, Adorno puede afirmar que "dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones" (p. 160). Más adelante, hablando del principio de la negación de la negación y del papel que desempeña en la lógica hegeliana, afirma que "el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica" (p. 163). Hasta aquí Adorno desarrolla con vehemencia la idea de constitución social de la identidad, por una parte, y por otra de lo que al poner la identidad queda como transfondo, tan poderoso que es lo otro absolutizado, o lo heterogéneo; en la misma página lo menciona a Alfred Sohn-Rethel diciendo que ha sido "el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en ella, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social" y agrega: "una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí" (p. 179); se sumerge así la problemática, el fundamento, en la violencia descarnada ("el espíritu presente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone") que escinde el trabajo en espiritual y corporal y lo oculta en la apoteosis del intelecto puro. En la p. 180 repite: "la universalidad del sujeto trascendental es la del conjunto funcional de la sociedad". Pero este tipo de reconocimiento debía ser tematizado. No basta la afirmación, decisiva para el marxismo, de la vinculación entre el principio lógico y la forma productiva, había que demostrarla, vale decir seguirla en su decurso, en su metamorfosis. La mención que hace Adorno de Sohn-Rethel no es casual, está apuntando precisamente a esa exposición.

III

La importancia de Sohn-Rethel radica, a mi juicio, en la profundización de una problemática que hasta el presente había sido tan sólo *enunciada*, vale decir no desarrollada, no seguida en su itinerario concreto (por ejemplo en la llamada “sociología del conocimiento”). Por otra parte sienta las bases para una ulterior tematización de la teoría trasladándola a un espacio ajeno al de la *autonomía* de lo teórico, o al espacio que podemos llamar de la constitución teórica determinada. Desde este punto de vista resulta sorprendente la crítica de algunos marxistas italianos, ya que esta problemática de la constitución es uno de sus temas centrales. Salvatore Veca, por ejemplo, critica equivocadamente la “especificidad” de la teoría del conocimiento de Sohn-Rethel, ya que, según mi criterio, la escisión entre la mano y el intelecto *funda un tipo de intelecto* que no tiene por qué considerarse meramente pasivo, especular, sino que debe considerarse como la matriz de una *forma determinada de conocimiento*. El punto de partida de Sohn-Rethel es el siguiente: “La abstracción-cambio no es pensamiento sino *forma* de pensamiento. Este dato de hecho brinda la clave para comprender la génesis histórica del ‘intelecto puro’ sobre la base del ser social” (p. 3). Aquí, efectivamente, puede interpretarse que se trata de un *reflejo*; sin embargo creo que es algo totalmente distinto a la “teoría del reflejo” sostenida por algunas corrientes marxistas oficiales; más bien se refiere a la articulación *última* de la conciencia como real, y al trato con lo “real” aun en la más pura abstracción; la actividad del “sujeto” implica, de una parte, apropiación, transformación, conformación, en otras palabras, autonomía relativa; pero de otra implica un suelo común (lo que podemos llamar lo *real*; en caso contrario la escisión sería absoluta: esa capa de real común es, según mi parecer, a la que se refiere Sohn-Rethel). Hay una referencia a Marx que me parece ilustrativa y que sintetiza, en cierta forma, su posición: “lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza de los hombres” (la traducción española es diferente); Sohn-Rethel comenta: “sólo una teoría de la abstracción-real social, en cuanto parte de la base material, puede ‘transferir o traducir’ en la forma de la conciencia”, y agrega que “la cabeza de los hombres” no es un “cráneo singular, sino el complejo de la base social que, unidad de una síntesis, preforma en el espacio y en el tiempo los conceptos de la conciencia y del conocimiento de los repre-

sentantes de determinadas clases”, de allí que “la conciencia dominante de una sociedad sea la conciencia de la clase dominante”.

Para Sohn-Rethel los llamados conceptos formales “derivan de la abstracción-cambio”; esto es, trasladado al orden de la matemática: “la matemática pura es una creación libre fundada sobre la abstracción-cambio y sobre su reflexión”. Establece aquí cierta relación con Engels, positiva por cuanto éste afirma que en la matemática pura el intelecto no se ocupa de creaciones e imaginaciones propias, sino que tiene un contacto con el mundo real; negativa por cuanto el planteo engelsiano no solucionaría el verdadero problema del “origen de la forma-abstracción sobre el cual se funda la matemática”. Una crítica similar le dirige a Lenin, para el cual los principios lógicos (identidad, contradicción, etc.) serían el resultado de millones de actos repetidos en la experiencia elemental. El error, o la carencia de ambos, estaría en la incomprensión de la importancia del “ser social” en la formación del concepto y la conciencia.

Aquí Sohn-Rethel pareciera relacionarse con el Husserl de la *Philosophie der Arithmetik*, donde —como bien señala J. Derrida— los números y las series matemáticas son “vinculadas a la génesis concreta que debe hacerlas posible”, y agrega que: “A la inteligibilidad y normatividad de esta estructura universal, Husserl se niega y se negará siempre a aceptarlas como el maná caído de un ‘lugar celeste’ o como una verdad eterna creada por una razón infinita”. Es claro que el desarrollo subsiguiente del pensamiento husserliano se centrará más en la idealidad formal de la matemática que en el problema de la génesis, por su insalvable connotación psicológica, pero sin que esta centralidad de “la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática frente a toda conciencia factual” lo lleve a desconocer “su dependencia originaria frente a una subjetividad *en general; en general*, pero concreta”. En el mismo sentido podríamos recurrir a J. P. Desanti, “...no existe un universo eterno en el cual las estructuras matemáticas subsistirían esperando el momento histórico de su descubrimiento. Si no existe otro mundo que este... si, cualquiera sea el grado de abstracción y de complicación que testimonie un objeto de pensamiento, este objeto está siempre asignado a este mundo (lo que Marx llamaba ‘Diesseitlichkeit’ del pensamiento, y del cual sólo en la práctica veía la posibilidad de verificación), entonces el signo de la ‘realidad’ de los ‘seres’ matemáticos debe manifestarse sólo en el examen de los procedimientos de verificación de los

enunciados que expresan sus propiedades, vale decir en las formas de despliegue de la práctica matemática en tanto que ella concierne sólo a este mundo” y agrega: “una ‘idealidad’ matemática no es sino una indicación del procedimiento operatorio y demostrativo, al que sólo un procedimiento de escritura fija como ‘objeto’ . . .”.

Hay que distinguir entre la *posibilidad* de la abstracción (la que funda la génesis) y la idealidad fáctica de lo abstracto: un enunciado matemático, para ser posible, exige un determinado grado de abstracción *posible*; pero el enunciado como tal existe fácticamente y es pasible de consideración no-genética o formal. Esto implica que el enunciado, al margen de la posibilidad abstracta de su génesis, tiene un correlato real que, a su vez, puede ser de un elevado orden abstracto. La existencia de sucesivas capas de abstracción vuelve imposible en cierto nivel recuperar el *origen* que, por lo mismo, se vuelve un *presupuesto* ante la imposibilidad de determinar sus mediaciones. La cognición de su vínculo con lo real no puede ser, en sentido estricto, genética, salvo como enunciado básico.

Volviendo a Sohn-Rethel, lo que éste trata de establecer es la verdadera matriz social de la abstracción. Las condiciones de posibilidad del cambio de mercancías, que a su vez fundan lo que llama la abstracción-cambio, son las siguientes: 1. la mercancía no puede usarse hasta que no se ha realizado el cambio; 2. la mercancía lista para el cambio no puede sufrir ninguna modificación; 3. en el cambio las mercancías distintas tienen un valor igual; 4. las mercancías cambian de lugar sin ser prácticamente tocadas; 5. la cambiabilidad es condición de la alienación o adquisición de la cosa entre propietarios privados. Lo que denominamos abstracción-cambio es, en un sentido, una abstracción real que funda (en cuanto posibilita) la abstracción conceptual; de allí que pueda afirmarse que “del reflejo conceptual de la abstracción-cambio surge así la posibilidad de un conocimiento teórico de la naturaleza”, y que “la abstracción intelectual (completamente matematizable) del movimiento es sólo la reflexión de una abstracción real social . . .”.

El concepto clave de esta temática es el concepto de síntesis-social: “la estructura de pensamiento socialmente necesaria de una época está en conexión formal estrechísima con la forma de la síntesis social de la misma época”. Para Sohn-Rethel “toda sociedad es un *Daseinszusammenhang* de una pluralidad de hombres que se constituyen en su actividad. Lo que los hombres hacen es, para su conexión social, de valor primario, lo que piensan es de

valor secundario (...). La relación recíproca de la actividad puede ser consciente o inconsciente, pero no puede desaparecer sin que la sociedad deje de funcionar... Esta es, en su formulación más general, una condición constitutiva de toda forma de sociedad: lo que designo como síntesis social". Salvatore Veca habla de "un subsistema conceptual del sistema de producción" o de un *a priori* social que funda la posibilidad del intelecto científico. Este mismo autor critica a Sohn-Rethel por cuanto no "demuestra" sino que "sugiere" o "alude" a la existencia de relaciones "entre formas de vida, formas de conducta y esquemas conceptuales profundos". Una acusación similar le dirige M. Cacciari al afirmar "que en el intelecto 'puro' hay una autonomía relativa que impide una relación mecanicista entre forma-mercancía y teoría".

A mi juicio estas críticas no son pertinentes, por cuanto, como dije anteriormente, una cosa es la posibilidad de abstracción y otra su factibilidad. En última instancia no hay posibilidad de descargarse de lo real (esto sí implicaría un deslizamiento hacia el spinozismo) en cuanto la abstracción, ya no su posibilidad, es forma determinada de lo real, aun cuando sea altamente compleja y abstracta. Es importante señalar que si bien existe una relación determinante entre la síntesis-social y el simple intelecto, en cuanto "la síntesis social se establece ciegamente como sujeto pensante 'puro' o meramente intelectual" en la medida en que, en su máximo desarrollo, cuando "la forma de cambiabilidad asume la forma de dinero, en ella circula la unidad del mundo en una representación concreta, realizando la síntesis social entre los propietarios privados", de manera tal que "la particularidad funcional del trabajo intelectual separado se presenta como 'lógica' especialmente cuando es escindido de su raíz y no deja huella", a su vez existe una autonomía que no es pura apariencia, autonomía sobre un fondo diría de real absoluto: "la autonomía mental del trabajador intelectual individual, su intelecto autónomo, es un efecto del mecanismo de cambio, a través del cual el hombre pierde el dominio sobre el proceso de la sociedad". Sin que esto deba llevarnos a pensar que el teórico es miembro de una especie de grupo autónomo a la manera de Mannheim (el teórico como especie neutral afincada en una especificidad ontológica), porque si bien la sociedad en su complejidad, como síntesis, es la matriz del pensamiento teórico y a su vez éste está escindido del trabajo manual, los teóricos piensan ese real y desde lo real: la sociedad y las clases sociales.

Una observación final: así como Marx criticó el mundo de categorías de la economía política mostrando que eran la copia especular de una realidad invertida, habría que criticar la *razón del sistema* en su generalidad, lo cual nos llevaría a intencionar incluso una nueva razón o una a-razón (en el sentido de muerte del logos occidental) propia de una sociedad donde no existiera la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; de esta posibilidad, tal vez utópica, sólo las llamadas sociedades primitivas nos permiten prefigurar lo que puede ser un pensamiento que no ha entrado en la desgracia de la escisión.

LIBROS Y ARTICULOS CITADOS

- Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, ed. de Cultura Popular, México, 1975.
- Carlos Marx, *La ideología alemana*, ed. de Cultura Popular, México, 1977.
- Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. Siglo XXI, México, 1975.
- Carlos Marx, *Introducción de 1857*, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1974.
- Carlos Marx, *Grundrisse [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858]*, ed. Siglo XXI, México, 1975-1976].
- Carlos Marx, *El capital*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
- Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. Siglo XXI, México, 1976.
- Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- Alfred Sohn-Rethel, *Da "lavoro intellettuale e lavoro manuale"*, en "Aut-Aut", No. 155-156, 1976.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, ed. du Seuil, Paris, 1967.
- J. P. Desanti, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, ed. du Seuil, Paris, 1975.
- Varios autores, *Quattro recensioni a Sohn-Rethel*, en "Rinascita", año 34, No. 27.

MARX Y EL MARXISMO

Introducción al debate actual (I)

Gabriel Vargas Lozano

El marxismo en la actualidad está formado por un vasto y complejo mundo de interpretaciones y corrientes que se contradicen y entrecruzan sin cesar. Este hecho no tendría nada singular si se tratara tan sólo de diferencias fácilmente salvables por la apelación al texto original. Si así fuera, bastaría abrir los manuscritos *económico-filosóficos*, los *Grundrisse* o *El capital*, en tal o cual página, para comprobar el acierto o el error de una consideración. Lo que ocurre, empero, en el proceso de tránsito que va de Marx al marxismo, es un fenómeno más profundo en el cual están involucrados dos aspectos que aunque están fuertemente relacionados, guardan entre sí una autonomía relativa: la forma específica en que se presenta el pensamiento de Marx y la relación que guardan sus tesis con las interpretaciones puestas en práctica por los partidos o movimientos revolucionarios que se identifican con el marxismo.

Podríamos decir entonces que a lo largo del desarrollo de esas interpretaciones, se ha establecido un forcejeo entre Marx y el marxismo, que ha tenido diversos resultados: en algunos casos se le ha enriquecido con nuevas aportaciones; en otros, se le ha deformado y empobrecido. Para unas, Marx es un filósofo por excelencia, para otras, un científico como Galileo o Copérnico. En ciertos momentos se ha exaltado al Marx revolucionario y en otros al Marx historicista o al Marx de la metodología. Para unos autores, Marx es el prototipo del historiador, para otros, el economista que no debió haberse salido de ese ámbito. Y si obser-

vamos en perspectiva estas y otras interpretaciones, nos encontraremos con una sucesión de distintas imágenes que nos llevan, cada vez, a un *Marx desconocido* (para tomar la expresión de Nicolaus). Esta situación produce en aquél que por primera vez se acerca a esta obra, una auténtica sensación de desconcierto.

Es por ello que nos pareció necesario tratar de sintetizar, en este trabajo, algunas de las dificultades que se tienen en el estudio de la obra de aquel pensador revolucionario.

El presente trabajo ha sido realizado también con el propósito de efectuar un "ajuste de cuentas" con aquellas interpretaciones que han significado un verdadero lastre para el marxismo en nuestros países latinoamericanos (y no sólo en ellos) y que propongo sean abandonadas. En la argumentación en contra de esas interpretaciones, me referiré sumariamente a las grandes discusiones que se han efectuado en otros países desde hace ya varios años. Esta referencia no tiene el propósito de "estar al día", ni tampoco el de informar al entendido; está pensada para servir de guía de lectura para el que se inicia y para el que quiere evitar una versión simplista o dogmática de Marx.

Como último punto previo, me permito señalar que si bien en otras latitudes se han superado desde hace tiempo estas posiciones del marxismo, en nuestros países, no sé porque artes de la ideología, continúa persistiendo una versión que, en el mejor de los casos, constituye una esquematización y deformación insostenible. Espero entonces que aquí se encuentren algunos puntos de apoyo de una versión muy diferente, que permita quemar etapas en la interpretación y aplicación del pensamiento marxista, tanto en el análisis como en la transformación de nuestra realidad.

I. FORMA EN QUE SE PRESENTA LA OBRA DE MARX

Una primera causa que ha sido fuente de discrepancia es la forma en que se han publicado los manuscritos de Marx.

Umberto Cerroni, entre otros, ha anotado en su libro *Il pensiero di Marx*, que de los 24 textos importantes escritos por aquel autor, sólo once fueron editados durante su vida, cinco después de su muerte y diez en nuestro siglo. Estos textos son:

1. En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción (1843).
2. Sobre la cuestión judía (1844).

3. La Sagrada Familia (1845).
4. La miseria de la filosofía (1847).
5. El manifiesto del partido comunista (1848).
6. La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850 (1850).
7. El 18 brumario de Luis Bonaparte (1852).
8. El Capital I (1867).
9. La Guerra Civil en Francia (1871).
10. Contribución a la crítica de la economía política (1859).
11. Trabajo asalariado y capital (1849).
12. El Capital II (1885).
13. Tesis sobre Feuerbach (1888).
14. Crítica al programa de Gotha (1891).
15. El Capital vol. III (1894).
16. Salario, precio y ganancia (1898).
17. Introducción a la crítica de la economía política (1903).
18. Teorías de la plusvalía (1905-10).
19. Crítica a la filosofía del Estado de Hegel (1927-29).
20. Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (1932).
21. La Ideología Alemana (1932).
22. Glosas marginales al Manual de Economía Política de A. Wagner (1932).
23. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1939-41) (*Grundrisse*).
24. La diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro (1926-35).
25. Capítulo VI (inédito) de El capital.
26. Herr Vogt (1860).

¿Qué consecuencias tuvo esta forma de publicación?

— Se multiplicaron las discrepancias ya que algunos clásicos del marxismo realizaron sus obras sin tener en cuenta algunos manuscritos importantes. Ejemplo: Plejanov escribió *La concepción materialista de la historia* sin conocer *La Ideología Alemana*; y Lenin, *El Estado y la revolución* sin conocer la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*.

— Se originó el mito de los dos Marx: un Marx filósofo y un Marx científico. Uno joven y revolucionario que utilizaba los conceptos de enajenación y esencia como armas críticas en contra del capitalismo, y un Marx maduro consagrado a la economía y a la historia, y en el cual el sentido revolucionario había perdido su

eficacia. A partir de esta aparente contradicción, se desarrollaron las tesis de Marcuse, Adorno, Horkheimer, Sartre, Lefebvre, Hyppolite, Löwit y otros.

— Con la publicación de los *Grundrisse* (materiales preparatorios para *El Capital*) en los últimos años, se van a iluminar diversas concepciones de Marx en torno a la periodización de las sociedades, la estructura lógica de *El Capital*, el método dialéctico y el fenómeno de la enajenación. Este manuscrito ha sido motivo de la reciente publicación de importantes estudios de Roldosky, Zeleny, Luporini, Della Volpe e Ilienkov, aunque habría que hacer notar que ya Lukács lo utiliza en sus *Prolegómenos a una estética marxista*. Lukács había tenido la oportunidad de leer los manuscritos de Marx, vale decir, su laboratorio teórico, en el *Instituto Marx-Engels-Lenin* de Moscú dirigido por Riazanov.

Esos manuscritos fueron ocultados o menospreciados por razones políticas e ideológicas a las que nos referiremos más adelante, pero por lo pronto diremos que una causa probable del retraso de su publicación fue la concepción sensiblemente distinta que sostenía Marx, frente a la *versión oficial* que se había producido con posterioridad al proceso de consolidación de la revolución de octubre. Parecía que Marx libraba todavía batallas después de muerto. Había un Marx que se negaba a ser enterrado.

— Ese proceso de exhumación de los manuscritos y de interpretación a la luz de las obras publicadas en vida, continúa todavía hasta la fecha.

— Otros dos elementos que vinieron a sumarse a las dificultades anteriores fueron: el carácter inacabado de la obra y la ausencia de un trabajo amplio en donde precisara su propia evolución y el significado de su aparato conceptual.

En relación al primer aspecto, es conocido como Marx fue recortando cada vez más su campo de investigación. Si en la *Ideología Alemana* se trataba de establecer las bases generales del materialismo histórico, a partir de un deslinde crítico con la filosofía alemana anterior; en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, encontramos un prólogo en donde se indican las características generales de la sociedad capitalista. En ese prólogo se define un modelo que establece tres estructuras: la económica o base material; la jurídico-política (también llamada más tarde, *superestructura* o *sobreestructura*) y las formas de conciencia ideológica, que corresponden a cada formación social. Marx sólo desarrolla la primera parte, ésto es, la base económica de la sociedad,

de tal modo que deja como programa a realizar, el análisis de las demás estructuras y su articulación o relación compleja con el todo social.

Este mismo fenómeno lo comprobamos cuando examinamos los planes que dieron origen a *El Capital*. Marx quería realizar su crítica al sistema capitalista en seis partes: 1) El Capital; 2) la propiedad de la tierra; 3) el trabajo asalariado; 4) El Estado; 5) El comercio y 6) el mercado mundial y las crisis. De este proyecto únicamente desarrolló con amplitud las tres primeras partes y sobre las tres últimas sólo quedaron análisis fragmentarios.

Su concentración prioritaria en el nivel económico de la sociedad, configuró un nuevo mito en torno a su concepción general: el mito del *economicismo*.

Una gran cantidad de críticos del materialismo histórico que van de Mussolini a Karl Popper, y de Collingwood a Max Weber, han insistido en dirigir todas sus baterías en contra de la determinación unívoca de lo económico sobre los demás aspectos; Mussolini dice a este respecto en su libro *El Fascismo*, que "para la doctrina del materialismo histórico, la historia de la civilización humana no se explica más que por las luchas de intereses entre los diferentes grupos sociales por la transformación de los medios de la producción. Nadie piensa en negar que los hechos económicos tengan importancia —sigue diciendo Mussolini— pero pretender que basten para explicar la historia humana, con exclusión de todos los factores, es absurdo".

Frente a afirmaciones de este tipo, se encontrarán textos de Marx y Engels que prueban suficientemente la tesis contraria. No obstante ello, agregaría que no sólo los enemigos del materialismo histórico, sino inclusive muchos marxistas cayeron en el error de creer que lo económico era el *único* factor determinante.

La verdad es que en este asunto han combatido, en el caso de los primeros, y seguido, en el caso de los segundos, a un verdadero fantasma, aunque este fantasma tenga un sentido político e ideológico.

En relación al segundo aspecto; es decir, la ausencia de una autorreflexión por parte de Marx sobre su propia evolución y aparato conceptual, ha corrido también mucha tinta. Marx no definió en un texto sintético, cuáles habían sido sus relaciones con la economía política, el socialismo utópico y la filosofía hegeliana; dejó tan sólo una serie de afirmaciones fragmentarias y dispersas en todas sus obras.

Dos ejemplos nos pueden ilustrar sobre los efectos que produjo esta circunstancia:

1) El primero es el relativo a la relación Marx-Hegel. Sobre esta relación han escrito análisis de primer orden los siguientes autores: Georg Lukács, K. Löwith; J. Zeleny, J. Hyppolite; R. Garaudy, L. Althusser, M. Markovic, J. D. D'Hondt, S. Hook, R. Mondolfo, M. Dal Pra, H. Lefebvre, B. de Giovanni, M. Rossi, N. Bobbio y una larga lista de autores más.

Sobre la relación Marx-Hegel existen por lo menos tres posiciones:

- a) Quienes interpretan a Marx a través de claves hegelianas; es decir, los que hacen de Marx un hegeliano.
- b) Quienes oponen en forma casi absoluta a Marx con Hegel.
- c) Y quienes consideran que a pesar de la oposición existente entre el materialismo de Marx y el idealismo de Hegel, existe, sin embargo una aportación positiva de Hegel a Marx. Estos últimos, a la vez, difieren sobre la forma en que se efectúa dicha aportación: por *inversión*; por *doble inversión*; a través de una *continuidad en la discontinuidad* y por una *transformación* de categorías y principios.

2) El segundo ejemplo es el de las discusiones sobre la estructura lógica de *El Capital*, y entre éstas el problema del método.

Sobre el método utilizado en *El Capital*, parecía que Marx no había escrito otra cosa más que algunas afirmaciones en prólogos y cartas; pero en 1903 fue editada en su idioma original la *Introducción General* de 1857, texto especialmente importante en el que Marx reflexiona sobre ese tema y que constituye el proyecto de todo un volumen. A pesar de ello, no fue sino hasta la década de los cincuenta que empezó a traducirse en otros idiomas y a ser considerada en su verdadera importancia. En Italiano se publicó en 1954 pero la polémica surgió a la luz pública, hasta 1962 en *Rinascita*. En esa polémica participaron algunos de los más renombrados investigadores tales como Luporini, Colletti, Badaloni, Paci, Gruppi, Natta, Della Volpe y otros. En español, la *Introducción* se publicó hasta septiembre de 1971 y no ha producido mayor discusión.

Sería muy difícil realizar una síntesis de las polémicas exis-

tentes sobre el texto mencionado, basta decir que se refieren al carácter de la estructura de *El Capital*; las abstracciones generales y determinadas; el círculo concreto-abstracto-concreto; la relación entre lo lógico y lo histórico; la historicidad de las categorías; la autonomía relativa de ciertos productos sociales como el arte; la concepción dialéctica de las relaciones entre producción, distribución, intercambio y consumo; la comprensión de lo inferior por lo superior, etc., etc.

Una discusión extraordinariamente importante y compleja es la que se ha presentado sobre la relación entre lo concreto real y lo concreto pensado. Esta relación se ha interpretado en el marxismo, mediante teorías como las del reflejo, refiguración o, como propone Althusser, de producción de conocimientos. Esta diversidad de teorías también se debe a que Marx no explicó cuál era su teoría del conocimiento.

Un elemento suplementario de dificultad en torno a la interpretación de los pasajes de esta *Introducción*, es el hecho de que este texto tiene el carácter de una meditación personal y por ello puede haber lugar a interpretaciones encontradas. Un ejemplo de esto ocurrió cuando Della Volpe afirmó, en una célebre polémica, que en la fórmula *concreto-abstracto-concreto* se contenía el método de Marx, mientras que Luporini insistió, por su parte, en que éste era en realidad el método de la economía política en lo que tenía de científico, y que el método de Marx se contenía en la fórmula: *de lo abstracto a lo abstracto*, —y agregaba— aunque esto casi suene a escándalo entre los marxistas.

Todas estas cuestiones se hubieran podido evitar, si Marx hubiese cumplido la promesa que hiciera a Dietzgen, cuando expresaba en una carta, que “si tenía tiempo escribiría una *dialéctica*”.

Pero esto no es todo. Marx tampoco definió claramente en que consistía su aparato conceptual y es por ello que se han generado una serie de discusiones sobre el significado de los conceptos de: clase social, totalidad, ideología, democracia, dictadura del proletariado, formación social, forma social, formación económica de la sociedad,* crítica, ley, tendencia, filosofía, etc.

* Marx utiliza el término alemán de *Ökonomische Gesellschafts formation*, para designar la *formación económica de la sociedad*, es decir, el modo de producción; pero muchos autores han utilizado el concepto de *formación económico-social* como un concepto marxiano cuando en realidad este último es aportación de Lenin. La discusión que ha habido sobre

Y podríamos agregar que algunos conceptos como el de *ideología*, han sufrido reinterpretaciones por razones que se encuentran en la obra misma de Marx. Por ejemplo, Marx utiliza el concepto de ideología en un sentido muy parecido en 1845, pero luego este sentido se desdibuja en 1859, cuando habla de *superestructuras ideológicas* y se vuelve más complejo cuando se refiere a otros procesos ideológicos como los de enajenación y fetichismo. Sin embargo, el uso negativo se transforma, cuando utiliza el concepto de *crítica* para definir el objetivo de su teoría. De tal modo que si para Marx, su explicación no es ideológica (por el uso restringido que le da al concepto) para el marxismo de nuestro tiempo, no hay duda de que su obra tiene un sentido ideológico, lo cual configura una aparente paradoja.**

En suma, ¿cómo se presenta la obra de Marx?

En primer término, como una explicación teórico-crítica del sistema capitalista, pero en la cual sólo se encuentra desarrollada la parte económica en *El Capital*. Sobre los términos de *teoría* y *crítica* volveré más adelante.

En segundo lugar, como la fundamentación de una concepción materialista de la historia, pero en la cual han quedado por desarrollar todo un conjunto de proyectos.

En tercer lugar, como una crítica de la política y el derecho que se apunta ya desde los primeros textos relativos al límite de la emancipación política, se continúa con la crítica a la filosofía del Estado de Hegel y finaliza en los trabajos sobre socialismo y comunismo.

Y en cuarto lugar, como una concepción filosófica de nuevo tipo. Marx al criticar a la filosofía anterior y al avanzar en los terrenos de la economía, la política y la historia, estaba dando origen también a planteamientos filosóficos originales.

el significado del concepto de *formación económico-social*, da una idea de la complejidad de este asunto que va más allá de una pura discusión escolástica. En efecto, el concepto se ha utilizado aludiendo a la realidad concreta, como la articulación de las instancias en el todo social, como combinación de diversos modos de producción y como el periodo de tránsito de un modo de producción a otro.

** Una explicación más amplia de estos cambios de sentido del concepto de ideología con la obra de Marx, son abordados en mi ensayo titulado *Los sentidos de la ideología en Marx*; trabajo que forma parte del libro colectivo *Ideología, teoría y política en Marx*, de próxima aparición en la colección filosófica del ICUAP.

En el marxismo se discute sobre el contenido de esta filosofía (e inclusive si hay lugar para una filosofía en Marx), pero en este sentido podemos mencionar como vías importantes en las que se ha trabajado en esa orientación, la teoría del conocimiento, la ontología del ser social, la dialéctica de lo concreto y la filosofía de la praxis, sin mencionar una serie de investigaciones en los terrenos de la estética y la sociología del conocimiento.

Finalmente, Marx consideró que la solución a las contradicciones del capitalismo se encontraban en una nueva sociedad denominada socialismo, pero sólo dedicó una treintena de páginas para definirla y otras tantas acerca de la manera en que se podía acceder a ella.

Pero todo ésto no debe sorprendernos. Las ausencias, los proyectos no realizados, las predicciones fallidas, las proposiciones filosóficas no explicitadas, también forman parte del legado de los teóricos y revolucionarios.

II. MARX Y EL MARXISMO (~~Inicio~~ de la crisis)

Pero los problemas de interpretación no terminan ahí sino que se multiplican y tornan más complejos cuando se abandona el terreno del *que decía verdaderamente Marx* y se ingresa al problema del *cómo ha funcionado* su teoría en la práctica política. En este punto nos enfrentamos con el intrincado panorama de las corrientes vivas del marxismo que se alimentan de sus propias tradiciones nacionales, culturales e históricas y en donde el análisis se cifra, tanto en situaciones concretas como en reflexiones de tipo abstracto.

Sería difícil si no imposible, tratar de hacer aquí, por lo menos un panorama de todas esas corrientes y tendencias que han tenido jefes de fila de la talla de Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Kautsky, Korsch, Lukács, Trotsky, Mao Tsetung, etc. Esta tarea caería fuera de los propósitos de este trabajo. Tampoco nos podemos referir aquí a corrientes poco conocidas en nuestros países como los revisionismos de un Bernstein, un Sorel o un Croce. Es por esto que me concentraré en una de las corrientes que más influencia ha tenido y tiene en latinoamérica: la concepción stalinista del marxismo.

La concepción stalinista del marxismo, después denominada el *dia-mat*, surgió durante los años treinta en la Unión Soviética como ideología oficial de Estado y se difundió durante los cua-

renta y cincuenta en nuestros países. Esta concepción nos llegó avalada por el inmenso prestigio de la primera revolución socialista triunfante en el mundo y por el no menos importante apoyo del sacrificio de millones de soviéticos en su lucha contra el fascismo. Es por esta razón que poner en duda dicha interpretación constituía en ese tiempo y constituye ahora, entre un sector de marxistas sinceros formados durante esos años, poco menos que una traición. Los primeros que se arriesgaron a ello fueron Lukács, Korsch, Sartre y por supuesto Rosa Luxemburgo, Trotsky y Gramsci. No quiero decir con esto que tuviesen siempre la razón, pero sus tesis constituían un síntoma de que algo extraño sucedía. Durante un tiempo los antistalinistas eran *trotskistas*, gracias al explicable maniqueísmo que dominaba durante esos años. Hoy se utiliza el calificativo de *revisionista* para señalar a todo aquel que no esté de acuerdo con *nuestro dogmatismo*.

El stalinismo entró en crisis cuando en febrero de 1956, durante el XX Congreso del PCUS, Jrushov realizó una fuerte denuncia de él en su informe secreto. Ese fue el inicio de una rectificación en el orden político y social interno de la URSS, pero que sin embargo, no tocó esencialmente a la mencionada concepción del marxismo de la cual son testimonio los numerosos manuales de materialismo que aún hoy circulan con profusión. Esto fue en inicio también de una crisis del movimiento comunista internacional.

El *dia-mat* sostiene las siguientes tesis:

1. La identificación acrítica entre Marx y Engels.
2. La división dicotómica del pensamiento de Marx y Engels en un materialismo dialéctico y un materialismo histórico.
3. La concepción del materialismo dialéctico como filosofía científica.
4. La creencia de que sólo existen tres leyes de la dialéctica.
5. El economicismo.
6. La concepción lineal de la historia.
7. La transformación del materialismo histórico en una versión ideológica.

1. Es cierto que entre Marx y Engels existen coincidencias sustanciales que tienen su origen en una larga colaboración iniciada en 1844. Marx y Engels no sólo redactan y suscriben textos compartiendo mutuamente la responsabilidad, actúan en política juntos, mantienen entre sí una intensa correspondencia y se auxi-

lian en cuestiones de carácter privado, sino que a la muerte de Marx, Engels se da a la tarea de organizar los manuscritos del primero y publicarlos. Pero de aquí a pensar que son idénticos en todo, hay su distancia. Marx y Engels mantienen diferencias de opinión en la forma como Hegel influye en ellos; sobre el modo de apreciar el método de Marx; sobre la forma de entender la dialéctica, pero sobre todo, en la dirección de sus investigaciones. A diferencia de Marx, Engels busca aplicar la dialéctica en el campo de la naturaleza.

El *dia-mat* buscó hacer una síntesis entre los dos autores sin respetar su especificidad.

2. En Marx no se sostiene una división canónica entre materialismo dialéctico y materialismo histórico. Su pensamiento se mantiene como lo ha mostrado suficientemente Alfred Schmidt, en los límites de la sociedad y de la historia. En ninguna parte de su obra habla de materialismo dialéctico en el sentido de filosofía científica.

3. Una antigua pretención de la filosofía ha sido el de ostentarse como una ciencia por encima de las ciencias. Aristóteles creía que su filosofía era científica; Kant creía haber encontrado el camino verdadero de la ciencia y Hegel pensaba que el espíritu alcanzaba en su fase final, el saber absoluto. Esta pretención fue tomada por el *dia-mat*, a partir de los textos equívocos de Engels y se la atribuyó a Marx. Ahora bien, esa pretención puede explicarse en los casos en que las ciencias particulares correspondientes no se hubiesen desarrollado, pero no es justificable su persistencia, una vez que han aparecido aquellas. En esta segunda etapa, la filosofía puede cumplir otras funciones respecto de las ciencias, por ejemplo, la de dar cuenta de su estructura, función y condiciones de cambio, pero en este último caso, no se trata ya sino de una reflexión *a posteriori*.

En Italia se ha discutido, hace ya varios años, sobre si la idea de Engels era o no, la de concebir a la dialéctica como una ciencia de las ciencias. Algunos autores se han inclinado por la tesis de que la dialéctica es una concepción del mundo alimentada por los resultados de las disciplinas particulares. (Sobre este asunto, véase el debate entre L. Colletti y V. Guerratana, en *El Marxismo y Hegel*. Col. Filosófica del IGUAP. Núm. 1. Discusión desarrollada en las páginas de *II Contemporáneo*, durante 1958 y 59).

Desde mi punto de vista, Marx no buscaba configurar una concepción del mundo pero, no cabe duda que de sus tesis puede

derivarse una propia. Pero otra cosa es aceptar la siguiente formulación de Spirkin:

“El materialismo dialéctico es la ciencia que estudia las relaciones entre la conciencia y el mundo material objetivo, las leyes más generales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento. La filosofía marxista se llama materialismo dialéctico porque constituye la unidad orgánica del materialismo y la dialéctica”. (A. G. Spirkin, *Materialismo dialéctico y lógica dialéctica*. Col. 70. Núm. 53. Ed. Grijalvo, p. 7.)

4. El *dia-mat* insiste en leyes tan generales que lo abarcan todo, pero además se remite frecuentemente a tres leyes: negación de la negación, unidad y lucha de contrarios y cambios cualitativos en cuantitativos.

Pensando en estas tres leyes, resultará fácil de probar, a quienes se acerquen a una lectura directa de *El Capital*, que desaparecen como únicas para diluirse en una exposición mucho más compleja. Hablar de que la dialéctica en Marx se reduce a estas tres leyes, resulta una esquematización que hace desaparecer lo más importante: la estructura lógica de su exposición.

5 y 6. Sobre el economicismo ya hemos mencionado que es una concepción ajena a Marx y a Engels. No es correcto interpretar la relación entre base económica y superestructura, de una manera directa y dependiente. Lo económico es determinante en última instancia porque lo político y lo ideológico, entre otras estructuras poseen una autonomía relativa. Marx decía, en un pasaje muy plástico de la *Introducción General* de 1857, que en toda forma de sociedad, existe una producción que asigna a las otras su rango e influencia: que era como “una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de estos”. Pero también decía que la dificultad no consistía en comprender el arte griego en relación a una forma de sociedad determinada, sino en que “puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y modelo inalcanzable”. Dos frases complementarias que aluden a la determinación en última instancia y a la autonomía relativa.

La concepción economicista llevó también a la idea de que la historia era un proceso lineal e ininterrumpido de determinados modos de producción.

Sobre este punto se han desarrollado investigaciones que han puesto en claro, que el desarrollo social no es lineal sino desigual

y combinado. Marx sostenía esa posición en su texto titulado *Las formaciones económicas pre-capitalistas* (Formen) en donde hablaba de otros modos de producción no citados en el célebre *prólogo a la contribución de 1859* y establecía que a partir del comunismo primitivo existían diversas vías de evolución y no sólo el esclavismo, como se había pensado durante mucho tiempo. En relación con esto véase la interesante investigación del historiador inglés E. Hobsbawm.

7. Por último ¿qué hace surgir esta versión esquemática del pensamiento de Marx?

Al principio de esta parte lo he mencionado. La complejidad del desarrollo y consolidación del socialismo en la URSS, hace surgir una versión ideológica que tiene su punto de partida en el pensamiento de Marx, Engels, Lenin y Stalin, y que después configuró una versión deformada y dogmática.

La aparición del *dia-mat* y su implantación como doctrina oficial, determinó también la lentitud con que fueron editados los manuscritos de Marx, lo que a su vez retrasó su confrontación con aquella versión que hoy ya se hace imposible seguir sosteniendo.

III. ALGUNOS PROBLEMAS CRUCIALES DEL MARXISMO EN LA ACTUALIDAD

En la actualidad, el marxismo se enfrenta a nuevos problemas de interpretación. Procuraremos hacer una síntesis rápida de las principales vías de discusión.

Primera vía: *la caracterización del pensamiento de Marx.*

Uno de los grandes motivos de discusión que se han presentado en el marxismo es la caracterización del pensamiento de Marx en su fase madura; es decir, la de *El Capital*, los *Teorías de la Plusvalía* y los *Grundrisse*. Entre una serie de variantes, las dos interpretaciones extremas son la que llamaremos *cientificista* y la *historicista*, por el énfasis que hacen en uno y otro aspectos.

Para la *cientificista*, Marx es un científico social sin más, que ha desarrollado un análisis del modo de producción capitalista y que ha establecido los fundamentos de la ciencia de la historia. Su idea de ciencia implica una oposición a la ideología y los juicios de valor, así como a la filosofía propiamente dicha. El carácter revolucionario de la ciencia en Marx, provendría de su novedad en el campo de la historia y de su uso, como arma de la transformación social. La teoría de Marx sería, desde esta perspectiva,

un arma, un instrumento que puede ser utilizado en el sentido que se desee.

Esta corriente encontraría también que en el pensamiento de Marx existen ciertas supervivencias de conceptos ideológicos como los de fetichismo y enajenación, que estarían en contradicción con los conceptos científicos.

La segunda interpretación que hemos llamado *historicista* (a falta de un mejor nombre) concibiría a la obra de Marx, como el pensamiento de la clase proletaria desde el punto de vista de la totalidad histórica. La piedra angular de esta interpretación se encuentra en el concepto de revolución. El pensamiento de Marx es, ante todo, pensamiento revolucionario cuyo objetivo central es transformar el mundo, invertirlo y desenajenarlo. Para ello, la clase proletaria utiliza un pensamiento de nuevo tipo que es su constituyente orgánico y que le permite realizar ese objetivo. Para esta interpretación, hablar de ciencia o inclusive de filosofía significa hablar del pensamiento burgués. La obra de Marx representa una separación cualitativa respecto de aquel pensamiento.

Estas dos interpretaciones, que no son sostenidas sólo por dos autores en forma pura sino que inclusive se encuentran extraordinariamente mezcladas en cada autor, generan contradicciones en cada uno de los temas de la teoría marxista. Una de estas proposiciones es la teoría del derrumbe.

Para Bernstein y Rosa Luxemburgo, por ejemplo, existe una teoría del derrumbe en Marx. Para Hilferding y Bujarin, no existe. Una u otra tesis llevan, como explica Colletti en su introducción al libro *El derrumbe del capitalismo*, a una paradoja:

“Si el fin del capitalismo es científicamente demostrable, la fundación del programa socialista se remite a ideales subjetivos: se vuelve ‘dicho más brevemente, una producción idealista del mismo, que hace que desaparezca la necesidad objetiva; es decir, su justificación basada en el curso del desenvolvimiento social y material de la sociedad” (Rosa Luxemburgo en *¿Reforma social o revolución?*). Y a la inversa, si se demuestra científicamente ese fin como el desemboque inevitable de leyes objetivas, se está de uno u otro modo en la teoría del derrumbe’ (cualesquiera fueren los argumentos con que se constituya y la intervención subjetiva, la conciencia de los protagonistas, comenzando por la misma conciencia de clase ‘puede abreviar y mitigar —como dice el prólogo a *El Capital*— los dolores del parto’ pero ‘no puede saltarse las fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto”.

Sin pretender aquí resolver la cuestión de un plumazo, considero que la teoría de Marx es científica (como él mismo lo dice repetidamente) y a la vez, revolucionaria, pero que ambos aspectos son inseparables. Es científica, porque explica objetivamente a la sociedad capitalista y revolucionaria, porque en esa explicación se encuentra entrelazada su crítica. Si fuera sólo revolucionaria sería un puro voluntarismo. Si sólo fuera científica, o mejor, si lo científico fuera escindible de lo revolucionario, perdería entonces sentido su función de arma para la clase proletaria. Pero habrá que aceptar que en Marx no hay tampoco una clara explicación sobre el punto.

La segunda vía es la que ha abierto el eurocomunismo y tiene al menos dos aspectos: *a*) los conceptos marxistas de democracia, dictadura y socialismo; y *b*) la utilización del marxismo como instrumento de análisis crítico del socialismo real.

En los últimos años, con el surgimiento de partidos comunistas independientes de cualquier centro ideológico o político en Europa, se han reactualizado los estudios sobre la obra de Marx en lo que respecta a los temas de dictadura y democracia. Es cierto que Marx realizó una profunda crítica a la democracia formal burguesa y que consideró que la lucha de clases desembocaría en la dictadura del proletariado (agregando inclusive que esa era su aportación fundamental). Pero también es cierto que no consideró que esa dictadura tendría que ser realizada a la manera del stalinismo o suprimiendo todas las libertades democráticas y presentándolas como "la forma más alta de democracia". Aquí hay un tema que no podemos abordar con profundidad en este trabajo, pero dicho tema se encuentra en la orden del día.

Las posiciones del eurocomunismo representan en sí mismas, una crítica en acto al socialismo real y expresan la voluntad de tratar de evitar ese camino para ir en búsqueda de vías inéditas ¿será posible esto? Solo el tiempo nos lo dirá.

En relación al segundo aspecto, comienza a surgir a la luz pública toda una serie de autores marxistas que han emprendido una crítica al socialismo desde posiciones progresistas, que desde mi punto de vista es hoy una urgente necesidad. Esos autores enfrentarán, sin duda, la represión, pero esa ha sido siempre la dialéctica de la historia: la *verdad de estado* siempre se ha opuesto a la *verdad verdadera*.

NACION Y ESTADO: EL CONCEPTO DE "PUEBLO" EN HEGEL

*Esperanza Durán **

1. INTRODUCCION

Es bien sabido que uno de los elementos que hace difícil la lectura de las obras de Hegel es la subjetividad de su lenguaje. Existen términos cruciales para entender a Hegel cuyo significado común dista mucho del significado hegeliano. Algunos ejemplos muy conocidos son "pensamiento", "concepto", "idea", "espíritu", en cuyo estudio y exégesis han concentrado su atención los estudiosos de Hegel. "Pueblo" (*Volk*) es un concepto igualmente central, especialmente en el análisis del pensamiento político hegeliano, el cual no ha sido debidamente valorado ni interpretado. El propósito de este ensayo es tratar de llenar este vacío.

El concepto de "pueblo" es un instrumento muy útil en el análisis tanto de los escritos políticos, como de la evolución del pensamiento político de Hegel. Se relaciona con problemas tan fundamentales como los límites a la libertad, la racionalidad de las constituciones; los fundamentos de la cohesión política y social; la naturaleza de la representación política; etc.

Es conveniente llamar la atención al hecho de que el sustantivo "pueblo" en el uso cotidiano puede tener dos connotaciones distintas. Así por ejemplo, podemos hablar de *el* pueblo teniendo en mente una unidad política, como es el aforismo "la voz del

* Quisiera agradecer al doctor Z. A. Pełczyński por facilitarme valioso material inédito, y a él y a los profesores A. Ryan y W. M. Weinstein por sus valiosos comentarios sobre este trabajo.

pueblo es la voz de Dios". Por otra parte, podemos referirnos a un pueblo e implicar una unidad cultural, como por ejemplo al hablar de los judíos como un pueblo, no obstante el que hayan estado divididos en muchas tribus. Estas dos dimensiones de la palabra pueblo han jugado un papel muy importante en la elaboración de dos teorías disímboles sobre el fundamento de la cohesión social: una enfatiza los aspectos culturales como unificadores de una sociedad dada; otra enfatiza la función de las instituciones políticas en la creación de una comunidad genuina. La una considera la identidad de un pueblo expresada a través del lenguaje, las tradiciones culturales e históricas, cuando que la otra sintetiza estos elementos y los ve materializados en las instituciones políticas. Un expositor clásico de la primera teoría es Herder, mientras que Rousseau puede ser considerado como el defensor *par excellence* de la segunda. Hegel fue el heredero de estas dos tradiciones teóricas y uno de sus anhelos intelectuales fue el llegar a reconciliarlas.

A la luz de lo anterior, convendrá organizar nuestra discusión del concepto de "pueblo" en Hegel analíticamente y no por obras o cronología. Dos niveles principales serán distinguidos: el primero explorará las implicaciones del concepto de pueblo como una comunidad unida por vínculos históricos, culturales y políticos y el segundo estudiará el concepto de pueblo como la base de la representación política. Sin embargo, será de gran interés notar el que estos dos niveles corresponden de hecho a otras tantas etapas del desarrollo intelectual de Hegel.

La primera de estas etapas corresponde a la época en que Hegel escribió los *Escritos Teológicos*, fruto de sus primeras reflexiones. Esta obra puede ser considerada como el punto de partida del desarrollo intelectual de Hegel: en ella se plantean las preguntas fundamentales que le servirán de guía en la elaboración de su teoría política. La influencia del espíritu de la época fue determinante en Hegel, quien se sentía hondamente preocupado por la falta de cohesión política de la Alemania de fines del siglo XVIII, y por la falta de unidad del pueblo germano. Por lo mismo, buscaba el fundamento de la estructura comunal y la naturaleza de la armonía social, teniendo a la Grecia clásica como el modelo ideal de una comunidad orgánica y armónica. En esta etapa de su desarrollo Hegel veía la solución al problema de la desintegración alemana en la creación de un verdadero *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*) que podría ser desarrollado, por ejemplo, con el

establecimiento de una religión popular, como lo era la religión griega.

El análisis del concepto de pueblo en su nivel político es un punto de referencia bastante útil para trazar la evolución del pensamiento político hegeliano. En sus primeros escritos políticos, Hegel, bajo la influencia de las ideas de la revolución francesa y de los escritos de Rousseau, aceptó la concepción tradicional de pueblo y estado como dos unidades conceptualmente distintas: el pueblo como súbditos y el estado como el aparato gubernamental. Posteriormente Hegel se rebela contra esta idea de separar al pueblo del estado, encontrándola inexacta y superficial. Ya para el periodo en el que escribe la *Filosofía del Derecho*, Hegel había reemplazado la visión de que el pueblo eran los gobernados por una elaborada teoría en la que *pueblo y gobierno*, así como las interrelaciones entre ellos que daban cohesividad a la unidad político-social, estaban comprendidos en el concepto de *estado*. Según Hegel es sólo el pueblo en este sentido totalitario (gobierno y sujetos) que puede ser soberano, por lo cual expresa incluso desprecio por quienes hablan de la soberanía del pueblo considerando a éste como una entidad propia separada del estado. Para Hegel, sólo se puede hablar de la soberanía del pueblo si se considera como pueblo a la totalidad de la entidad política: monarca, instituciones, clases sociales, etc.¹ Más tarde, en su último escrito político, Hegel añade a las refutaciones teóricas de la noción de la soberanía del pueblo como tal, las implicaciones prácticas de este enfoque y lenguaje: los problemas que acarrearía ceder ante las demandas de representación política de las masas, circunstancia que prevé como peligrosa para cualquier estabilidad política.²

Finalmente hay un tercer nivel al que Hegel utiliza el concepto de pueblo: el nivel histórico. En la *Filosofía de la Historia*³ Hegel llega a la importante conclusión de que solamente aquel pueblo que se haya constituido en estado políticamente organizado y cuya unión esté basada no sólo en vínculos culturales (nación) sino también políticos (estado propiamente dicho), podrá

¹ Ver Hegel, *Philosophy of Right*; trad. y ed. T. M. Knox (Oxford, 1952), párrafo 279, pp. 182-183.

² Ver *Hegel's Political Writings*, trad. T. M. Knox, con un ensayo introductorio por Z. A. Pelczynski (Oxford, 1964), p. 330.

³ Hegel, *The Philosophy of History*; trad. J. Sibree (New York, 1956).

participar en el desarrollo histórico, o, dicho en términos hegelianos, en el desarrollo humano hacia la realización de la libertad. Sin embargo, esta dimensión del concepto de pueblo en Hegel es una con su filosofía de la historia, perteneciendo sólo lateralmente a su sistema político. Por otro lado, el concepto de pueblo como tal no recibe mayor atención en sí mismo ni, como instrumento analítico, ocupa un lugar de especial interés en la *Filosofía de la Historia*. Así pues, el nivel histórico de "pueblo" será tratado en este ensayo sólo brevemente, en la sección final.

2. NACION

La influencia de las ideas de Rousseau y Herder en el pensamiento de Hegel son mucho más conspicuas en sus primeras obras que en sus obras maduras. En sus primeros ensayos Hegel se esfuerza por comprender la evolución histórica que abarcaba desde la Grecia antigua hasta la Alemania de su época. En esta etapa inicial Hegel se preocupa básicamente por descubrir el secreto de la unidad y armonía del mundo griego, donde según Hegel, el hombre vivía en una totalidad armónica con su medio, donde no existían diferencias entre vida privada y vida pública, donde la división entre *bourgeois* y *citoyen* aún no se daba. Hegel contrastaba este sentimiento comunitario que convertía a los seres humanos en seres integrados, con la atomización social que existía en la Alemania de su época y buscaba las raíces del vínculo social. Hegel se comprometió a determinar cuáles eran los elementos externos e internos que formaban lo que Montesquieu había llamado el "espíritu general" de una nación. De Herder aprendió la importancia de los factores culturales que moldean el carácter de una comunidad. Gracias a Rousseau se percató Hegel de que la dimensión política no podía excluirse de ningún retrato veraz del espíritu de una nación o de una época.

En los *Escritos Teológicos* Hegel lucha por descubrir la fuerza que unifica a una multitud imprimiéndole un carácter particular, transformándola de una masa amorfa a un pueblo unificado. Esta fuerza, para Hegel, se expresaba en el lenguaje, religión, gobierno y leyes, ciencia y filosofía de una comunidad y daba una cierta uniformidad de estilo al esfuerzo colectivo, no sólo en sus creaciones artísticas, sino también en la formación de sus instituciones políticas.

En este periodo, nos dice Marcuse

Hegel ardientemente luchó por descubrir el poder que producía y mantenía, en las antiguas repúblicas, la unidad viviente de todas las esferas de cultura y que había generado el libre desarrollo de todas las fuerzas nacionales. A este misterioso poder lo llamo *Volksgeist*.⁴

La doctrina expresivista de Herder influyó profundamente la visión hegeliana de las manifestaciones del espíritu del pueblo. Así, Hegel considera a la historia, religión, leyes, arte, como expresiones de un ente colectivo, que le dan al pueblo su peculiaridad y su unidad. Sin embargo, el populismo de Herder no es político, sino meramente cultural,⁵ y es Hegel quien añade la dimensión política a esta visión herderiana de la unidad cultural: en el "Ensayo de Tübingen", Hegel habla del espíritu del pueblo incluyendo no sólo los rasgos culturales sino también el comportamiento político. Es en esta "politización" del espíritu del pueblo donde se percibe la presencia de Rousseau en Hegel.

En los *Escritos Teológicos* Hegel trata de descubrir qué es lo que une a un pueblo, preocupado como estaba con la desintegración germana: políticamente Alemania no estaba unificada; culturalmente el pueblo alemán estaba enajenado de sus tradiciones nacionales. Hegel comenta a lo largo de "La Positividad de la Religión Cristiana" que Alemania no tenía fantasías religiosas o políticas propias; nada que pudiese crear un sentimiento de identificación para la comunidad; ningún festival público en el que participaran todos, ningún héroe nacional. Los alemanes vivían en una sociedad altamente individualista en la que los hombres estaban enajenados del todo social. Cada nación, decía Hegel en términos claramente herderianos, tiene sus propias tradiciones, "un rasgo nacional establecido, su propia manera de comer y beber y sus propias costumbres en el resto de su modo de vida".⁶ Estas eran partes integrantes de la vida de un pueblo constituido en comunidad genuina y estos rasgos no estaban presentes en el pueblo alemán. Es sólo cuando la comunidad vive en sus costumbres y tradiciones, con las cuales el individuo se puede identificar

⁴ Marcuse, H. *Reason and Revolution* (London, 1973), pp. 31-32.

⁵ Ver Isaiah Berlin, "J. G. Herder" (I), *Encounter*, vol. XXV, No. 1, julio 1965, p. 32.

⁶ Hegel, *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox y R. Kroner (Filadelfia, 1971), p. 69.

y cuyos valores comparte, que la armonía y la unidad se establecen entre los miembros del todo social.

Esta idea de un conjunto de rasgos y valores nacionales es una forma primitiva del concepto de *Sittlichkeit* o vida ética que Hegel desarrolla más tarde: la concepción común a los miembros de una comunidad de lo que constituye una buena vida, concepción que permea todas sus acciones y actitudes, así como las leyes e instituciones de una sociedad. Una comunidad real, para Hegel, sólo puede existir mientras esté permeada por *Sittlichkeit* porque sólo esto puede proveer cohesividad social.⁷ Hegel encontró tal sentimiento en la Grecia clásica.

En Grecia antigua, pensaba Hegel, el hombre era libre, porque su vida privada no se oponía a su vida pública; el individuo y la polis vivían en una unidad orgánica; la identificación del hombre con su ciudad era tal que su propia individualidad desaparecía. Para Hegel, el elemento que podría recrear esta unidad en Alemania era el establecimiento de una religión popular, un concepto fuertemente influenciado por la descripción de Rousseau de la "religión cívica" en el *Contrato Social*.

Para Hegel la promoción y el desarrollo de una religión popular podría crear el vínculo social y político que la religión cristiana no había dado a Alemania, así como el elemento que ayudaría a promover el sentimiento comunitario y de pertenencia que transforma a una *masa* en una comunidad verdadera. Una sociedad tal no estaría unida por lenguaje, historia y cultura, sino por una concepción común de e interrelación con las instituciones políticas.

En los *Escritos Teológicos* se utiliza el término pueblo con dos significados diferentes: como "nación" y como "sujetos". Pero es claro que el uso del término no es técnicamente preciso y que el concepto mismo de pueblo es relativamente poco importante en estas primeras discusiones. Sin embargo, hay un punto que enfatizar: en esta primera etapa Hegel considera al pueblo como una entidad distinta del estado político, ambas en coexistencia pero sin tener una unidad concreta. Hegel no sostendrá esta posición en sus escritos posteriores.

⁷ Ver Z. A. Pelczynski, "The Hegelian Conception of the State" en Pelczynski, ed., *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives* (Cambridge, 1971), p. 6.

3. ESTADO

Ahora procederemos a analizar el segundo nivel en el que Hegel trata el concepto de pueblo, i.e. la dimensión política, quizás el nivel más interesante. En *La Constitución Alemana* y en los *Expedientes de la Asamblea de Notables del Reino de Wurtemberg* Hegel da un significado más claro al concepto de pueblo que el dado en los *Escritos Teológicos*. En *La Constitución Alemana* el concepto adquiere por primera vez un significado específico, hasta técnico: Hegel define al “pueblo” en relación con el “estado”. Pueblo es una sociedad unificada por un lenguaje, tradiciones e historia comunes; mientras que un estado es una comunidad unida por una autoridad civil, política y militar. La diferencia se vuelve definitiva. El pueblo, podemos observar, es una colección de individuos que permanecen unidos en virtud de un pasado común pero que no necesitan estar formalmente unidos por vínculos políticos. Por otra parte, un estado es un ente político integrado. Mientras que el concepto de pueblo se basa en consideraciones sociológicas, históricas o antropológicas, la definición de estado es claramente política. Más tarde, al escribir los *Expedientes de la Asamblea de Notables del Reino de Wurtemberg*, estos conceptos tendrán las mismas connotaciones, pero junto con éstas, Hegel empleará la palabra pueblo para definir al Tercer Estado, la burguesía, refiriéndose explícitamente al problema de la representación política.

En *La Constitución Alemana* Hegel traza la historia de Alemania desde los días de la “vieja libertad germana”, tratando de encontrar las causas de su eventual desintegración. El “espíritu” de aquel periodo es considerado por Hegel como el punto de arranque del “sistema de representación que es el sistema de todos los estados europeos modernos”.⁸ Sin embargo, paradójicamente, mientras todas las otras naciones europeas se habían convertido en estados, —excepto, tal vez, Polonia e Italia— los alemanes permanecían como un pueblo sin organización política adecuada para merecer el nombre de estado. El impulso de libertad de los alemanes les había impedido sujetarse a una autoridad política común. El individuo “pertenecía al todo en virtud de sus costumbres, religión, un espíritu viviente invisible, y algunos otros grandes

⁸ *Hegel's Political Writings, op. cit.*, p. 203.

intereses"⁹ pero no en virtud de lazos formalmente institucionalizados. En los días de la Libertad Germánica —y, como lo ha señalado Harris,¹⁰ aún en los principios del feudalismo— la autoridad de la comunidad residía en el pueblo, pueblo entendido como todos los hombres libres que se ocupaban voluntariamente de hacer las decisiones políticas, las cuales se tomaban por participación directa, sin intermediarios. Todos los hombres libres tenían igualdad de status, y aunque la asamblea elegía gobernantes, no existía un aparato permanente y formal para ejecutar las decisiones políticas.

Este modo de vida eventualmente cambió. En la Europa no germánica el desarrollo de las ciudades libres y el surgimiento de la burguesía como clase complicaron los asuntos internos y externos del estado, tanto así que quedaron fuera del alcance del hombre común; ya no todos los hombres libres podían participar en los asuntos públicos. En la época en la que Hegel escribía, solamente las clases numéricamente pequeñas —nobleza y clero— podían tener una participación directa, personal. El resto de la población, en virtud de su tamaño, era sólo representada por diputados, éstos elegidos de entre la clase burguesa, a la cual pertenecía la mayoría de los hombres libres.

Este sistema en el que el poder y la autoridad estaban concentrados en un centro político —monarca y notables— no fue implantado en Alemania y la libertad de los pueblos germánicos se convirtió necesariamente en un disperso sistema feudal, que permaneció como tal mientras la mayor parte de los otros sistemas europeos feudales se transformaban en estados.

Hegel insiste en que el sistema representativo no es una invención moderna; para él está "profundamente entretelado en su desarrollo con la esencia de la constitución feudal y con el ascenso de la burguesía".¹¹ Es probablemente por esta creencia que Hegel eventualmente apoyará al sistema representativo, aunque no basado en el voto individual sino en el voto corporativo.

La característica más sobresaliente del ensayo de Hegel sobre la *Asamblea de Notables de Wurtemberg* es que allí es donde, por primera vez, Hegel explica las razones por las cuales está en con-

⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰ H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801* (Oxford, 1972), p. 467.

¹¹ *Hegel's Political Writings, op. cit.*, p. 206.

tra de los requisitos electorales de fácil cumplimiento y las capacidades irrestrictas de votación; en suma, el por qué está en contra de que el pueblo interfiera en los negocios públicos.

Funciones tan importantes y los derechos para ejercerlas no deben ser rebajados, según Hegel, a las "abstracciones francesas de simples números y unidades de propiedad",¹² cuya consecuencia más obvia es fomentar la atomización política con la que un estado, un todo articulado, nunca podría existir. "Principios atomísticos de tal género traen consigo, tanto en ciencia como en política, la muerte de todo concepto, organización y vida racionales".¹³ Los requisitos para votar —edad, propiedad, etc.— eran para Hegel tan abstractos que parecía no existir ningún vínculo entre la esfera civil y el estado.

Los ciudadanos aparecen en la escena política como átomos aislados y las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos; el pueblo como un todo se disuelve en un gentío. Esta es una forma en la que la comunidad nunca debiera haber aparecido; es una forma indigna de la comunidad.¹⁴

Según Hegel, los individuos no pueden convertirse en una parte genuina del todo político si están aislados de una organización mayor en la que se integren todos los intereses particulares de manera sistemática. Los individuos sólo pueden ser incorporados al sistema político como miembros de entidades secundarias: uniones, organizaciones, corporaciones, etc. Membrecía a estos entes subordinados ofrecía al individuo, según Hegel, la preparación necesaria para asumir las responsabilidades políticas inherentes a la organización estatal. Los derechos individuales basados en requisitos individuales tienen también la desventaja de desembocar en la apatía política.¹⁵

Pasemos ahora a discutir la *Filosofía del Derecho*, una obra clave en el pensamiento político de Hegel. En ella Hegel enfatiza de nuevo su oposición a la participación del pueblo en asuntos

¹² *Ibid.*, p. 263.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁵ La idea de que el sufragio universal conduce a la apatía política aparece nuevamente en la *Filosofía del Derecho* (párrafo 311 y Anexo, pp. 202-203) y en la *Ley de Reforma Inglesa* (pp. 317-320).

políticos, aunque ahora basado en argumentos de naturaleza más filosófica.

Hegel afirma en la introducción a la *Filosofía del Derecho* que el sistema de derechos es la realización de la libertad, la cual es la sustancia y meta de la voluntad.¹⁶

La estructura de la *Filosofía del Derecho* está basada en los tres momentos de la voluntad, el examen de los cuales es el examen del método especulativo hegeliano, que es el común denominador de toda la obra de Hegel: la integración dialéctica de momentos opuestos en un todo orgánico.

La voluntad presenta primero una fase de indeterminación: la capacidad de la voluntad para escapar del mundo externo y abstraerse completamente de cualquier estado de ánimo determinado. Esta fase o momento indeterminado es la concepción pura de uno mismo. Para Hegel, cuando la autodeterminación de la voluntad consiste únicamente de esta fase su libertad es meramente negativa y abstracta, ya que nunca podrá autorrealizarse. Cuando este momento o fase de la voluntad se pone en práctica en el campo de la política o de la religión, su resultado es la destrucción: "Solamente destruyendo algo puede esta voluntad negativa poseer el sentimiento de sí misma como algo existente".¹⁷

Este momento indeterminado de la voluntad se transforma simultáneamente en su opuesto, i.e. la fase determinante que cancela la negatividad abstracta de la primera. En este segundo momento el ego se determina a sí mismo y se diferencia de lo demás proponiéndose un contenido o un objeto. La voluntad ya no es la voluntad pura —como en el primer momento— sino la voluntad de algo. Sin embargo, dado que este momento es determinado, es también finito.

La tercera fase de la voluntad es verdaderamente especulativa, la unión de los dos momentos anteriores. En el primer momento el ego está aislado, en lo abstracto, en lo universal. El segundo momento cancela la universalidad abstracta del primero, autodeterminándose, fijándose un objeto como predicado, aunque consecuentemente se convierte en finito y parcial. El tercer momento, siendo la síntesis de los dos momentos previos, es "la particularidad reflejada en sí misma y traída así nuevamente a la universalidad; es decir, es individualidad. Es la autodeterminación

¹⁶ *Philosophy of Right; op. cit.*, párrafo 4, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, párrafo 5, p. 22.

del ego, lo cual significa que al mismo tiempo el ego se afirma como su propio opuesto, i.e. como restringido y determinado, y sin embargo permanece en sí mismo, i.e. en su auto-identidad y su universalidad".¹⁸

A estas tres etapas del desarrollo de la voluntad absoluta corresponden tres distintas esferas. Al momento inmediato, abstracto e indeterminado corresponde la esfera del derecho formal. El segundo momento de la voluntad, negando al primero, resulta en la determinación del concepto no sólo en sí —como en el primer momento— sino para sí, creando una relación positiva con el mundo externo y un concepto más amplio de libertad. Este momento transforma a la persona creada en el momento anterior en un sujeto, porque la voluntad ha reflexionado sobre sí misma y está explícitamente consciente de su identidad.¹⁹ A este segundo momento de subjetividad corresponde la esfera de la moralidad.

Por último, a la unidad de los momentos previos, parciales y abstractos, corresponde la esfera de la vida ética, que es la realización de lo inmediato como lo justo y la reflexión de la auto-conciencia como lo verdadero.

Dentro de la esfera de la vida ética el estado es para Hegel la realización de la libertad concreta. El estado político tiene como su característica esencial la unidad de sus partes constitutivas, i.e. la idealidad de sus momentos. Para Hegel "idealidad" quiere decir la verdad de la realidad; es el momento en el que la realidad es expresada explícitamente como lo que es implícitamente. La soberanía de un estado, para Hegel, es la idealidad de sus esferas y funciones particulares y sólo puede existir en un gobierno legal y constitucional. La soberanía es lo que da unidad a cada una de las esferas que constituyen un estado, lo que da un carácter unitario a la autoridad pública, y es precisamente gracias a la soberanía que cada una de las esferas del estado no es independiente ni autosuficiente, de modo que sus funciones vienen a ser determinadas por y dependientes de los objetivos y metas de la totalidad.

Hegel distingue dos tipos de soberanía: la interna de un estado y la de un estado frente a otros. Así, en este último sentido, uno puede hablar de la soberanía de un pueblo en cuanto que éste tiene existencia política independiente que lo diferencia de

¹⁸ *Ibid.*, párrafo 7, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, párrafo 105, p. 75.

otros pueblos. Esto nos permite hablar, por ejemplo, de la soberanía del pueblo francés, en tanto que pueblos dependientes que no tienen gobierno propio no son, por lo tanto, soberanos.

En cuanto al aspecto interno de la soberanía, Hegel se manifiesta en contra de la idea de la "soberanía del pueblo" que era ya un lugar común en su época, pues es el *estado* como un todo; es decir, gobierno y comunidad políticamente organizada e institucionalizada, que la soberanía pertenece. Es sólo en este sentido totalizador de la noción de pueblo —el estado hegeliano mismo— que es correcto referirse al pueblo soberano.

Asimismo, Hegel enfatiza en la *Filosofía del Derecho*²⁰ la falsedad de la creencia común de que es el pueblo mismo a través de sus representantes el que debe saber y decidir lo que más conviene a sus intereses. Hegel afirma que si por pueblo se entiende la ciudadanía o una parte de ésta, es precisamente esa parte la que ignora a lo que debe aspirar o lo que debe elegir.

Saber a lo que uno aspira, y más aún saber a lo que la voluntad absoluta, la Razón, aspira, es fruto de profunda comprensión y discernimiento, precisamente aquellas características que no son populares.²¹

Aparte de que el pueblo, según Hegel, ignora el complicado asunto de manejar los asuntos políticos, existe otra razón fundamental por la que él lo excluiría del proceso político oficial. El pueblo es sólo otra manera de referirse al "gentío" o "chusma"; es decir, "una masa amorfa cuya agitación y actividad sólo pueden ser elementales, irracionales, bárbaras y espantosas".²²

En la *Ley de Reforma Inglesa*, el último ensayo escrito por Hegel, éste se propone analizar las ventajas y desventajas que traería consigo la aprobación de una ley concediendo el sufragio al estado llano en Inglaterra: cuáles serían las consecuencias de esa ley y de qué manera alterarían el sistema constitucional inglés. En este ensayo Hegel defiende una vez más la tesis de que la racionalidad debe ser el principio fundamental de toda constitución política,²³ y aprovecha la oportunidad para mostrar su

²⁰ *Ibid.*, párrafo 301, Comentario, p. 196.

²¹ *Ibid.*, cursivas en el original.

²² *Ibid.*, comentario al párrafo 303, p. 198.

²³ Para Hegel la condición *sine qua non* de cualquier constitución o de cualquier ley es la racionalidad. Hegel defiende este principio desde

preocupación por lo que a él le parece el problema más importante de su época: que los elementos militantes de la burguesía habían adoptado como su ideología las concepciones "abstractas" de libertad, igualdad y soberanía popular. Hegel consideraba esta actitud como extremadamente peligrosa para la estabilidad política, como un obstáculo a la implantación de reformas racionales y como conducente al caos de una revolución. Es comprensible la vehemencia de la advertencia de Hegel sobre el peligro de dejar la toma de decisiones políticas en manos del pueblo, de "una multitud indefinible", si tomamos en consideración que Hegel acababa de presenciar los sucesos de la revolución de julio de 1830 en Francia. Hegel entonces consideró la promulgación de la ley de reforma electoral inglesa como una amenaza revolucionaria para Inglaterra, un país que había permanecido al margen de la influencia de la Revolución Francesa, excepción notable entre los principales países europeos.

Existe una relación profunda entre la concepción de "pueblo" en los escritos políticos de Hegel y su visión del estado moderno. El profesor Pelczynski ha afirmado²⁴ que la razón por la cual el concepto de estado en Hegel es tan oscuro y tan controversial es que Hegel "le dio más contenido del que concepto alguno puede buenamente llevar",²⁵ y que es sólo separando las partes que componen este concepto que puede uno eliminar en gran parte la obscuridad que lo rodea. Tres nociones distintas están presentes en el concepto de estado en Hegel: estado como sociedad civil, estado "político" y estado "ético". La sociedad civil es la red de autoridades autónomas que promueven los intereses privados de los individuos, protegiendo sus derechos de propiedad, contrato, etc. El estado político, la autoridad política suprema, es el sistema de organismos encargados de asuntos de interés general tales como defensa interna o externa contra amenazas que puedan poner en peligro la existencia del sistema político, o las relaciones internacionales. Finalmente, tenemos el estado ético, quizás la aportación más importante de Hegel a la teoría política.

sus primeros escritos hasta su último ensayo, la *Ley de Reforma Inglesa*. En el ensayo introductorio de Pelczynski a *Hegel's Political Writings* se encuentra una discusión detallada de la racionalidad en el pensamiento político de Hegel.

²⁴ Ver Z. A. Pelczynski, "The Hegelian Conception of the State", *op. cit.*, p. 2.

²⁵ *Ibid.*

El estado ético funde a un pueblo, una sociedad civil y un estado político en un todo orgánico, y así sintetiza dialécticamente a los dos tipos de estado antes mencionados. Es de acuerdo con esta concepción del estado ético, en que el pueblo forma una parte integral de la unidad política, que Hegel está en contra de las doctrinas que separan al pueblo y al estado como dos entidades distintas cada cual con existencia propia.

4. PUEBLOS HISTORICOS

En la *Filosofía de la Historia*, los conceptos de “espíritu del pueblo” y “estado” adquieren una vinculación explícita. El espíritu del pueblo (*Volkgeist*), concepto que fuera el *leit-motiv* en los *Escritos Teológicos* y que comprende las tradiciones históricas, constitución política y religión de una nación, es incorporado por Hegel a su teoría de la historia. Sin embargo, son los aspectos políticos del espíritu del pueblo que Hegel enfatiza en la *Filosofía de la Historia*: sólo cuando un pueblo adquiere la forma de estado político puede tomar parte en y contribuir a la historia universal. “En la historia del mundo, sólo aquellos pueblos que han formado un estado pueden fijar nuestra atención”.²⁶ Este prerrequisito de que un pueblo debe estar organizado en un estado para que pueda pertenecer al mundo histórico es importante, dada la concepción de Hegel de la historia como el progreso racional hacia la conciencia de la libertad, libertad concretizada en el estado y cuyos actores son los pueblos históricos. “En la historia del mundo, los *individuos* tomando parte son *pueblos*, totalidades que son estados”.²⁷ Por otra parte, cada pueblo histórico debe tener una *unidad* cultural, un espíritu del pueblo, que se expresa en su arte, religión, política:

Es esta totalidad que así constituye un ente, el espíritu de un pueblo. A él pertenecen los miembros individuales, cada uno siendo el Hijo de su Nación y al mismo tiempo —en tanto que el estado a que pertenece evoluciona —el Hijo de su Tiempo.²⁸

²⁶ Hegel, *Filosofía de la Historia*, trad. J. Sibree (Nueva York, 1956), p. 39.

²⁷ *Ibid.*, p. 14, cursivas en el original.

²⁸ *Ibid.*, p. 52, cursivas en el original.

Hegel pudo así al fin unificar los conceptos de pueblo expresados por Herder y Rousseau y sintetizarlos dialécticamente, construyendo a la vez una teoría política que rebasa los límites de su época.

FOUCAULT: GENEALOGIA Y MICROFISICA DEL PODER

Oscar Terán

Los artículos de la *Microfísica del poder*¹ —especialmente el referido a Nietzsche y las conferencias de enero de 1976— permiten medir las modificaciones operadas en la producción foucaultiana a partir de 1970. Constituyen, de ese modo, una apoyatura útil para la lectura de *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*.

Es harto conocido que las investigaciones de Foucault se estructuran en torno del análisis de la relación *poder-saber*.² Quizás no lo sea tanto que, aun cuando esa temática permanece invariable en líneas generales, precisamente hacia 1971 se producen alteraciones importantes en el peso relativo de los miembros de aquel binomio y en algunas de sus definiciones centrales. Es por ello que dentro de sus escritos deben distinguirse al menos dos grandes arcos teóricos. El primero se extiende desde *Enfermedad mental y personalidad* (1954), y especialmente desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), hasta *Las palabras y las cosas* (1965), incluyendo *El nacimiento de la clínica* y el ensayo sobre Raymond Roussel, ambos de 1963. A lo largo de estas obras predomina el análisis del discurso, dentro de una metodología fuertemente modelada por el estructuralismo.

En 1969 y 1970 Foucault reflexiona autocríticamente sobre aque-

¹ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, 189 pp. Recopilación de doce artículos, entrevistas, diálogos y conferencias publicadas originalmente entre 1971 y 1977.

² “Lo que en el fondo buscaba —dirá en 1976— [son] las relaciones que pueden existir entre poder y saber” (*ibid.*, p. 116).

lla primera producción, en un par de textos metodológicos y programáticos: *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*. A partir de ellos se inaugura o fortalece un doble movimiento teórico, que se consume pero también se modifica en torno de una práctica y de un texto. La práctica consiste en la participación en el GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones) y el texto es "Nietzsche, la genealogía, la historia" (1971), con el que se abre la *Microfísica del poder*. Precisamente, el segundo subperiodo teórico se gestaría desde *La arqueología del saber*, afirmándose en el escrito sobre Nietzsche hasta incluir a *Vigilar y castigar* (1975) y la *Historia de la sexualidad* (1976 en adelante).

La afirmación de este corte relativo estaría justificada por algunas modificaciones teóricas considerables. En principio, alteración del peso específico de la doble temática fundamental, que implicará una orientación más abocada al poder que al discurso. Pero también modificación de categorías, tales como la definición del discurso como *acontecimiento*, y además el pasaje de una consideración puramente represiva del poder hacia otra donde se lo afirma como *productividad*. Ambos elementos (discurso-acontecimiento y poder-producción) estarán acompañados por una fuerte presencia del filosofar nietzscheano en la constitución del pensamiento de Foucault.

El discurso-acontecimiento

En la *Microfísica del poder*, la *genealogía* reaparece definida como el ejercicio conducente a "percibir la *singularidad* de los sucesos, fuera de toda *finalidad* monótona".³ El acontecimiento, la singularidad y el antifinalismo constituirían ya ejes metodológicos en *La arqueología del saber* que, en el análisis discursivo, se traducían por la "puesta entre paréntesis" de un conjunto de categorías *continuistas*: libro, tema, pero también tradición, influencia, autor, evolución, son los "prejuicios hegelianos" de la continuidad de los que es menester desprenderse. Consumada esta tarea preparatoria del campo discursivo, nos enfrentaremos con una "población de enunciados dispersos". Lo cual no debe identificarse con una "polvareda de hechos", sino con la recuperación del principio de *especificidad*. El discurso se revelaría entonces como un *acontecimiento*, y como tal irreductible a la historia, a la economía, a lo social, a lo psíquico

³ *Ibid.*, "Nietzsche, la genealogía, la historia", subrayado nuestro.

e incluso a la instancia lingüística. Esta irreductibilidad no significa, empero, el retorno a la *intradiscursividad*. La circunstancia de que el discurso sea específico no es óbice para que obedezca igualmente al “principio de *exterioridad*”. No se debe intentar, pues, ir desde el discurso hacia su núcleo interior y oculto sino, “a partir del mismo discurso, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones *externas* de posibilidad, hacia lo que da lugar a la serie aleatoria de estos acontecimientos y le fija los límites”.⁴

Dentro de aquellas condiciones de existencia “extradiscursivas” ingresarían por cierto las instancias que el marxismo ha solido colocar dentro del espacio de la “infraestructura”. Esta presencia parecería estar avalada por declaraciones expresas: “Es imposible —dice Foucault— hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx”.⁵ Y en diversos pasajes de sus investigaciones, Foucault parece permanecer fiel a este principio de determinación, así fuere en la huidiza “última instancia” (huidiza, porque más que una solución, señala el lugar de un problema): “No hay economía del intercambio y de la utilidad —escribe— que haya sido verdadera sin las preferencias y las ilusiones de una burguesía comerciante”.⁶ Igualmente, tanto las estrategias de dominación del cuerpo cuanto las vinculaciones criminalidad-castigo planteadas en *Vigilar y castigar* no pueden prescindir del espíritu de racionalización introducido por el capitalismo. No en vano ha podido escribirse que, ante esas aseveraciones, “se piensa en Weber”⁷ o incluso que “la reflexión realizada por Foucault sobre la relación moderna entre poder y saber ayuda mucho a comprender las conexiones generales del discurso de Weber”.⁸ Sea de esto lo que fuere, es preciso no obstante no confundirnos. Porque en el aspecto de la relación economía-ideología, Foucault es contundente: “Creo —se lee en la *Microfísica*— que puede deducirse *cualquier cosa* del fe-

⁴ *L'ordre du discours*, lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970, Gallimard, París, 1971, p. 55. El subrayado nos pertenece.

⁵ *Microfísica del poder*, op. cit., p. 100.

⁶ *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 3a. ed., 1976, p. 116.

⁷ Annie Guédez, *Foucault*, París, Editions Universitaires, 1972, p. 22.

⁸ Biaggio de Giovanni, “Los intelectuales y el poder”, en *Teoría marxista de la política* (título provisional), de próxima aparición en Cuadernos de Pasado y Presente.

nómeno general de la dominación burguesa". Mediante el subrayado que introducimos, se recuerda que infra y superestructura, "realidad" y "discurso" —si se quiere—, constituyen dos series *heterogéneas*. Por ello, entre ambos registros —discursivo y no discursivo— no existiría ni vinculación simbólica, ni de causa a efecto, ni siquiera isomórfica. Esta heterogeneidad no invalida que ambas series sólo existan en una inescindible y perpetua imbricación mutua, pero "la 'correspondencia' que es dable verificar en ellas es, en todo caso, producida *de hecho* por la casualidad interior que las habita".⁹

Sin duda, existen graves dificultades, como se verá, para conciliar el principio de especificidad con el de exterioridad, pero ello no debe por ahora despistarnos sobre la orientación definida por Foucault. Y esto porque aquellas condiciones de existencia exteriores al discurso albergan un equívoco: que la exterioridad del discurso no existiría como tal. Entendámonos: si la unidad discursiva va a ser reconstruida por el juego de reglas que permiten la aparición de los objetos de discurso y de sus relaciones mutuas —con evidentes conexiones con la gramática generacional chomskiana—, aquellas condiciones de exterioridad ingresarán —en la formación discursiva— como reglas de producción del discurso. Pero "ingresar" es un término nuevamente desafortunado. Las leyes y realidades discursivas no son ni exteriores ni interiores al discurso, sino que se instalan en la delgada capa de contacto entre las dos series. Se hallan *en el límite* del discurso, de manera análoga a como Saussure describía la constitución de la idea en el límite entre las masas igualmente amorfas del pensamiento y el sonido lingüístico.¹⁰ Es por esta razón que Foucault pudo decir que *Las palabras y las cosas* es el título irónico de un problema serio. Porque en el fenómeno discursivo no existen ni las palabras ni las cosas, sino el "y" que las vincula inseparablemente en una relación funcional y constitutiva.

Las ambigüedades y aporías que estallan en este punto del pensamiento foucaultiano tienen referencias demasiado clásicas al dua-

⁹ Véase nuestro artículo "Hacia una crisis del poder puro", en *Plural*, México, núm. 69, junio de 1977, p. 88.

¹⁰ "La lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido es el reverso: no se puede cortar uno sin cortar el otro [...] La lingüística trabaja, pues, en el terreno *límitrofe* donde los elementos de dos órdenes se combinan [...]" (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 193).

lismo cartesiano y a los intentos de resolverlo: Spinoza mediante la teoría monosustancialista, Malebranche con el ocasionalismo, Leibniz por la armonía preestablecida y Kant mediante el esquematismo trascendental. Pero más allá del éxito —dudoso— de esta empresa por parte de Foucault, lo que aquí nos interesa es que la solución a la imbricación de las dos series es rastreada en torno del *poder*. “La concepción del poder —escribirá Deleuze— va a desempeñar el papel principal en la respuesta a estas cuestiones”.¹¹

En términos autocríticos, Foucault se apesadumbraba ante la invocación a “una experiencia anónima” que puso en práctica en *Historia de la locura*. Pero también respecto de *El nacimiento de la clínica*, por haber abusado del análisis estructural. Y por dar la ilusión de correspondencia entre el discurso y la realidad, en términos de totalidad cultural, en *Las palabras y las cosas*. La *Arqueología* en cambio significó una definición tajante del discurso como acontecimiento, pero reinstalaba la ambigüedad en torno del “problema de las dos series”. Allí Foucault habría intentado instaurar “una teoría materialista e histórica de las relaciones ideológicas y de la formación de los objetos ideológicos”, pero su fracaso residiría, justamente, “en una distinción tácitamente aceptada, siempre presente, nunca teorizada, entre ‘prácticas discursivas’ y ‘prácticas no discursivas’”.¹² Entonces, a principios de los años 70, se abre la experiencia del GIP y escribe su artículo sobre Nietzsche. En 1975, *Vigilar y castigar* trataba de dar respuesta a la interrogante señalada. Por estas cuatro vías (análisis del discurso, experiencia del GIP, privilegiamiento de la relación filosófica con Nietzsche e investigación de la prisión) Foucault desembocaba en el relevamiento de la cuestión del poder.

Del poder represivo al poder productivo

Dentro de las condiciones de “exterioridad” señaladas se encuentran, en efecto, un conjunto de medidas de represión y discriminación: “Supongo que en toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, organizada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y

¹¹ Gilles Deleuze, “Ecrivain non: un nouveau cartographe”, en *Critique*, París, núm. 343, diciembre de 1975, p. 1215.

¹² Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 2a. ed., 1978, p. 111.

UAM-I. COORD. SERV. DOG.

los peligros, domeñar el acontecimiento aleatorio, esquivar en él la pesada y desagradable materialidad".¹³ Por ejemplo, cuando la izquierda psiquiátrica define a Pierre Rivière como loco, evitando de ese modo su ejecución, en el mismo gesto "le quitaba al campesino parricida hasta la posibilidad de otorgar un sentido a su propia muerte", y con ello descalificaba su relato y su discurso. De ahí que el elemento discursivo (el "enunciado") pertenezca más bien al registro de la institución e ingrese "en el orden de las contiendas y las luchas, se convierta en tema de apropiación o de rivalidad".¹⁴ Dado que, además, el discurso se regula según "la administración de los recursos escasos", y se revela como finito, deseable y útil, albergando por consiguiente determinadas condiciones de apropiación.

Lingüísticamente considerado, el discurso humano se distinguiría por la capacidad de elaborar un número infinito de mensajes a partir de un conjunto finito de reglas de formación. Ahora bien: en el plano *histórico* en que Foucault se ubica, nunca se registra más que un número necesariamente limitado de los mismos, que como tal debe funcionar sobre la base de la represión de aquellos que jamás llegarán a emitirse. El discurso deviene así "un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no solamente en sus 'aplicaciones prácticas') la cuestión del *poder*; un bien que es, *por naturaleza*, el objeto de una lucha, y de una lucha política".¹⁵ Por el costado de su "rareza", pero también por el de la exterioridad, el discurso está condenado a entrelazarse ineludiblemente con el poder.

La investigación *arqueológica*, entonces, será una indagación del "archivo"; es decir, de la ley de lo que *puede* ser dicho, o del sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares o irreductibles. Se trata de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel singular de su existencia. En esta línea de investigación, Foucault desemboca en la sospecha de que, en la conjunción del poder con el saber, la cultura occidental revelaría una profunda logofobia, a cuyo objetivo contribuyen un conjunto de técnicas filosóficas destinadas a minimizar la eficacia del discurso. Todas ellas reconocen tres figuras paradigmáticas: mitologías del sujeto fundante, de la experiencia originaria y de la mediación

¹³ *L'ordre du discours*, op. cit., pp. 10-11.

¹⁴ *La arqueología del saber*, op. cit., p. 173.

¹⁵ *Id.*, p. 204. Subrayado nuestro.

universal. Nuevamente, si queremos recuperar el carácter específico del discurso es preciso suspender estas categorías continuistas. A esta inversión del continuismo se le aplicará ahora el nombre nietzscheano de *genealogía*. Los fenómenos emergerán entonces como mero *dato*, en su sentido primigenio de *positividad* contingente —aquella obsesión del joven Hegel—. Con todo lo cual “el humor genealógico será el de un positivismo dichoso”.

¿Cómo operar, más precisamente, una genealogía del discurso y del poder? Para empezar, desconfiando. Entre otras cosas, de nuestra voluntad de saber y de toda moral. La primera podría manifestarse como uno de los instrumentos más formidables de dominio y despotismo de Occidente. En cuanto a la moral, ya Nietzsche desenmascaró su genealogía: “El instinto de decadencia; los hombres agotados y los desheredados se vengan de *esa* manera.” Y en un registro más limitado, hay que reafirmar la oposición a una lectura teleológica de la historia: El ojo no nació para la contemplación, sino para la caza y la guerra...

Pero si debemos precavernos de una historiografía finalista, igualmente tenemos que desembarazarnos de una fuga hacia el pasado tras la búsqueda del *origen*. “No hay para Nietzsche un significado *original*.”¹⁶ La labor del genealogista —término que desplaza progresivamente al de “arqueólogo”— no reside en perforar el dato hasta alcanzar una profundidad escondida tras los fenómenos, donde las cosas brillarían prístinas y originales, antes del pasado de su devenir mundo y de cargarse de máscaras.

A mediados de 1969, Foucault declaraba que no se trataba de una búsqueda de la profundidad arqueológica, sino de “hacer visible lo que sólo es invisible por estar demasiado en la superficie de las cosas”.¹⁷ No habría un más acá ni una trascendencia del discurso, sino la propuesta de permanecer en el nivel de las cosas dichas. Justamente, la genealogía sería la posibilidad de una historia que diera cuenta de los saberes sin tener que referirse a un sujeto trascendente respecto del plano de los acontecimientos. El intento de retorno a lo esencial, por lo contrario, sólo puede conducir a la verificación de que, por detrás de las cosas, no se devela “en absoluto un secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ellas están sin esencia o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir

¹⁶ Michel Foucault, *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Cuervo, 1976, p. 18. El subrayado nos pertenece.

¹⁷ En *Magazine Littéraire*, París, núm. 28, abril-mayo de 1969.

de figuras que le eran extrañas” (Nietzsche, *Aurora*, par. 123). Nótese que de este modo la propuesta ontológica nietzscheana se realiza en el análisis de Foucault postulando la composición heteróclita del discurso.

Desde sus primeras obras, en efecto, el filósofo francés ha venido sosteniendo que los saberes se constituyen por una especie de superposición horizontal de diversos niveles heterogéneos, y que nacen en instancias igualmente dispersas. El discurso sobre la locura, por ejemplo, se configura en el Renacimiento mediante el entrecruzamiento de distintas líneas significativas: “Es que la circulación de los locos, el ademán que los expulsa, su partida y embarco, no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, indudablemente [...] Por ejemplo, el acceso a las iglesias estaba prohibido a los locos [...]”.¹⁸ Consiguientemente, es menester señalar en cada caso las múltiples superficies de emergencia desde las que se constituyen los objetos de discurso. El “delincuente”, por caso, es una figura recortada, acotada y construida desde la prisión y el derecho penal, pero igualmente desde las tácticas políticas (denuncia de los “delincuentes-subversivos”), la crónica roja, los sermones religiosos, los peritajes médicos, las opiniones psiquiátrico-criminológicas, las prácticas policiales... No estamos, por ende, ante un sujeto unitario¹⁹ (la clase, la estructura económica, la época) que se expresaría en un objeto igualmente unitario y homogéneo. Habría por el contrario que lanzar sobre la historia “una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado” La constitutividad se localizaría no en un “yo” sino en un “se” (plural) impersonal. El lugar del rey queda nuevamente vacío, como en esos relatos borgeanos —¡“casi discípulo de Borges”, ha sido llamado Foucault!— donde el sujeto se disuelve en el juego calidoscópico de los espejos y de los laberintos.

Suprimidas estas instancias totalizadoras, sólo restaría la superposición fáctica de capas y de series, cuya legalidad puede ser re-

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 2a. ed., 1976, v. I, p. 24.

¹⁹ “Sujeto’ es la ficción de creer que muchos estados similares son, en nosotros, el efecto de un mismo sustrato [...]” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro II, par. 150, de *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Península, 1973, p. 64.

construida pero con la condición de concederle su eficacia al azar, de reencontrar en la historia "el disparate".²⁰ Una "necesidad irracional", decía Nietzsche. ¿Podemos pensar eso? Hacerlo, en realidad, supone estar en condiciones de reflexionar la pluralidad, de romper con las categorías "monoteístas". No hay identidades —decía también Nietzsche—, sólo fulguraciones, parpadeos, instantes. La unidad no es más que un efecto final de causas fragmentadas y dispersas.

Por todo esto Foucault propone la distinción entre "origen" (*Ursprung*) y "comienzo histórico" (*Entstehung*: emergencia; *Herkunft*: procedencia). El origen se refiere a un primer momento paradisiaco, antes de la caída, una pureza sin sombras en el primer amanecer del mundo. Algo así como surgía del seno del Caos, en el mito de los orígenes, el huevo dorado de las teogonías. Una vana ilusión metafísica, sin embargo. "Las palabras y los conceptos —es otra vez Nietzsche quien desilusiona— nunca nos permitirán franquear el muro de las relaciones, ni penetrar hasta algún fabuloso fondo original de las cosas". Ilusión del origen, entonces, pero *privilegiamiento* de los *comienzos históricos*, relativos. Por eso "el genealogista necesita de la historia para conjugar la quimera del origen", preocupándose "en las minucias y en los azares de los comienzos", siempre dispuesto a restituir "la exterioridad del acontecimiento". Si la metafísica estatuye fines, la genealogía reinstaura "el juego azaroso de las dominaciones".²¹

La historia, en suma, no es un paciente movimiento continuo hacia lo Mejor, sino la irrupción salvaje de lo discontinuo. Como el cuerpo, estaría fracturada por una serie de regímenes que la despedazan, quebrada por los ritmos disruptivos del acontecimiento. Por eso para Foucault saber no es comprender, sino "hacer tajos", y la genealogía consistirá en hacer de la historia "un uso rigurosamente antiplatónico".²²

Estas líneas se continúan en el segundo artículo incluido en la *Microfísica*, de título igualmente "genealógico": "Más allá del bien y del mal". ¿Qué es lo que nuestras sociedades excluyen del saber?: el poder y el acontecimiento. Ahora bien: ambos reconocerían una homología estructural y una inspiración análoga. Es decir, que el poder sería un fenómeno igualmente disperso y descentrado. Ade-

²⁰ *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 10 y 19.

²¹ *Id.*, pp. 11, 13 y 15.

²² *Id.*, p. 22.

más, “ha sido necesario llegar hasta el siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no siempre quizás se sabe qué es el poder”. Nuevamente resalta aquí la importancia de Nietzsche, que es “quien ha dado como blanco esencial, digamos que al discurso filosófico, la relación de poder” (*Microfísica*, 101). En ese mismo plan, se trata igualmente de liquidar las unidades fantasmales con las que se han constituido las “soberanías sometidas”: alma, conciencia, individuo, sujeto.

De todas maneras, hasta aquí la presencia del poder no es un hecho novedoso —todo lo contrario— en las consideraciones foucaultianas. Si lo será la caracterización *positiva* del mismo: el poder no sólo reprime, también *produce*. El corte relativo se ubicaría en este aspecto alrededor de 1970, y *El orden del discurso* marcaría el extremo anterior a la nueva concepción. Ese opúsculo “es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice ‘no’, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción”.²³ Esta última habría resultado en parte prisionera del objeto de análisis junto al cual se constituyó. De hecho, la *Historia de la locura* puso en práctica esta “hipótesis Reich” (poder = represión según el esquema contrato-opresión), dado que esa sería en rigor la relación poder-locura en la “época clásica” (siglos XVII y XVIII europeos).

Empero, si el poder se ejerciese de un modo exclusivamente negativo, resultaría sumamente frágil. En términos que invitan a la referencia inmediata a la dupla coerción-dirección en Gramsci —otro ausente casi inexplicable en este contexto—, Foucault agrega: “Si [el poder] es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo [...] y también al nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce”. Debe, entonces, postularse la “hipótesis Nietzsche”, que lo definiría como enfrentamiento de fuerzas según el esquema guerra-represión. “¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí ‘el mundo’ [...]. Este mundo es un monstruo de fuerza, sin principio ni fin [...] es una fuerza que se encuentra en todas partes, una y múltiple como un juego de fuerzas y de ondas de fuerza perpetuamente agitadas, eternamente en cambio

²³ *Id.*, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, artículo escrito en 1977, p. 154.

[...] como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio".²⁴

De aquí en más, se trata no tanto de analizar el porqué sino el cómo del poder, puesto que lo que se ignora es la manera en que se ejerce efectivamente. El cinismo burgués constituye para ello una guía adecuada. Así, no es la exclusión de los locos ni la prohibición de la masturbación infantil lo que responde al interés de la burguesía, que "puede tolerar perfectamente lo contrario". "La burguesía no se interesa por los locos, se interesa por el poder; no se interesa por la sexualidad infantil, sino por el sistema de poder que la controla; le importan un bledo los delincuentes, pero se fascina utilitariamente "por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado" (*Microfísica*, p. 147).

Por otra parte, el descentramiento ya operado respecto del sujeto y el desmenuzamiento del objeto producen una hipótesis concomitante: hay que descalificar esas otras tantas unidades terminales del poder (los aparatos de Estado, la dominación de clase). La experiencia práctica del GIP en 1971-72 habría contribuido a disipar esos fantasmas, e iluminando una evidencia que *Vigilar y castigar* enunciará: el poder disciplinario "no está bajo la dependencia inmediata ni en la prolongación directa de las grandes estructuras jurídico-políticas de una sociedad".²⁵ Entonces, y referido a toda la red del poder, "pienso que hay que hacer lo contrario, es decir, ver cómo históricamente, partiendo desde abajo, han podido funcionar los mecanismos de control".²⁶ Habrá que detectar el poder no en "la burguesía en general", sino en "sus agentes reales": la familia, los médicos, los pedagogos, etcétera. Pero no se piense que se trata simplemente de sumar una "mediación", un eslabón en la cadena de la dominación burguesa. No es que la clase ejerza su poder *a través de* algunas instancias de la sociedad civil, sino que el mismo se produce *en* esos puntos descentrados de la estructura social. Foucault protesta con vehemencia contra la afirmación simplista de que "el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, 'representa' un poder de Estado, el cual, a su vez, 'representa' los intereses de una clase. Hay que "liberarse —prosigue diciendo en *Historia de la sexualidad*— de cierta representación del poder, a

²⁴ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 121.

²⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, p. 224.

²⁶ *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 146.

la que yo llamaría [...] “jurídico-discursiva”, donde se trataría de “un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido”.²⁷ En rigor, debe aplicarse un modelo fundado en la tecnología, que permita presenciar el juego de fuerzas tácticas y estratégicas desplegadas en profundidad en el colectivo social. “No hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla”.²⁸

En todos estos aspectos, la conferencia del 14 de enero de 1976 transcrita en la *Microfísica* reviste importancia porque allí se desmenuzan algunos de los adelantos realizados en *Vigilar y castigar* y que luego serán sintetizados en *Historia de la sexualidad I*.²⁹ En síntesis, tomemos de esas distintas obras las principales reglas sobre el análisis del poder: 1) no investigarlo meramente en su *centro*; 2) no contentarse con señalar quién detenta el poder, sino sobre todo *cómo* se ejerce; 3) el poder no se posee como un bien (por adoptar el “modelo mercancía”, el liberalismo y el marxismo compartirían “el economicismo en la teoría del poder”).³⁰ Es una *relación* desigual que se ejerce: circula, funciona en cadena, reticular y transversalmente; 4) El análisis debe seguir sus mismas vías de constitución: “*de abajo hacia arriba*”, y el poder global no es sino el efecto terminal de todos los enfrentamientos minúsculos continuamente mantenidos; 5) En torno de esos poderes no se forman ideologías, sino “*saberes*” (la noción de ideología para Foucault alberga varios inconvenientes; entre otros, remite a un sujeto e instala la escisión ciencia-verdad/ideología-falsedad). “El poder produce saber”; 6) Las relaciones de poder no son exteriores a los procesos económicos, a las relaciones de conocimiento, etc., sino *inmanentes* a ellas; no son una “superestructura”, sino una materialidad directamente productora; 7) Las relaciones de poder son a la vez *intencionales y no subjetivas*; 8) Por eso no hay que dirigir el análisis hacia el edificio jurídico, ni hacia los llamados aparatos de Estado y las ideologías que conllevan, sino hacia los operadores materiales de la dominación y las formas *locales* de sometimiento; 9) Donde hay poder hay resistencia.

²⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, I. Ia voluntad de saber, México, Siglo XXI, pp. 100 y 104.

²⁸ *Microfísica del poder*, op. cit., p. 179.

²⁹ Puede verse *Vigilar y castigar*, op. cit., “Prisión”, “Lo carcelario”, y de *Historia de la sexualidad*, I, op. cit., “IV, 2. Método”.

³⁰ *Microfísica del poder*, op. cit., p. 134.

Un contrapoder disperso

Retengamos las dos últimas proposiciones —negación de la totalidad y afirmación de la resistencia— y veamos qué efectos políticos producen. Negación de la totalidad: “El ‘conjunto de la sociedad’ —se lee en la *Microfísica*— es aquello que no hay que tener en cuenta a no ser como objetivo a destruir. Después, es necesario confiar en que no existirá nada que se parezca al conjunto de la sociedad”. En el mismo diálogo, Deleuze lo expresará contundentemente: “Es el poder el que por naturaleza opera totalizaciones”, y “una determinada totalización pertenece más bien al poder y a la reacción”. En suma, la totalidad es el totalitarismo.

Por consiguiente, el tipo de resistencia que se propugne será un *contrapoder* que respete —invirtiéndolas— las características adjudicadas a la dominación. Frente a un poder definido por la dispersión, “pienso que las acciones puntuales y locales pueden llegar bastante lejos”.³¹ Y si “toda renovación en términos de totalidad ha tenido, en la práctica, un efecto de freno”,³² la genealogía deberá transformarse en la entrada en juego de los saberes locales, discontinuos, no legitimados. Por estos bordes, el pensamiento de Foucault se conecta con la práctica de aquello que gusta denominar “de la plebe”. Incluso, “la sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad”.³³

De ahí igualmente la afirmación de la transversalidad del *contrapoder*, de las conexiones laterales entre los organismos de masas, como una de las instancias capaces de eludir “los stalinismos” del centralismo antidemocrático. “Todo un sistema de redes de base popular”, dice Deleuze en el texto que comentamos. Y sin embargo, ¿ello no implica reintroducir por otras vías la totalidad expulsada y estigmatizada como productora de autoritarismo? Porque por más que el poder global sea un efecto terminal de los poderes locales dispersos en el cuerpo social, ¿no sigue siendo cierto que es el Estado el que finalmente totaliza esos poderes descentrados que surgen de la “base”? En consecuencia, un *contrapoder* calcado sobre la *producción* del poder imperante, pero *no* sobre su *sistematización final*, ¿no amenaza con desarticular hasta el punto de tornar ino-

³¹ *Id.*, p. 39.

³² *Id.*, p. 128.

³³ *Id.*, p. 43.

perante toda práctica de las clases subalternas? Dicho brevemente: ¿no existen otras alternativas entre el centralismo burocrático pero eficaz y la dispersión antiautoritaria más insuficiente para gestar una “voluntad colectiva”? Las serias debilidades del pensamiento de Foucault en este último sentido quedan nítidamente evidenciadas en su discusión con los maoístas, igualmente incluida en la *Microfísica*. La posición defensiva, los vicios teoricitas, desnudan sus dificultades para articular una respuesta positiva al respecto.

De todos modos, resulta innegable que, en la persistente *tematización* de la dupla poder-saber, Foucault ha revelado una ductilidad y un desprejuicio teóricos considerables. Es esta movilidad la que ha solido desorientar a quienes continuaban atacándolo dentro del espacio estructuralista, cuando el filósofo francés ya se había desplazado hacia nuevos territorios. Por todo esto, sólo quienes tienen “lagunas de vocabulario” —decía Foucault hace diez años— pueden seguir adscribiendo su filosofía dentro de las riberas imprecisas del “estructuralismo”. Queda por decir que esas lagunas se fundaban en no pocas de sus propias ambigüedades, especialmente notables en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, donde parecía buscarse una estructura oculta y dadora de sentido al discurso médico, gramatical, económico y biológico. No obstante, los despliegues teóricos posteriores a 1970 —para los que la *Microfísica* brinda un mirador funcional— ya no permitirían abrigar dudas. Bastaría recordar las polémicas de los años 60 sobre el concepto de “acontecimiento” para poder conceder al menos verosimilitud a la siguiente afirmación contenida en la *Microfísica*: “No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo”.

Pensar la diferencia

El objetivo de este artículo —se habrá comprendido— no reside fundamentalmente en organizar una valoración crítica, sino en describir cierto despliegue del propio discurso de Foucault anclado en torno de la *Microfísica del poder*. De todas maneras, esto no implica una imposible “neutralidad valorativa” ante los mismos. Por eso para terminar quisiéramos explicitar brevemente algunas apreciaciones de ese tenor, que sólo quedarán como indicaciones de un posible camino por recorrer.

En principio, quien haya tenido la paciencia —o la ironía— de avanzar en la lectura hasta este punto podrá plantear una pregunta legítima: ¿por qué Foucault? Sin duda, no para respetar ese

ritual europeizado según el cual todo profesor de filosofía que se precie debe de estar más o menos *à la page* con las modas intelectuales que cíclicamente se derramen sobre nuestro colonialismo cultural. Sí porque —redefiniendo una territorialidad latinoamericana— pensamos que la producción foucaultiana contiene *estímulos* para reflexionar nuestra propia realidad. No es que se trate —como pretende la fagotización parasitaria de cierto marxismo— de preguntarse si Foucault es “recuperable” (palabra normalizadora, si las hay.) Sino simplemente de responder si nos sirve —¿“una teoría es una caja de herramientas”?— como incitación para dicha reflexión.

Creemos que sí, por lo menos parcialmente. Porque pese a sus ambigüedades, pese a sus aporías, pese a su carencia en varios aspectos de originalidad —suponiendo que la originalidad fuera siempre un valor positivo—, el pensamiento de Foucault aparece, si no como el demiurgo de nuevas soluciones, al menos como *uno de los portadores* de ciertos problemas, como la posibilidad de tornar *decibles* algunas cuestiones que pueden estar tocando —no por mera moda del subdesarrollo filosófico— algunas de nuestras preocupaciones autóctonas.

Cuestión del poder y, en definitiva, de la ideología: ¿no han constituido éstos dos problemas recurrentes y hasta verdaderos “puntos ciegos” del propio discurso marxista también en América Latina? Queremos proponer que a modo de ilustración se piense someramente en un objeto privilegiado del discurso de la izquierda: Latinoamérica, una misma esencia indivisible. Se verá entonces que existe un *modelo especular-esencialista* con el que se ha constituido, masivamente diríamos, este objeto unitario. Unidad hacia el pasado, al que sólo una irrupción *exterior* y violenta habría despedazado o, mejor, balcanizado. Pero también hacia el futuro: calladamente a veces, locuazmente otras, esta unidad apuntaría inexorablemente —en el marco de un capitalismo que ha tocado los límites de su propio desarrollo— hacia *el* socialismo. Totalizado y unificado desde el pasado o desde el futuro, el objeto Latinoamérica permitiría tipologías generales, historias abstractas que develarían la monotonía de las mismas estructuras desplegándose apenas en espacios diferentes pero extrínsecos a su más oculta y auténtica significación. Quienes no supieron o no sepan ver esta unidad alucinada merecen además —juicio de valor implícito o manifiesto— cierta condena histórico-política por su ceguera. Puesto que habría que estar ciego: ¿no está acaso el objeto allí, escondido entre los pliegues de ciertas

esencias prehispánicas o nacionales, o tal vez llamándonos acuciantemente desde un futuro cierto?

La historia de las ideas —siempre subsidiaria, en tanto especular— repetiría monótonamente la reiteración de lo Mismo. Monotonía de la unidad indiferenciada: armados con este vademécum podemos desembocar en cualquier país latinoamericano —o publicar numerosos libros con escasa información histórica “accidental” —y, puesto que el ser nación es también un epifenómeno, encontrar las mismas esencias ideológicas recubiertas por el mismo significado ejemplar. Casilleros donde un idéntico discurso sin sujeto describiría las mismas inflexiones: donde en la Argentina se declina “José Ingenieros”, en México habría que pronunciar simplemente “Justo Sierra”. Lo demás, un mero problema de traducción: sólo algunos significantes excedentes pero que remitirían a los mismos significados sustanciales. América Latina: un mismo objeto, un mismo discurso. ¿Por qué no entonces una misma estrategia política? Ya que incluso, obviamente, habría un mismo marxismo: ¿acaso Mariátegui y Ponce, por caso, no repiten el mismo texto esencial sólo que “aplicado” a condiciones nacional-accidentales un tanto diferentes?

Ante ello, Foucault propone otra reflexión, que oscila a nuestro entender desde un “modelo Saussure” (kantiano) hacia un “paradigma musical dramático” (nietzscheano). Pero más allá de este desplazamiento, lo cierto es que en sus proposiciones, tanto respecto del poder como del discurso, el antisustancialismo amenaza con desembocar en una irrupción absolutamente irracional del acontecimiento.³⁴ Y, a diferencia de Deleuze, sí creemos que se pierde algo “cuando se abandonan las razones”. Por eso consideramos que sería descaminado plantear como única alternativa la dicotomía entre aquel esencialismo determinista y este “positivismo dichoso” que nos condenaría a la mera *descripción* de un pasado asombroso e irrepetible.

¿Miseria de la teoría, que nos condena a reprimir —platónicamente— toda diferencia en aras de la validez universal del concepto? Y si no, ¿cómo eludir el estupor de aquel personaje de Stendhal, que no “creía” en la batalla de Waterloo, pese a haber participado de ella, porque no podía ligar su experiencia concreta

³⁴ “Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (*Microfísica del poder*, op. cit., p. 20).

(la sangre, las corridas de los caballos, los ayes de los heridos) con ese mismo objeto reconstruido en la abstracción de la teoría?

Pero, para empezar, tal vez ciertas líneas teóricas de Foucault puedan servirnos como “provocación” para dudar de aquellos primeros supuestos unitarios, continuistas y esencialistas cuyos efectos cuestionamos. Podría ayudarnos, por ejemplo, a captar las especificidades, a trazar el perfil de la dispersión. Porque habría llegado el tiempo en que pensar sobre Latinoamérica implicaría también una reflexión acerca de *la diferencia*. No para permanecer para siempre prisioneros de ella, sino para tratar de reinstalar una unidad más profunda sobre un nuevo espacio teórico. Es lo que *de hecho* se trata de hacer —con imperfecciones y tanteos inevitables pero dentro de una orientación general que compartimos— cuando se abandona el campo de la tipología abstracta y del nominalismo descriptivista para *pensar* sus determinaciones sobre un nuevo terreno.

Visión de un objeto diferenciado, ¿no se revelaría entonces igualmente heterogéneo el “sujeto” teórico? Se levantaría allí la pregunta temida: ¿qué marxismo? Dado que en este aspecto al que nos conduce Foucault —poder, ideología—, no se trata sólo de un problema de polisemia, de ausencia accidental o del insuficiente desarrollo de *el* modelo “que Marx nos legó”, sino a veces también de paradigmas alternativos. ¿Y si —*en este terreno*— el marxismo se pareciera más a un “pueblo de modelos” —como quería Braudel— que a una arquitectónica conceptual cristalizada?

Pero aunque todo esto pudiera pensarse sin pasar por Foucault —y nadie ha dicho que se trate de un paso *obligado*—, su pensamiento y su recepción deberían al menos tener el valor de un síntoma: ¿por qué ha sido menester este pensamiento nuevamente marginal al marxismo el encargado de *portar* ciertos temas? ¿Por qué el marxismo ha tardado tanto tiempo en tematizarlos? Foucault tiene lista una respuesta inquietante para este asombro. Cuando trataba estos temas antes de 1968, entre sus colegas marxistas y comunistas sólo recogía la indiferencia por respuesta. Supone, a partir de ello, que sospechaban y temían, tras el tema del encierro, desembocar en la evidencia del *Gulag*. Sea de esto lo que fuere, ¿no habría que medir también el futuro del socialismo y del marxismo por la capacidad de decir en su propio discurso —y superar en su práctica— sus propias barbaries? También en este terreno, Foucault puede constituir una compañía estimulante.

SOBRE LA ALIENACION DE LA REVOLUCION *

Adam Schaff

Que la inminencia de una situación revolucionaria —o, al menos, su proximidad creciente—, aumenta tanto el interés por la teoría de la revolución como la importancia práctica de ésta es cosa, sin duda, sabida. Se trata, en efecto, de algo evidente, tanto si lo que guía la consideración del problema es el simple sentido común, como si lo hace la experiencia histórica. Y, sin embargo, semejante constatación no deja de tener que ser asumida como una tesis de importancia heurística, en la medida, al menos, en que en toda época en la que la praxis histórica remite a una dinámica acelerada del proceso revolucionario, la necesidad y la justificación de los correspondientes intereses teóricos pasan necesariamente a un primer plano.

Pues bien: una dinámica de este tipo es —precisamente— lo que caracteriza el periodo en que nos encontramos. Por un lado, incluso al más lego va imponiéndose la evidencia de la disolución de las estructuras socio-políticas tradicionales en no pocos países, tanto de los altamente industrializados como de aquellos para los que

* En relación con el artículo de Manuel Sacristán "A propósito del eurocomunismo", publicado en el número 6 de *Materiales* (nov.-dic. de 1977).

se recurre al calificativo de “en vías de desarrollo”. Por otro, y a su vez, la búsqueda de nuevas estructuras se intensifica. Se trata, por supuesto, de fenómenos orgánicamente vinculados, de una especie de Cástor y Pólux de la dinámica social profunda: la búsqueda de nuevas estructuras sociopolíticas y su traducción tentativa a realidad constituyen siempre un *pendam* a la disolución y decadencia de las estructuras tradicionales. Y ese es el momento en que toma cuerpo la revolución social, como *factum* social objetivo. Y, con ella, su teoría, en cuanto reflejo del movimiento real en la consciencia de los hombres.

Cierto es, desde luego, que estas transformaciones —que llevan al relevo de unas estructuras sociopolíticas por otras— no tienen por qué ostentar siempre un carácter revolucionario. Puede tratarse, en efecto, de transformaciones cuantitativas llamadas a reconstruir las estructuras e instituciones sociales existentes mediante las correspondientes reformas y al hilo de su propia evolución. Cuando las transformaciones son profundas, básicas, *radicales*, hay, sin embargo, que hablar de “revolución”. Sobre todo cuando lo que está en juego no es una institución aislada, ni tal o cual detalle de la estructura de la vida social, sino cambios que afectan a la vida social global, a su estructura como tal.

Llegados a este punto acaso se imponga, sin embargo, una breve digresión semántica con vistas a evitar malentendidos y allegar la necesaria precisión a las reflexiones posteriores. Entendemos aquí la palabra “revolución” como opuesta a “evolución” en el sentido de que en el caso de una revolución lo que sobrevienen son transformaciones cualitativas y no meramente cuantitativas y, con ello, la ruptura de la línea continua de las transformaciones frente a la salvaguarda de dicha continuidad. De cara a nuestras necesidades, esta definición, que ni aspira a la completitud ni a la precisión de los términos que en ella ocurren (p. ej. qué entender como “transformación cualitativa” en cuanto opuesta a “cuan-

titativa”) es suficientemente general y suficientemente exacta. Precisamente porque es general y vale para toda clase de fenómenos (los fenómenos sociales son una determinada subclase del *univers du discours* al que esta definición se refiere) puede darse respuesta a la posible objeción relativa a la imprecisión de sus elementos haciendo referencia a los ámbitos concretos a los que en cada caso esta definición remite, allí cabrá encontrar el comentario con cuya ayuda descifrar los términos en cuestión. En lo que a la expresión “revolución social” afecta, diremos que designa aquellas mutaciones respecto de las que puede hablarse de una transformación de la formación económica de la sociedad (en el sentido marxiano del término), frente a transformaciones que simplemente reformen instituciones aisladas *en el marco interno* de una y la misma formación. Lo que antes expresábamos mediante conceptos generales resulta ejemplificable a la luz de ilustraciones concretas, con el consiguiente análisis de la expresión en juego: reformas fiscales o del derecho sucesorio (incluso en los casos en que tales reformas equivalgan o den lugar a transformaciones de onda muy larga) no representan sino una reforma en el marco de la formación capitalista; la estatalización de los medios de producción y la asunción del poder político por la clase obrera deben asumirse (incluso en los casos de formulación posible de reservas en lo que a la coherencia en la realización de tales objetivos concierne) como una revolución. Una revolución que en lugar de una formación económica de la sociedad pone otra (en el lugar del capitalismo, el socialismo).

De modo parejo, “revolución política” es la designación de transformaciones que equivalen a una mutación del sistema político de una sociedad dada (p. ej. de monarquía a república, de un sistema parlamentario a otro totalitario, etc.), lo que queda muy lejos de la mera reforma de instituciones aisladas en el marco del sistema existente. Y ello basta y sobra para nuestras actuales necesidades: no hay, pues, peligro alguno de irrupción

de malentendidos por falta de precisión de los términos utilizados en nuestro discurso a propósito de “transformaciones revolucionarias”.

Actualmente vivimos —como ya quedó dicho— en una época de transformaciones de este tipo. Sin que ello quiera decir que lo que estén en juego sean siempre revoluciones socialistas. La descolonización y consiguiente emergencia del llamado Tercer Mundo pueden bien considerarse como la revolución política más profunda del siglo xx después de la rusa y de la china. Y, sin embargo, ¿cómo hablar, a propósito de tal fenómeno, de revolución socialista? En los países industrializados de la Europa Occidental vienen, por el contrario, anunciando su presencia, con fuerza cada vez mayor, procesos que llevan en sí el germen de una revolución socialista. Importan e interesan, entre otros factores, como síntoma de una nueva pleamar de la revolución socialista en Europa. Y ello por vez primera desde su reflujo en los años veinte. (La revolución china fue un fenómeno de importancia histórica mundial, qué duda cabe, pero tuvo lugar y fue posible en el marco de relaciones sociales específicas, de todo punto distintas a las europeas. En cuanto a las llamadas democracias populares de la Europa oriental y del sur, fueron fruto de la guerra mundial y de las relaciones resultantes entre las grandes potencias y en modo alguno, como es bien sabido, de una ascensión espontánea de la oleada revolucionaria en Europa: sólo la historia mostrará qué resultados ha dado esta “exportación de la revolución”).

Lo que actualmente ocurre en Italia, en Francia, en Portugal, en España, no sólo es sintomático del ascenso de la oleada revolucionaria en Europa, sino asimismo de las nuevas formas que este movimiento revolucionario asume. ¡Un cuadro fascinante para los activistas del movimiento obrero, para los políticos y también para los teóricos de las formas de manifestación de la revolución social! En cualquier caso, la correspondiente reflexión resulta de todo punto obligada para un marxista. Y tanto

en lo que afecta a la importancia práctica de la cuestión como en lo relativo a su relevancia teórica.

Sobre la teoría de la revolución y de la contrarrevolución

El marxista se encuentra en este caso en mejor posición que los representantes de otras corrientes sociopolíticas: cuenta; en efecto, con la experiencia práctica de las revoluciones socialistas realizadas —tanto las que lograron implantarse como las que fracasaron— y de sus consecuencias; cuenta, además, con la rica herencia teórica que le legaron los clásicos de la teoría.

Lo que todo marxista tiene hoy, en primer lugar, que plantearse es el problema de la *forma* de la revolución, en el sentido del paso de una formación económica de la sociedad, el capitalismo, a otra: el socialismo. Que el socialismo es lo que está en juego en la perspectiva histórica, es cosa que ningún marxista querrá ni podrá discutir. Y ello independientemente de que su adhesión concreta lo sea a un programa de un Partido Comunista o de otro Socialista (de un Partido Socialista que aún sea fiel, en su ideología, al marxismo, y que no haya renunciado, en su programa, al socialismo, por supuesto; esto es, de un Partido Socialista que no haya hecho conscientemente suyas posiciones liberales burguesas y que de socialista no tenga ya otra cosa que el nombre). *Cómo* alcanzar este objetivo y *cómo* llevar a cabo esa transición con que, en lo substancial, se identifica una revolución es, hoy, el punto capital. Aunque otra vez se nos impone aquí la necesidad de proceder a un breve análisis semántico, con el objeto de evitar cualesquiera posibles malentendidos conceptuales.

Las palabras “revolución” y “revolucionario” suelen presentarse, por lo general, con dos significados distintos, aunque relacionados entre sí. Por una parte, con el arriba explicado: como denominación de transformaciones cualitativas en cuanto opuestas a las meramente cuantitativas, transformaciones, por tanto, que a diferencia de

las que simplemente la salvaguardan, vienen a romper la continuidad del fenómeno en cuestión. Pero la palabra "revolución" no se presenta sólo como antípoda del término "evolución", sino que lo hace asimismo en el marco de otra contradictoriedad. De una contradictoriedad que afecta a la *forma* de esta transición hacia una cualidad nueva. Esta transición puede ser, bien violenta, esto es, realizada con la ayuda de la fuerza física, basada en la superioridad física, bien pacífica, esto es, realizada por recurso a medios distintos a los de dicha violencia. Esta diferencia se da en el marco de la subclase de fenómenos sociales pertenecientes a ese *univers du discours* global al que las designaciones "revolución" y "evolución" vienen referidas. Y en dicho marco remiten a problemas como: si la transformación de la formación económica de la sociedad de que se trate tiene lugar en virtud de un triunfo armado, subsiguiente, por tanto, a luchas de este tipo, o bien si lo hace por vía pacífica, esto es, en virtud de la decisión de instituciones capacitadas para ello (p. ej., acuerdo parlamentario, resolución de la Asamblea Legislativa, etc.). De venir la palabra "revolución" referida tanto a la transformación cualitativa de que hablábamos antes como a la forma específica de su realización, esto es, a una revolución llevada a cabo mediante la fuerza física, surge una situación favorable a una mixtificación conceptual y, en consecuencia, posibilitadora de una identificación entre la revolución en el ámbito de las relaciones sociales y la llevada a cabo mediante la prepotencia física. Con otras palabras: de ser asumido así, el concepto de "revolución social", el término "revolución pacífica" vendría *ex definitione* a entrañar una *contradictio in adiccto* de todo punto específica. Sólo que de hecho, ante lo que estaríamos es, simplemente, ante una mixtificación nacida de la confusión entre dos significados distintos de un término, "revolución", no precisamente unívoco. Con el consiguiente abandono de un importante elemento de la tradición marxista, que contempla varias formas

de realización de la revolución socialista, entre ellas también, claro es, la *revolución pacífica*.

Marx y Engels jamás identificaron la revolución social exclusivamente con su forma violenta, con su realización basada en la superioridad física. Para toda una serie de países —entre ellos Inglaterra, los EE. UU., Holanda—, Marx contempló la posibilidad de una transición pacífica al socialismo. Engels, por su parte, puso hacia el final de su vida grandes esperanzas en el triunfo electoral de la Social-Democracia alemana. En cuanto a Lenin, en su análisis del imperialismo como estadio evolutivo superior del capitalismo vino, ciertamente, a afirmar que las condiciones para la evolución pacífica al socialismo en los países previstos por Marx habían desaparecido ya. Y aún así, todavía contaba durante la Primera Guerra Mundial con la posibilidad de “compra” pacífica del poder político a la burguesía en los pequeños países próximos a países socialistas. E igualmente insistió durante algunos meses de 1917 en la necesidad de arbitrar vías de evolución pacífica al socialismo en la propia Rusia, llamando la atención sobre el “menor coste social” de esta solución. Esta tesis de la posibilidad de la transición pacífica al socialismo en la perspectiva marxista podría ser, sin duda, desarrollada y explicitada en un trabajo, altamente erudito. Pero nada de todo ello resulta aquí necesario, ya que los hechos son lo suficientemente conocidos como para que nadie pueda negarlos. Tanto más extraño resulta, por tanto, que puedan encontrarse hoy defensores de la “ortodoxia” que a la vista de la evolución de los procesos revolucionarios en Occidente proclaman tesis de todo punto distintas, contrarias al marxismo, acerca de la transición al socialismo en *todos* los países por la vía de una supuestamente inevitable revolución violenta, armada. Se trata de un aserto teóricamente falso; en cualquier caso, no coincide con la teoría marxista de la revolución. Por otra parte, todos los argumentos parecen indicar que actualmente asistimos a la cristali-

zación de la posibilidad *real* de una transición *pacífica* al socialismo y de la victoria de un nuevo y original modelo de sociedad socialista por esta vía en una serie de países europeo-occidentales.

Contra esta tesis alegan sus opositores dos argumentos: en primer lugar, que en lo que a la teoría de la revolución concierne, la adscripción al modelo de la revolución soviética en cuanto modelo acreditado por la historia y, en consecuencia, universalmente válido, resulta obligada para todo marxista; en segundo, que dado lo inevitable de la intervención de la contrarrevolución interna y externa, cualesquiera posibles intentos de evolución pacífica al socialismo, vienen condenados de antemano al fracaso.

El primer argumento descansa sobre un fundamento teórico extremadamente débil. Pero no por ello menos nocivo y peligroso, ya que en el movimiento obrero internacional aún existen sectores nutridos e influyentes que en su sectarismo y dogmatismo recurren a él para justificar su adjudicación, a quienes piensan de otro modo, del *slogan* de "revisionistas". Tal pseudo-argumento contradice las correspondientes tesis del marxismo y en ello cabe, básicamente, cifrar su carencia de fundamentación teórica. Tampoco resulta defendible la tesis de la absoluta validez y vinculatoriedad de *un* modelo de revolución socialista, por grandes que sean tanto su valor histórico como sus méritos, dado que el marxismo deja bien claro, a este respecto, que se trata de situaciones asumibles como, función de las condiciones históricas concretas y, en consecuencia, alterables. Las experiencias de las revoluciones anteriores, incluso las de la mayor y más ilustre desde el punto de vista de sus consecuencias históricas, en modo alguno pueden ser contempladas como absolutamente vinculantes, en la medida en que las condiciones en las que ocurren las nuevas revoluciones se diferencian radicalmente de las de aquéllas. La Revolución de Octubre fue una revolución socialista adecuada a las condiciones y circunstancias socio-

políticas de la Rusia zarista de 1917. Y, además, a una combinación muy particular de las mismas, porque, como es bien sabido, Lenin no excluyó otro modelo posible de revolución socialista rusa: el de una evolución pacífica hacia el socialismo sobre la base de un pluralismo político, al menos entre la izquierda. De ahí que a la vista de esta extraña serie de declaraciones “ortodoxas” a que asistimos hoy llamando, por un lado, a copiar fielmente el modelo de la Revolución de Octubre en *todas* las condiciones y circunstancias, y proclamando, por otro, con la consiguiente repetición de las tesis marxistas clásicas, que no es posible aceptar un único modelo de revolución, un modelo capaz de funcionar independientemente de las condiciones en que se enmarcan y discurren los procesos sociales, se imponga la reflexión de que también en la “gran” política toma a veces la palabra la “pequeña”. En cualquier caso, de lo que caben pocas dudas es de que en lo que afecta a aquellos movimientos revolucionarios que en una situación adecuada se plantean como lema la revolución *pacífica*, el fantasma del “revisionismo” puede ser consoladoramente remitido al libro de cuentos. En cuanto a los principios, semejante objeción carece de todo posible fundamento. Queda en pie, no obstante, el problema de la valoración de las condiciones concretas.

Que es, precisamente, el que asumen de manera central quienes razonan contra la tesis de la posibilidad de una revolución pacífica con base en el segundo argumento. Como es bien sabido, ninguna clase dominante renuncia voluntariamente —dicen— a su poder; de ahí que todo intento de evolución pacífica hacia el socialismo haya de chocar inevitablemente con la resistencia de las clases poseedoras, que tan pronto como se ven realmente amenazadas responden con la contrarrevolución interior y exterior. Lo que, lógicamente, ha de obligar a los partidarios de la revolución a recurrir a la lucha armada para la defensa de la misma. De una u otra manera, la revolución socialista habrá de asumir, pues —razo-

nan los enemigos de la tesis de la posibilidad de la revolución pacífica—, la forma de una revolución armada.

Consideremos con mayor detalle la tesis de la contrarrevolución. Constituye un *pendant* específico a la teoría de la revolución. Forma, en cierto modo, parte de ella. Ahora bien, así como la teoría de la revolución se ha beneficiado de una gran atención, tanto en la literatura marxista como en la no marxista, la contrarrevolución como tal ha sido poco asumida como objeto de análisis por los investigadores del problema. En ello ha jugado, sin duda, un papel el factor emocional: la repulsa de la actividad contrarrevolucionaria, el desprecio a la misma. Pero también cierta simplificación del problema. Simplificación que ha ido por la vía de la identificación de la contrarrevolución con un *putsch* llevado a cabo, de ordinario, por elementos reaccionarios del ejército, o mediante la intervención armada de fuerzas extranjeras reaccionarias. Las cosas son, sin embargo, mucho más complicadas y reclaman un análisis más profundo, sobre todo en épocas de pleamar revolucionaria: con la perspectiva de la revolución en esta u otra forma aumenta también el peligro de la contrarrevolución en sus diferentes formas. Los movimientos sociales que llevan sobre sí la responsabilidad de la dirección de los procesos revolucionarios deberían tener también la más plena consciencia tanto de la amenaza de procesos contrarrevolucionarios como de su carácter en la situación concreta.

Se impone, ante todo, tomar posición sobre los argumentos que invocan la tesis de la inevitable activación de las fuerzas contrarrevolucionarias a la vista de las transformaciones socialistas de la estructura social y que, en consecuencia, niegan la posibilidad de una revolución socialista pacífica, esto es, de una revolución llevada a cabo sin recurso a la violencia física sobre la clase dominante.

Dicen: ninguna clase dominante renuncia jamás voluntariamente a su poder. ¿Es esta una tesis cierta? ¿Se

apoya sobre la experiencia histórica? ¡Sí! Y, sin embargo, los clásicos del marxismo, que defendían esta misma tesis, reconocieron la posibilidad de la revolución pacífica. ¿Dónde radica el error lógico? Sin duda en un malentendido conceptual, retrotraible a una interpretación diferente del término polisémico “voluntariamente”. Por supuesto que hasta el momento ninguna clase dominante ha renunciado a su poder por su propia y no coaccionada voluntad. O lo que es igual, “voluntariamente” en este sentido. Ahora bien, quienes de esta verdad infieren que toda clase dominante ofrece resistencia armada en la defensa de su poder, confieren al término “voluntariamente” otro sentido, un sentido radicalizado. Porque una cosa es constatar que ninguna clase dominante renuncia a su poder por sí misma, sin verse obligada a ello, y otra muy distinta afirmar que toda clase dominante defensora de su *status* y sus propiedades recurriría a la resistencia armada, esto es, a la contrarrevolución por la fuerza. ¿Y si la situación es tal que la clase dominante no dispone de esta fuerza? ¿Si la nueva correlación de fuerzas y la descomposición interna del país por la imposibilidad de funcionamiento social en el marco de relaciones superadas de producción y de la correspondiente sobreestructura política han llegado a un grado tal que falta la fuerza social capaz de defender el viejo sistema? ¿Si la degradación del orden público ha avanzado tanto que amenaza un caos económico, político y social y, en consecuencia, la necesidad de un cambio es sentida de modo general y encuentra su expresión en unas elecciones generales que por la vía parlamentaria pasan el poder a la clase obrera?

Por supuesto que tampoco en una situación así cabría contar con la renuncia voluntaria a su poder, esto es, libremente decidida y sin ejercicio de resistencia alguna por parte de la clase dominante. Afirmar; sin embargo, que esta clase desencadenaría inevitablemente una contrarrevolución armada, faltándole para ello las fuerzas y estando condenado semejante acto de des-

peración, al que eventualmente podrían decidirse los grupos extremistas de la derecha, a terminar con una catástrofe para los iniciadores de la aventura contrarrevolucionaria, resulta, cuanto menos, exagerado.

De una oportunidad así cabe hablar hoy, en cualquier caso, a propósito de toda una serie de países de la Europa Occidental. No son pocos los fenómenos indicadores de que la especulación acerca de una actitud decididamente contrarrevolucionaria, en dichos países, por parte de sus ejércitos, podría muy bien revelarse como falsa. De ahí —precisamente— que los programas de los Partidos Comunistas europeo-occidentales hablen, y con razón, de *transición pacífica* al socialismo.

En una situación como esta —dicen los enemigos de la tesis de la posibilidad de la transición pacífica al socialismo— resulta, sin embargo, inevitable una intervención contrarrevolucionaria desde el exterior: la burguesía internacional no permitirá sin lucha una victoria del socialismo en los países europeo-occidentales y, en caso necesario, recurrirá a la violencia armada. Por supuesto que tal cosa es posible. Y por supuesto que semejante aventura no deja de tener sus partidarios en los sectores de la derecha más extrema de la burguesía internacional. Pero la casi-seguridad de la inevitabilidad de una intervención de este tipo resulta, cuanto menos, singular. ¿Y si por mucho empeño que se pusiera no resultara tal aventura factible? ¿Si el fantasma de una guerra mundial actuara con tal fuerza disuasoria que en los países de los potenciales intervencionistas la opinión pública no permitiera semejante aventura? A lo que se replica que muy otra cosa ocurrió en Chile. Falso: en Chile el panorama era muy distinto. En primer lugar, Chile no está en Europa, sino en el sub-continente americano; en segundo, que en Chile la contrarrevolución no fue obra de fuerzas extranjeras de intervención —cosa que ni en Chile podían permitirse—, sino del propio ejército. Un ejército apoyado, desde luego, por centros de disposición extranjeros, pero favorecido asimismo

por los errores de la política de las izquierdas. Porque esta política acabó poniéndose enfrente a los aliados iniciales y potenciales y, con ello, hizo posible la formación de una fuerza social que apoyó la contrarrevolución del ejército. En Europa la situación es muy distinta y cabe esperar que la izquierda no cometa errores tan sectarios.

Los argumentos de los "ortodoxos" no resisten la crítica: ante los países europeo-occidentales se abren hoy nuevas perspectivas para la realización de la idea de la transición pacífica al socialismo, una vez dadas las correspondientes condiciones políticas, tanto internas como externas. El argumento de una posible contrarrevolución es llevado así a su justa medida: por supuesto que hay y habrá un peligro de este tipo en tanto existan fuerzas sociales enemigas del socialismo. Y por supuesto que la política de los partidos obreros no puede perder de vista este peligro. Pero la contrarrevolución no es una necesidad absoluta y su peligro no puede ni debe ser asumido como un obstáculo insuperable a la realización de la revolución pacífica. En cualquier caso, esta es la forma de revolución a la que —dándose las condiciones concretas— habría que aspirar, dado que representa una transición mucho menos costosa a la sociedad de nuevo tipo, una transición capaz de ahorrar grandes pérdidas.

En lo que al problema de la contrarrevolución concierne, sin embargo, lo que han de ocuparnos no son únicamente las cuestiones ya tratadas, sino asimismo la posible degeneración de la revolución: un proceso inevitable en determinadas circunstancias que, en cierto modo y sentido, asume la forma de una contrarrevolución *pacífica*. Se trata de un problema que exige una muy cuidadosa atención. Y, en cualquier caso, la eventualidad de ese peligro debe ser analizada precisamente ahora, que la situación internacional y las contradicciones internas crecientes en cierto número de países permiten contemplar con justificada esperanza la posibilidad de construcción de nuevas sociedades socialistas.

La alienación de la revolución

Partamos nuevamente de una reflexión de naturaleza semántica; ¿qué entendemos en este contexto como “socialismo”? En su interpretación marxista esta palabra posee cuanto menos dos significados, uno restringido y otro más amplio.

En un sentido estricto, “socialismo” significa tanto como “formación económica socialista de la sociedad”, esto es, ese conjunto de relaciones socialistas de producción que encuentra su expresión en el derecho socialista de propiedad de los medios de producción. Un derecho que legitima, en suma, una forma de producción social de los medios de producción literalmente contraria, por tanto, a la representada por la propiedad privada de los mismos (p. ej., propiedad estatal, propiedad de asociaciones de productores, etc.). Marx habla precisamente en este sentido de la formación *económica* de la sociedad en el clásico paso del *Prólogo* a su *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Cosa que se pierde, ciertamente, de vista cuando se confunde la expresión “formación económica de la sociedad”, que se refiere a la base económica de tal sociedad (este principio de clasificación de los órdenes sociales concuerda perfectamente con el materialismo histórico marxiano) con la expresión “formación económico-social”, que designa el sistema global de la sociedad socialista, esto es, su base y su superestructura (sobre todo su superestructura política.) Pero con ello entramos en otro significado, *ampliado*, del término “socialismo”.

La confusión de ambos conceptos hunde sus raíces en ese *quid pro quo resultante* —y no sólo en este caso— de una falsa traducción. Una traducción en base a la que se adscriben a Marx ideas que le eran extrañas. La literatura marxista convencional de muchos países habla, en efecto, de la teoría marxiana de la *formación económico-social*. Sólo que se trata de una teoría inexistente en Marx. La traducción de la expresión “formación econó-

mica de la sociedad" (*ökonomische Gesellschaftsformation*) por "formación económico-social", tal y como se hecho en los idiomas eslavos, evidencia no sólo un deficiente conocimiento del idioma alemán, sino también el deseo de "corregir" a Marx.

De acuerdo con el uso marxiano genuino de esta expresión puede hablarse de socialismo, en sentido estricto, a propósito de toda sociedad que haya acabado con la propiedad privada de los medios de producción (con la excepción del suelo) y con ello, con la clase de los capitalistas en cuanto propietarios de estos medios de producción. Los críticos de las sociedades socialistas existentes que en su rechazo de determinados fenómenos negativos de la sobreestructura de las mismas les niegan el atributo de "socialistas", carecen de toda razón. Porque a propósito de dichas sociedades hay que hablar de formación económica socialista y en *este* sentido son sociedades socialistas.

Pero un sistema social es —de acuerdo con el marxismo— un todo, que se compone de base y sobreestructura. ¿Cómo es; sin embargo, la sobreestructura adecuada, la sobreestructura idónea de la sociedad socialista?

Cuando decimos "sobreestructura adecuada" queremos decir "deseada" en el sentido de que promueve y anima la evolución de la sociedad socialista y, con ello, también la de su base económica. En este contexto hablamos, sobre todo, del *sistema político* socialista de la sociedad (o lo que es igual, de la formación *política* socialista de la sociedad). Pero la existencia de la "formación económica socialista de la sociedad" no implica el menor automatismo en la evolución de la sobreestructura y, mucho menos, su homogeneidad en todas las sociedades socialistas (lo que, en definitiva, excluye la posibilidad de un único "modelo" obligatorio). Quien no entienda esto, malentiende la tesis marxiana según la cual la revolución de la sobreestructura depende de la revolución, de la base. Una tesis que a la vez afirma, sin embargo, la relativa autonomía de las transformaciones de

la sobreestructura, su retraso respecto de las transformaciones de la base, su dependencia de otros factores sociales como la cultura, la tradición, etc.

En la medida en que Marx no habla únicamente de “formación económica de la sociedad” a propósito del socialismo, sino asimismo en relación con las formaciones anteriores —feudalismo, capitalismo, etc.—, parece justo afirmar que la consideración de nuestro problema a la luz de las experiencias del capitalismo, por ejemplo, puede procurar no pocas respuestas a nuestras reflexiones relativas al socialismo.

Se sabe, en efecto, que la formación económica capitalista de la sociedad se dio y sigue dándose en sociedades con *sistemas políticos* diferentes: en repúblicas y en monarquías, en democracias parlamentarias y en dictaduras totalitarias, en sistemas pluripartidistas y en sistemas de partido único (en las sociedades totalitarias), en países que permiten el pluralismo en el terreno de las ideas y en países, en cambio, que procedieron a abolirlo, etc., etc. Y, sin embargo, en todos y cada uno de estos casos tenemos que habérmolas con la formación económica capitalista de la sociedad, como nadie podrá negar razonablemente. Pues bien: ¿acaso no vale esto mismo para la formación económica socialista de la sociedad? Sobre todo si, por una parte, atendemos a las diferencias en las condiciones económicas e histórico-culturales, a los contrastes en lo que a la tradición y el carácter social —históricamente formado— de los hombres de estas sociedades afecta, etc., y, por otro, vemos claro que cuando en el marxismo hablamos de la base, cuya revolución determina la de la sobreestructura, no remitimos únicamente a las fuerzas productivas (materias primas e instrumentos de trabajo) y a las relaciones de producción, sino asimismo a los hombres con su *know-how* y con la ciencia, ciencia que según Marx (véanse, sobre todo, los *Grundrisse*) se convierte en una fuerza productiva de la sociedad. Con ello entramos en un mundo distinto, enormemente alejado del primitivo “eco-

nomicismo” de tantas interpretaciones del marxismo, desde luego, pero no menos alejado también de toda homogeneización y de todo recurso a modelos vinculantes en este dominio. Porque si algo queda claro es que la sobreestructura que se alza sobre la base de la formación económica socialista de la sociedad puede ser tanto el sistema político de la democracia como el de la dictadura, tanto un sistema pluri como unipartidista, etc. Ni siquiera puede ser excluido un sistema totalitario. Y, sin embargo, la formación económica sigue siendo socialista, al igual que la capitalista sigue siendo capitalista. A pesar, insistimos, de las diferencias en el sistema político de las formaciones dadas.

Si bien la fórmula marxiana “formación económica de la sociedad” resulta utilizable de modo unívoco y uniforme en el marco de una *determinada* formación económica (p. ej., la capitalista, la socialista, etc.), respecto de la sobreestructura no ocurre lo mismo. En lo que a la sobreestructura concierne no disponemos, en efecto, de una fórmula unitaria de este tipo, como bien podrá comprenderse a la luz de todo lo dicho anteriormente. *Cómo* sea esta sobreestructura —y, sobre todo, el sistema político— no es cosa que resulte, sin embargo, indiferente de cara a la sociedad. Lo que la sobreestructura de la nueva sociedad tendría que *formar* son, precisamente, “relaciones interpersonales socialistas”, dado que —a diferencia de las formaciones anteriores— semejantes relaciones ni existían ni podían existir en el viejo sistema antes de la victoria económica y política del socialismo. Pero esta fórmula general —“relaciones interpersonales socialistas”— puede ser llenada con contenidos diferentes, a tenor de las condiciones concretas en las que haya de ser realizado el socialismo. Se trata, pues, de una determinada idea, de un *programa* de conformación del hombre nuevo. Repito: no opera aquí automatismo alguno. Y la superación-abolición de la propiedad privada de los medios de producción es, sin duda, condición necesaria para la cumplida realización de di-

cho programa, pero en modo alguno puede ser asumida como su condición suficiente. Hay que contar, incluso, con que en determinadas circunstancias no resulte factible la traducción a realidad del programa en cuestión, de modo que pueda incluso darse el caso de que los resultados obtenidos estén en contradicción con aquéllos a los que se aspiraba, dibujándose así un movimiento regresivo aniquilador del programa de la revolución socialista.

Los partidos que se pronuncian por la revolución socialista son responsables no sólo de la realización del socialismo en el sentido restringido de la "formación económica", sino asimismo en el sentido amplio que incluye la sobreestructura de la sociedad. Se trata, a este respecto, fundamentalmente del *sistema político* llamado a constituirse en motor del programa de realización de relaciones interhumanas de carácter socialista; estas relaciones corresponden a las relaciones concretas en juego en cada caso, pero en modo alguno pueden entrar en contradicción con las normas de la libertad, de la evolución multilateral del individuo, etc. Es decir: con las normas que permiten al hombre alcanzar la felicidad en su correspondiente forma histórica. En la medida en que tampoco en lo relativo a la sobreestructura cabe recurrir al correspondiente automatismo, tendrá que inferirse que se precisarán ciertas condiciones posibilitadoras de su evolución en el sentido indicado.

La realización del socialismo como forma de sociedad superior no es, pues, cosa puramente dependiente de la voluntad, no puede reducirse —simplemente— a los píos deseos de los hombres. La esencia de la cosa debe cifrarse en la tesis marxista de que para la victoria del socialismo no solamente resulta de todo punto necesario que los hombres que llevan a cabo la revolución socialista *quieran* tal victoria, sino que *puedan* asimismo alcanzarla en las correspondientes condiciones concretas. La consciencia de que el triunfo de la revolución (en el sentido amplio de realización de relaciones interperso-

nales cualitativamente nuevas en la sociedad, no en el restringido de derrocamiento de la burguesía) no depende exclusivamente de la voluntad de quienes luchan por él, sino también de la existencia de los elementos necesarios para la configuración de una nueva sociedad, diferencia —entre otras cosas— la aproximación científica del marxismo a los problemas del socialismo de las ensañaciones de los socialistas utópicos y de los anarquistas. La conclusión a deducir de todo ello será, sin duda, en cuanto altamente sobria y racional, una ducha fría para la impetuosidad de determinados exaltados extremistas: el socialismo en modo alguno puede —ni debe— ser realizado *ad libitum*, sino sólo allí donde se dan las condiciones necesarias. Allí, en fin, donde las circunstancias económicas y sociales estén *maduras* para ello.

Sobre estas circunstancias y condiciones, Marx se manifestó de muchas formas. En la *Ideología Alemana* encontramos, por ejemplo, un paso que por su pregnancia y laconismo puede ser considerado como una aportación clásica al tema: “Esta ‘alienación’... sólo puede ser superada, como es lógico, en base a dos supuestos *prácticos*. Para que se convierta en un poder ‘insoportable’, esto es, un poder contra el que haya que alzarse, tiene que hacer de la masa de la humanidad una masa absolutamente ‘desposeída’ y, al mismo tiempo, en contradicción con un mundo presente de riqueza y cultura, cosas ambas que presuponen un gran aumento de la fuerza productiva, un alto grado evolutivo de la misma; por otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas... es un presupuesto práctico de todo punto necesario precisamente porque sin él sólo se generalizaría la *escasez*, de modo, pues, que con la *necesidad* tendría que dar comienzo de nuevo la lucha por lo necesario y otra vez comenzaría toda la mierda anterior... El comunismo sólo es empíricamente posible ‘de una vez’ y simultáneamente como obra de los pueblos dominantes...”¹

¹ MEW, Tomo 3, Berlín: 1958. pp. 34 y ss.

No se trata aquí de analizar esta reflexión de Marx, ni el postulado, en ella implícito, de la revolución mundial, postulado luego simplemente modificado —ya que en modo alguno cancelado— por la tesis leninista de que en las nuevas condiciones la revolución socialista no podía ser realizada contemporáneamente en el mundo entero, pudiendo, pues, *comenzar* en un solo país. Lo que de ella nos interesa es, sobre todo, la constatación de que para la construcción del socialismo resultan precisas tanto una evolución económica adecuada de la sociedad (para que lo que se “generalice” no sea la “escasez”) como una correspondiente evolución cultural de sus miembros. El socialismo sólo puede ser, en efecto, construido sobre la base de fuerzas productivas altamente desarrolladas, fuerzas cuyo dominio exigirá, pues, un alto grado de formación cultural en los hombres llamados a servirse de ellas, como Marx subraya una y otra vez en sus escritos. El mero voluntarismo no puede sustituir las etapas objetivas de la evolución social, como Marx dice también en el *Prólogo* al primer volumen de *El capital*.²

Estas afirmaciones de Marx suenan como advertencia frente a la introducción prematura del socialismo allí donde no se dan las condiciones objetivas para la construcción del nuevo orden social. También puede cifrarse en ellas una llamada al ejercicio de la paciencia revolucionaria incluso allí donde el poder está aparentemente en la calle. Porque aquello de lo que aquí se trata es de que un partido que dirige la lucha revolucionaria y, sobre todo, un partido proletario, no es únicamente responsable del día de hoy, no carga únicamente con la responsabilidad del derrocamiento del poder de las clases poseedoras, sino que también responde del día de mañana, de la conservación del poder bajo la presión de las fuerzas contrarrevolucionarias, como carga igual-

² MEW, vol. 23, p. 16: “Jamás puede una nación saltarse o apartar por decreto fases naturales de desarrollo”.

mente con la responsabilidad del futuro de ese día más lejano en el que el nuevo orden social habrá de ser conformado y duraderamente encauzado.

Puede, pues, presentarse una situación en la que el marxista deba, en un país en el que las condiciones objetivas no están maduras, abstenerse de la constitución de un sistema socialista, por mucho que el caos subsiguiente al derrumbamiento del viejo orden posibilite de momento la toma del poder por un partido marxista. Ejemplo clásico de ello es no sólo el representado por los nuevos países del Tercer Mundo, sino también el de los regímenes surgidos en los países menos desarrollados de Europa después de la dictadura: lo que aquí están en juego son precisamente esa preocupación y esa responsabilidad por el próximo futuro y por el futuro ulterior de la revolución socialista formalmente victoriosa.

En este contexto acostumbra a remitirse al peligro de la contrarrevolución armada en aquellos casos en los que el socialismo no dispone de la correspondiente base económica y social, dado que con el tiempo las dificultades acumuladas y el descontento crean lo que bien debe considerarse como un trampolín para las fuerzas contrarrevolucionarias. Este es, sin duda, un peligro que el cálculo político tiene que tomar en consideración. Por mi parte quiero, sin embargo, llamar la atención sobre otro fenómeno. Un fenómeno generalmente silenciado por la literatura al uso, aunque tanto las experiencias políticas como la teoría marxista hayan acumulado ya material más que suficiente para su tratamiento exhaustivo. Apunto al fenómeno de *la alienación de la revolución en la forma de sus degeneraciones y deformaciones*. Esas degeneraciones y deformaciones que pueden hacer peligrar (en no menor grado) la revolución socialista en aquellos casos en lo que ésta no se apoya sobre relaciones sociales maduras para el socialismo.

De cara a un análisis de este tipo la teoría marxista posee un arma perfecta, por mucho que hasta la fecha no haya sido sino muy insuficientemente utilizada por

los marxistas: la teoría de la alienación.

Ante todo se impone, sin embargo, disipar un malentendido que tiene, sin duda, que ver con el destino específico de la teoría marxista y su evolución: cuando hablamos de “teoría de la alienación” nos remitimos a algo de todo punto distinto a lo que como tal entiende la literatura existencialista, por mucho que ésta enlace —sobre todo en su versión francesa— con la tradición marxista. Esto tiene que ser particularmente subrayado, ya que el concepto de alienación, tal como actualmente se usa en la literatura científica, se ha formado en los últimos decenios bajo la prepotente influencia del existencialismo. La culpa de ello la tienen, sobre todo, los propios marxistas, que llevados de la compleja naturaleza de su doctrina han silenciado la teoría marxista de la alienación. Y no sólo eso, ya que en determinados casos han llegado incluso a negar su existencia. Pero esta teoría existe. Y es —además— uno de los pilares del marxismo. Su parte más importante es la teoría de la alienación política.

Como alienación en sentido objetivo la teoría marxista entiende aquella relación entre el hombre, productor de todos los bienes, y sus productos (materiales y espirituales) en la que estos últimos funcionan, en un mecanismo social dado, independientemente de la voluntad y de las intenciones de sus productores y hasta contrariamente a ellas, con lo que entran en contradicción con los planes de los hombres o llegan incluso a amenazar su existencia. Sobre el suelo de esta alienación objetiva, cuya expresión es la espontaneidad de la evolución social (en cuanto opuesta a la evolución planificada) surge la autoalienación de los hombres, entendida como un sentimiento de extrañeza y, en consecuencia, de indiferencia frente a los intereses sociales, como enemistad respecto de los otros hombres. O, lo que es igual, como sentimiento de frustración por el incumplimiento de unos determinados objetivos vitales; ese sentimiento, en fin, al que se une la sensación de extrañeza ante el propio “yo”, “yo”

que se enfrenta y opone al modelo de lo que el ser humano querría ser. La autoalienación es, pues, un resultado de la alienación objetiva dominante, esa —precisamente— sobre cuyo suelo vienen a dibujarse claramente su génesis en cuanto tal autoalienación. Queda claro también, por supuesto, que su superación únicamente resulta posible por la vía de la superación de las causas de la alienación objetiva.

Así concebida la alienación objetiva, queda igualmente claro que todos los productos del hombre pueden venirle subordinados: la mercancía en el mercado, la ideología, las instituciones políticas, como el estado, el partido o un producto de la actividad social de los hombres como puede ser la revolución. Cosa que ocurre cuando los hombres promueven una revolución (esto es, una transformación cualitativa de la estructura económica y política, con independencia de la forma en la que ésta sea llevada a cabo) con vistas a alcanzar un determinado objetivo de la evolución social, pero que dadas las condiciones sociales concretas en las que tal revolución ha de desarrollarse, pasa a seguir un curso que no coincide —o que, en algunos casos, incluso se opone— a los objetivos de quienes la iniciaron. Una revolución que se evade, en fin, del control de sus autores. A propósito de tales casos se habla en ocasiones de traición de la revolución. Más justamente (dada la mayor objetividad de los conceptos empleados), de deformación o de degeneración. A la luz de la teoría marxista sería más adecuado hablar, sin embargo, de alienación de la revolución.

No otra cosa es lo que Friedrich Engels tenía en la mente cuando en una carta —escasamente conocida por círculos amplios de lectores— a Vera Zassulitsch escribía las siguientes palabras escépticas sobre una revolución reciente (carta del 23.4.1885): “Quienes se gloriaban de haber *hecho* una revolución, se dieron cuenta al día siguiente de que no sabían lo que habían hecho; vieron, en fin, que la revolución realizada en modo alguno se parecía a la que ellos habían querido hacer”. Con el si-

guiente añadido, luego tachado: “Acaso sea esto lo que el futuro nos reserva también a nosotros”.

Es este un problema que cuando en un determinado momento se encuentren frente a la pregunta acerca del *cómo* de su revolución, tendrán que tener muy presente las fuerzas que hoy asumen la lucha revolucionaria. Porque existen transformaciones verdaderamente revolucionarias del sistema sociopolítico que ni siquiera precisan tener, en cuanto tales, un carácter directamente socialista, aunque pueda —y según la concepción marxista incluso deba— decirse de ellas que en una perspectiva amplia llevan al socialismo. Un periodo de transición (más breve o más largo) de este tipo hasta el momento de la realización de transformaciones socialistas en las que con medidas inmediatas de importancia revolucionaria respecto del sistema derrocado se incida profundamente en la vida de la sociedad, resulta sumamente importante. Y ello, en efecto, tanto para no enajenarse los aliados del proletariado en esta lucha (entre los que cuentan, claro es, ante todo los campesinos, pero también fuerzas sociales interesadas, por ejemplo, en la solución de un problema de minorías nacionales particularmente agravado) como para permitir la maduración de las condiciones materiales y de la consciencia de las masas con cuyo apoyo a las medidas revolucionarias resulta fundamental contar.

Nada de todo ello contradice, por lo demás, la exigencia de que la clase obrera y su partido sigan siendo el motor de la revolución, aunque la revolución carezca en esta etapa de carácter socialista, sobre todo, claro es, si otras clases sociales y sus partidos no están en condiciones de asumir ese papel. Lo que está en juego es, pues, una prolongación del *tempo* de la revolución que con el consiguiente aplazamiento de sus fases finales a un periodo ulterior no abona otro interés que el del éxito de la revolución misma.

No otra cosa hizo Lenin en 1905 con su oposición al programa de la revolución socialista como tarea inmediata en la Rusia zarista del momento y su caracteriza-

ción del objetivo inmediato de la lucha como revolucionario-democrático. La situación internacional —totalmente distinta— confiere hoy, por lo demás, una mayor seguridad a los movimientos revolucionarios. El mundo socialista y su poderío militar ofrecen, en efecto, y hasta cierto punto, protección contra el peligro de una intervención exterior o de la contrarrevolución armada. Protección con la que sólo cabe contar “hasta cierto punto” desde luego, ya lo hemos dicho, porque la obligación que a los países socialistas impone el principio de la solidaridad internacional no puede ser entendido hasta el límite de la asunción del riesgo de una guerra mundial y de la consiguiente destrucción general, ese riesgo que algunos extremistas irreflexivos quieren hacer correr, según parece, al mundo con su prédica del socialismo sin valoración adecuada de las fuerzas y posibilidades disponibles. En un cálculo de este tipo han de ser, naturalmente, incluidas las fuerzas de la contrarrevolución interior y exterior, pero también las fuerzas y perspectivas de una contrarrevolución pacífica en el sentido de la alienación de la revolución.

Remitirse simplemente a la situación global, como en ocasiones hacen los más diversos extremistas, es tan falso como toda absolutización de verdades parciales: la situación global abona hoy, sin duda —como ya hemos subrayado— las posibilidades de éxito de los movimientos revolucionarios, pero ello no introduce la menor variación en el hecho de la existencia de países para los que la revolución socialista aún no está madura, países en los que aún no se dan, en fin, las condiciones que ésta exige. Forzar la revolución en semejante situación sería un acto social irresponsable cuya cuenta presentaría, además, implacablemente la historia.

La historia presenta, en efecto, esta cuenta bajo la forma, sobre todo, de la alienación de la revolución, de la transformación de su carácter y contenido por la vía del vaciamiento de la misma por las masas. Unas masas no preparadas para la revolución y que, en consecuencia,

se sitúan negativamente frente a ella, por mucho que en virtud de tales o cuales motivos externos (por ejemplo, el apoyo y reforzamiento de la revolución por los países socialistas) no estén en condiciones de recurrir a la contrarrevolución armada. Precisamente a este proceso de “vaciamiento” pacífico de la revolución por las masas, al hecho del allegamiento a la misma de rasgos y de un carácter literalmente opuestos a los originalmente buscados —por mucho que de acuerdo con un mimetismo perfectamente comprensible a la luz de la situación creada se mantengan los emblemas externos y la fraseología revolucionaria— es a lo que llamo *la alienación de la revolución*.

Alienación que puede ser identificada, en un *determinado* dominio (dado que la base socialista de la sociedad permanece, lo que impone sus límites a la regresión en la sobreestructura) con la *contrarrevolución pacífica*. En lo sucesivo hablaremos, pues, de sus formas de manifestación recurriendo a modelos, por así decirlo; esto es, construiremos una determinada situación y aludiremos a los fenómenos sociales negativos que amenazan en su marco, fenómenos que en el contexto dado ostentan los rasgos de una cuasi-necesidad. Precisamente éstos son los que tienen particular valor e interés para nosotros de cara a las tendencias generales subyacentes a los mismos, tendencias de las que puede decirse que han sido confirmadas por la experiencia histórica. Como no relevantes consideraremos, en cambio, aquellas manifestaciones y fenómenos que hunden sus raíces en una combinación específica de condiciones y resultados y a los que precisamente por su carácter individualizado cabe asumir como casuales respecto de las legalidades generales. Cuanto aquí vendremos a razonar resulta, por lo demás, válido en primera línea para el futuro, tomando en consideración tanto las transformaciones, actualmente en curso del carácter socialista en algunas sociedades, como las previsibles en una perspectiva razonable.

En cualquier caso, más vale ver venir a tiempo tales

peligros y salirles al encuentro y prevenirlos, eliminando sus raíces sociales, que dejarse llevar por la ola de la ideología pseudorrevolucionaria de determinados extremistas y, a la vez que perder aliados, servir a la reacción en bandeja el argumento de una política equivocada. Con lo que, por regla general, lo único que se consigue es acabar al fin entonando cantos elegiacos sobre las ruinas de una revolución derrotada.

Lo que tenemos que decir, sin embargo, también apunta necesariamente al pasado, dado que en las experiencias de aquellos países en los que la revolución socialista ha conseguido imponerse es donde cabe precisamente cifrar las mejores enseñanzas. Por diversos motivos, sin embargo, aunque sobre todo por no diluir lo esencial en discusiones sobre la fiabilidad de los hechos, no hablaremos de fenómenos concretos en países concretos. Lo que no impedirá, desde luego, que tanto nuestro razonamiento como nuestras conclusiones descansen sobre el conocimiento de dichos fenómenos.

Nos ocuparemos, en un primer paso, de *la relación de la sociedad con el partido dominante y con el nuevo sistema*. Imaginémosnos, con tal objeto, una situación en la que pueda decirse que la formación económica socialista de la sociedad ha triunfado en una sociedad de nivel social y económico relativamente atrasado y rodeado, además de países capitalistas que representan una seria amenaza para ella. En este modelo nuestro la población no se siente solidaria del nuevo poder. Es más; se opone prácticamente a él, dado que éste no solamente no puede ofrecer a las amplias masas una mejora rápida de su nivel de vida, sino que —al menos en ciertos aspectos— se ve obligada a empeorarlo. Con otras palabras, tenemos que habérmolas con un constructo social que no satisface las condiciones impuestas por Marx a los líderes de la revolución socialista (crf. el paso arriba citado de la *Ideología Alemana*). ¿Cómo se desarrolla en tal situación, cómo *tiene* que desarrollarse en tal situación la relación entre partido dominante y sociedad?

El partido puede acometer con relativa facilidad las transformaciones de la formación económica si en virtud de la descomposición de la clase dominante y de su aparato (por ejemplo: una guerra perdida, la corrupción de la clase dominante y la insatisfacción general de la población por el caos en que vive el país, etc.) el poder “está en la calle, o si la presencia de tropas de un estado socialista paraliza la resistencia de la población. En este momento adquiere ya toda su actualidad el postulado antes dirigido a los partidos revolucionarios de reflexionar sobre la situación y no asumir la responsabilidad de la revolución que se realiza exclusivamente para el día presente, sino asimismo para el futuro en el que ésta habrá de mantenerse viva y aún de desarrollarse. Puede sustentarse el punto de vista de que en el curso de su realización, la revolución victoriosa se ganará el apoyo de la sociedad y educará un nuevo tipo de hombre socialista. Pero tal cosa sólo tiene sentido de poderse edificar la nueva sociedad con el apoyo de una gran parte, cuanto menos, de la población, teniéndose que ganar y que educar sólo a los grupos marginales. Y, entre ellos, básicamente a la minoría compuesta por los miembros de las viejas clases poseedoras y dominantes. Pero esta tesis es falsa ya en su *arranque* mismo de tener que ir aquella “educación” dirigida a la sociedad entera o, por lo menos, a su mayoría dominante, mayoría enfrentada —por motivos diferentes, desde luego— al nuevo sistema.

La tesis leninista de la no conveniencia de aplicar una aritmética primitiva de mayorías en el caso de los protagonistas activos de la transformación revolucionaria no es mecánicamente aplicable al problema del *apoyo social* a la causa de la revolución. Y este apoyo no puede, a su vez, confundirse con el hecho de que la población se manifestara de modo solidario en la lucha contra el *viejo* y odiado poder. Porque de ello no se deduce automáticamente un apoyo al *nuevo* poder, ni siquiera en el caso de que sus exponentes hubieran estado a la cabeza de la revolución y la hubieran guiado: fueron,

simplemente, más activos que los otros, estuvieron mejor organizados, supieron utilizar de modo más inteligente el malestar social...

Del apoyo de las masas al programa negativo de los revolucionarios *contra algo* no se sigue automáticamente su apoyo al programa positivo de éstos a *favor de algo*. De ahí que los partidos revolucionarios deban tener —en este sentido— una orientación perfectamente clara, adecuando el carácter de sus programas positivos tanto al grado de madurez de las masas como a las posibilidades objetivas de realización de sus proyectos. Citaré de nuevo como ejemplo el caso de Lenin, que en 1905 se oponía a la revolución socialista como objetivo inmediato de lucha. Y si en 1917 se adhirió a una determinada forma de la misma fue, sencillamente, por estar convencido, al igual que la mayoría de los revolucionarios de entonces, de que la revolución rusa estaba llamada a ser la llama inicial de la revolución mundial, manteniendo Rusia su carácter atrasado, sólo que ahora ya en el marco de un sistema mundial socialista.

¿Qué ocurre —qué tiene que ocurrir— de no cumplirse la citada condición de un apoyo general al nuevo orden social? Que el partido está aislado, que se siente amenazado, con razón más que suficiente, en su condición de defensor y cabeza del nuevo sistema y que no le queda otra alternativa a la capitulación y la derrota que la *violencia física*. Se trata de un proceso *inevitable*, de una ley objetiva en una determinada situación. De ahí también la interpretación —inconciliable con el marxismo— de la dictadura del proletariado como régimen de prepotencia física implacable y no controlada por la ley (dictadura ejercida fácticamente en nombre del proletariado, que en ocasiones llega a oponerse violentamente a tal representación, como certifican toda una serie de explosiones de masas que han llegado incluso a tomar la forma de luchas armadas). Quienes están a la cabeza de un régimen de este tipo no son infrahombres degenerados ni dictadores crueles por naturaleza:

UAM-I. COORD. SERV. DOG.

en la situación concreta en que se encuentran han de proceder así para defender el nuevo sistema. El fallo está en otro sitio: en la forma como tal sistema vino al mundo. En semejante situación el partido no puede convocar elecciones libres, porque las perdería de modo irremediable. Ni la coacción física brutal ni la ausencia de elecciones libres (incluso en el interior del partido dominante) son —obviamente— signos de una “forma superior de democracia”. Son, simplemente, la negación de la democracia en sus formas más elementales. Y ello no por tal o cual veleidad antidemocrática, sino de modo necesario, dado que no cabe contar con vía alternativa alguna para la conservación del poder.

Sólo sobre esta base y a la luz de semejante trasfondo puede comprenderse la evolución y dominancia del aparato de seguridad en cuanto aparato de violencia física sobre la sociedad —e incluso sobre el partido—. Si la coacción física (sobre la sociedad) es una *necesidad vital* a consecuencia del nulo apoyo social al nuevo sistema, la construcción de un aparato coercitivo especializado al que, con vistas a asegurar la eficiencia de su actividad, se confiere el privilegio del dominio no sólo sobre la sociedad en su conjunto, sino asimismo sobre el partido, resulta no menos necesaria. El partido lo construye para proteger su poder, pero inevitablemente cae en la red de este poder superior y acaba siendo su prisionero. Se trata de un ejemplo clásico de alienación en el sentido marxiano objetivo del término. A diferencia de lo que algunos opinan y escriben, no es que el aparato de seguridad sea algo independiente del partido, algo que luche con el partido por el poder y a lo que bastaría con destruir para liberar al partido de su presión. Esto es falso, por mucho que efectivamente el aparato de seguridad se aliene y tienda a ejercer poder *sobre* el partido. No: el aparato de seguridad es obra del partido. Y una obra sin la que en las circunstancias *dadas* no podría ejercer el poder. La verdad es que cuando en ocasiones ordenaba liquidar a los jefes que se habían

hecho ya con demasiado poder o a hombres del "aparato" que le estaban subordinados, sin tocar, en cambio, el poder de la institución —constantemente perfeccionada por él mismo—, Stalin no venía, en definitiva, sino a ser coherente con las consecuencias de este dualismo del aparato de seguridad autoalienado.

La cosa no acaba, por lo demás, con el ejercicio de la coacción física sobre la sociedad y con la construcción de un aparato especializado con vistas a este objetivo. Hay que tomar en consideración asimismo los efectos sociales de los métodos que este aparato pone en marcha en el ejercicio de su actividad: el sistema que crea la vigilancia de unos ciudadanos por otros, de intervención de *agents provocateurs*, de denuncias, etc. Fenómenos todos estos que pueden, ciertamente, asumir dimensiones monstruosas, destruyendo el carácter de los seres humanos y causando así daños no reparables.

Se trata de un tema de importancia sustantiva al que en esta ocasión sólo he querido aludir someramente. Lo peor para la sociedad es que no se trata de un fenómeno casual, sino necesario en y bajo determinadas condiciones. No cabe, pues, hablar de "degeneraciones" ni de "deformaciones". Son fenómenos ocurrentes en una situación concreta de acuerdo con una determinada legaliformidad, casi-necesarios, por tanto, y racionalmente explicables en dicha situación. La reducción del problema a la "demonología" del culto a la personalidad de Stalin y a sus consecuencias no es, ciertamente, el mejor camino para explicarlo. Más bien es la vía perfecta para oscurecerlo aún más. Porque el "estalinismo" no es cosa de un hombre solo, aunque éste le diera su colorido, sino del mecanismo de funcionamiento del sistema, un sistema que se vio constreñido al lecho de Procusto de una serie de condiciones que impidieron su evolución normal. Para trastornar esto no basta con moralizar o condenar pecados —no hay sociedad que en una situación tan particularmente anómala no funcionara y se desarrollara de modo parecido— lo necesario es impe-

dir, hacer imposible, la génesis de tal alienación. En una palabra: impedir sus condiciones de posibilidad.

Y esto vale no sólo para la alienación de la revolución en el sentido de que ésta funcione de modo y manera contrarios a los objetivos de sus promotores, sino igualmente para el partido mismo, que en semejantes condiciones es presa no menos inevitable de la alienación. Y con ello llegamos al segundo tema de reflexión que nos hemos propuesto.

¿Qué ocurre, qué *tiene* que ocurrir con un partido revolucionario elitista en el caso de irrupción de una transformación del orden social en circunstancias como las arriba descritas? Que se pone en marcha un proceso fascinante, sin duda, desde el punto de vista sociológico, pero de consecuencias trágicas para el destino del partido.

En un sistema de poder de este tipo el partido ocupa una posición de monopolio, ya que se trata de un sistema que es —y *tiene* que ser dada la debilidad del nuevo poder en cuanto al apoyo social de que goza— un sistema de partido único. Que existan formalmente otras agrupaciones y que incluso ostenten el nombre de “partidos” no es cosa que cambie para nada la situación fáctica: en tanto el partido dominante no pueda perder su poder y ser relevado por otro, en tanto el aparato de poder y de coacción entero le esté subordinado, el presunto “sistema pluripartidista” no pasará de ser un camuflaje. Dado que en ocasiones llega uno a oír que lo que está, en este sentido, en juego es una forma *superior* de democracia, acaso no esté de más recordar que semejante concepción apenas tiene nada que ver con el marxismo. Hacia el final de su vida Engels —precisamente— dejó bien claro que la forma específica de la dictadura del proletariado es la república democrática. Y Lenin no se decidió por el sistema unipartidista sino bajo la presión extrema de la lucha y, aún así, al hacerlo escribió literalmente que se trataba de una deformación específica de la revolución rusa, resultado de las condiciones en que ésta tuvo que desarrollarse.

En cuanto partido *dominante*, el partido pasa a ser necesariamente un partido de masas. Antes de la revolución era un partido elitista en el sentido de la condición de sus miembros de élite espiritual del movimiento. Una élite formada por luchadores e idealistas capaces de los mayores sacrificios por la causa del proletariado. Los partidos ilegales no tenían —dada la magnitud del riesgo que corrían y de lo relativamente escaso de su necesidad de cuadros organizativos— demasiados miembros. Después de la revolución, el número de miembros crece de manera explosiva, un partido que apenas tenía diez mil miembros pasa a sumar millones. Se hace inevitable la pérdida de su carácter elitista en el sentido de la composición del mismo por una élite idealista y militante, pero pasa a ser elitista en otro sentido. En el de la posesión, por sus miembros, de ciertos privilegios. En el análisis habría que conceder gran atención a esta duplicidad semántica del término “elitista”. Incluso en partidos que después de la toma del poder no se entregan a la caza de militantes (cosa que si hacen, por ejemplo, cuando en el momento de la toma del poder existen dos partidos obreros que compiten entre sí —según testimonia la historia—, con tradiciones y líneas políticas distintas, cuya importancia y status social, en fin, son medidos, entre otros factores, por su dimensión cuantitativa, cosa que explica su caza de nuevos miembros), todo este proceso lleva a la transformación de carácter del partido, por mucho que los emblemas y las fórmulas ideológicas de carácter litúrgico no varíen.

De modo inevitable, la masa de militantes deja de tener fe en el partido. Y esto no es precisamente lo peor. Porque a menudo esa misma masa hace que éste cambie de color. Cosa que ocurre, sobre todo, en las situaciones que aquí nos interesan. A saber: cuando la masa de la población asume, por este o aquel motivo, una actitud de rechazo frente al nuevo poder, dándose el caso de que los nuevos miembros y cuadros del partido se reclutan —precisamente— de entre esa misma población.

Llevar al interior del partido su carácter social, un carácter determinado, entre otros factores, por el origen social y por la estructura psíquica de la clase o capa social de la que estos nuevos miembros vienen (como en el caso, por ejemplo, del desbordamiento del partido por el elemento campesino, con la mentalidad pequeño-burguesa propia de éste, a lo que en ocasiones se une el hecho de la proveniencia misma de la nueva clase obrera, en su primera generación, del campesinado). No solamente cambian la composición social del partido, sino asimismo su "psicología social", de tal modo que sus miembros pasan a asumir —de manera masiva— posiciones (en el sentido de la disponibilidad para la acción) susceptibles de ser tentadas por aspiraciones y puntos de vista pequeño-burgueses, nacionalistas y racistas, que llevan al interior del partido. Todo esto entra en conflicto abierto con la ideología del partido y con su pasado, que hoy como ayer son llevados adelante por los viejos cuadros.

Y ese es el final: la ideología se transforma en una liturgia (según una analogía procurada por la historia de las iglesias) y los viejos cuadros desaparecen, en parte por obra de la biología, en parte por las "depuraciones". El baño de sangre llevado a cabo con los viejos cuadros por Stalin, el "mandatario" del nuevo aparato, no es —al igual que los procesos similares ocurridos, aunque menos drásticamente en sus formas, en la mayoría de los países de la democracia popular— fruto precisamente de la casualidad. Por el contrario: obedece a una necesidad de orden legaliforme en determinadas condiciones sociales. Con los viejos cuadros no hubiera podido, en efecto, llevarse a cabo la nueva política, no hubiera sido tan fácil dar abiertamente la espalda a la vieja ideología llenando de contenidos nuevos la "liturgia".

Con su imparable evolución a partido de masas, el partido es "devorado" por los nuevos elementos que afluyen a él, que con el tiempo se convierten —del modo

más natural— en su base masiva, a la vez que pasan a ocupar los puestos clave. Estos elementos profesan, en realidad, una ideología de todo punto distinta a aquella de la que el partido se reclama oficialmente. El viejo cuadro es eliminado. Y es justo que sea así: no se trata de castigo alguno, sino de la lógica consecuencia de la implantación, contra toda razón, de un nuevo orden social para el que no existía la correspondiente base social, de la sustitución, en fin, de las leyes objetivas de la evolución social por el voluntarismo. Es la venganza póstuma que Marx se toma por ello desde su tumba.

Como se deduce implícitamente de lo anterior, el nuevo partido de masas ha de desprenderse de la vieja ideología del movimiento. Este problema es el tercero de los ámbitos de reflexión que aquí nos importan: *la relación "partido-ideología"*.

Si un movimiento posee una tradición propia, sacralizada por la historia (el marxismo, el marxismo-leninismo) es evidente que, por motivos varios y de todo punto comprensibles, no renunciará oficialmente a ella. De hacerlo perdería ese fuego sagrado y, con él, la carga emocional que el partido extrae de la gloriosa tradición de las generaciones pasadas, de los nombres que repite con ocasión de las celebraciones solemnes, del sangriento sacrificio, en fin, que aquellas generaciones hicieron por la causa. Pero esta ideología no corresponde ya al nuevo carácter del partido. Y lo que sobre todo no le corresponde es el lema del internacionalismo y de la fraternidad de los trabajadores, que en la realidad se traduce en un nacionalismo teñido en ocasiones de fascismo. La vieja ideología es transformada, pues, en una especie de icono, al que en las solemnidades se rinde reverencia. Y sus palabras son transformadas en una liturgia con la que la praxis entra en contradicción. Cuando las fiestas acaban y se vuelve al trabajo, sin embargo, la que entra en facciones es la otra ideología, la del *nuevo* partido, la que está en flagrante contradicción con la primera. Lo cual lleva a la confusión, incluso a la esquizofrenia de la

sociedad, una esquizofrenia cuya expresión tragicómica es tanto la innovación ritual de la tradición del viejo partido, esa tradición que de alguna manera es continuada por el nuevo, como el rechazo paralelo —en ocasiones incluso explícito— de la misma en cuanto éticamente “extraña”, por ejemplo, cuando camaradas de origen judío jugaron un papel importante en su conformación y en su rodaje inicial.

Esta transformación de la ideología (de la que el nacionalismo y el racismo son expresión particularmente llamativa, aunque no la única), es una maniobra desesperada para ganar, cueste lo que cueste, el apoyo de la sociedad y crear una atmósfera de unidad nacional. Pero por debajo de la superficie de la acción consciente se oculta algo más profundo: la *disposición psíquica* a una acción de este tipo. La disposición psíquica a liberarse del mimetismo ideológico resulta, a la luz de los procesos descritos, perfectamente comprensible. Ahora bien, en la medida en que se trata de una maniobra política consciente encaminada a obtener por esta vía apoyo social y refuerzo de la unidad “nacional” a costa de los principios, es de todo punto errada. Porque existen fuerzas políticas —independientemente de que puedan revestirse o no del ropaje formal de partidos autónomos— que poseen una credibilidad validada por la tradición en cuanto representantes de tales tendencias y puntos de vista, que el nuevo partido, sin embargo, no posee, aunque sólo sea por venir del antiguo y proseguir, de alguna manera, su ideología, si bien sólo ya bajo la forma de una liturgia. De ahí que semejante maniobra sólo beneficie, en última instancia, a la competencia. Una competencia que a veces puede ser peligrosa, aunque de momento sólo esté latente.

Esta esquizofrenia de la sociedad, debida a la negación, al abandono fáctico, en la praxis, de una ideología oficial que al mismo tiempo es celebrada, aunque de manera puramente litúrgica, como detentadora de un valor supremo, no puede ser considerada como un hecho ais-

lado; es decir, como asunto interno del partido. Se proyecta sobre el talante de los miembros de la sociedad y conforma un elemento de ese síndrome configurador del carácter social (es decir, del conjunto de posturas, talantes y disposiciones adquiridos y, con él, de la disposición cuasi-instintiva a la acción). Lo que nos lleva al cuarto problema de nuestra reflexión, a *la relación "partido-carácter social"*.

Como ya dijimos, "socialismo" significa, en el sentido amplio del término, no sólo la base (formación socialista de la sociedad), sino asimismo la sobreestructura de la sociedad socialista (sistema político socialista, etc.). La transformación de la base como resultado de la revolución no da lugar, por otra parte, automáticamente a las correspondientes transformaciones en la sobreestructura. Estas constituyen más bien un proceso revolucionario que debe ser dirigido conscientemente, siendo esta una constatación que adquiere todo su valor precisamente en lo que afecta a la construcción del *hombre nuevo* en el socialismo. En cuanto a éste, es obvio que se trata del producto más importante de la revolución y a la vez, su fundamento, dado que el hombre socialista, con sus atributos, disposiciones y conocimientos forma parte de la base de esta sociedad y es un elemento fundamental de su desarrollo interior, sin el que el estadio superior —el comunismo— no podría ser alcanzado.

Que una determinada sociedad presente una formación económico socialista no es cosa que resuelva automáticamente, ni de modo unitario para todos los países, el problema de la configuración de su sobreestructura: política, moral, etc. Así enfocada la cuestión, puede decirse que la formación del *hombre nuevo socialista* es el programa *par excellence* del socialismo. En cualquier caso, de lo que no caben ya dudas es de que sin este hombre nuevo, sin un hombre con el correspondiente carácter social, no puede ni siquiera hablarse de construcción del socialismo desarrollado, ni menos de paso al comunismo como estadio evolutivo superior de la sociedad socialista.

De ahí que toda sociedad que caiga bajo la categoría de la formación económica socialista *deba* concebir un programa ideológico de transformación de la consciencia moral y —paralelamente— de creación del tipo de “hombre nuevo socialista”. Tal empresa tiene efectivamente lugar, todo hay que decirlo. Sólo que una cosa es *hablar* de la formación del hombre nuevo en el sentido descrito y otra *realizar* el programa en cuestión. Lo que en realidad ocurre —y así lo muestra la experiencia histórica— es que en condiciones que no permiten una evolución socialista de la sobreestructura social, tal programa formativo resulta irrealizable. Todo lo contrario: bajo dichas condiciones lo que se dan son, en realidad, los presupuestos para la *degradación* del carácter social de los hombres, con lo que el camino a la evolución hacia una sociedad socialista queda prácticamente cerrado.

Comencemos por lo más simple: la economía. Lo que voy a decir ahora chocará, sin duda, a ciertos “extremistas”, pero el socialismo marxiano está pensado para países ricos y de gran desarrollo económico. Y esto no es cosa que diga yo, sino Marx, quien en el paso arriba citado de la *Ideología Alemana* postula un alto nivel de desarrollo económico como presupuesto para el éxito de la revolución socialista en el país correspondiente. O lo que es igual, para que quepa proceder a la *rápida* generalización de la *riqueza*. Para Marx, el igualitarismo en la miseria nada tiene que ver con el socialismo.

Todo ello resulta no menos evidente en el dominio del carácter social de los hombres. No haré aquí, de todos modos, la prédica de las “manos impolutas” de los hombres socialistas. Me limitaré al tema de cómo *no debe ser* ese hombre. Diré, pues, algo dictado por el simple sentido común: no tiene que ser un negociante, ciertamente, ni un prevaricador, ni un corrompido, ni deberá atentar, en cualquier caso, contra la propiedad pública. Porque con hombres así no se hace el socialismo. Se limitan a arruinarlo con sus trampas. Entre las condiciones *negativas* de la revolución socialista arriba catalo-

gadas, la primera a contemplar es, pues, sin duda, la correspondiente a la *degradación* del carácter social de los hombres.

Como el hombre sólo es eso, un hombre, y no un ángel, y ello también en el socialismo, ocurre, en efecto, que hay gentes que depredan la propiedad pública, que especulan, que aceptan y ofrecen sobornos, simplemente porque viven mal, porque su vida es difícil. La experiencia enseña que ni la agitación ni las penas draconianas cambian nada en todo ello. Y así irrumpe —a pesar de la base socialista— una muy específica degradación del carácter social de los hombres. ¿Cómo seguir hablando, en semejantes circunstancias, de construcción del socialismo y de realización de la fórmula distributiva “de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades”, cuyo cumplimiento exige gran disciplina, pero —sobre todo— una moral muy alta, sin la que la repetición de tal fórmula, incluso en el marco de una evolución económica satisfactoria de la sociedad, pueda ser otra cosa que mera cháchara utópica?

Y, sin embargo, los aspectos económicos son —como ya dije— en cierto modo los más sencillos. Y ello a pesar de su importancia central. Mucho más decisiva es la *destrucción* de los caracteres humanos en la praxis sociopolítica. Sobre este tema podrían escribirse tratados enteros. Por mi parte, me limitaré a esbozar algunos de sus aspectos más importantes.

En el estadio más alto de su evolución, la sociedad socialista tendría que ser una sociedad *autoadministrada* —de una u otra forma—, lo que en un futuro llevaría a la extinción del estado. Semejante sociedad “autoadministrada” —prescindiendo de cualquier posible determinación tanto de su forma como del sentido genuino de postulados como el de la extinción del estado— exige hombres de alto nivel, hombres preparados adecuadamente para sus tareas: hombres capaces de pensar autónomamente, valerosos (esto es, con coraje civil), de formación espiritual multilateral, socialmente integrados (en

oposición, por tanto, a la autoalineación en sus diversas formas). Marx formuló este ideal en el modelo postulado del hombre "universal". Lenin lo expresó de manera más popular diciendo que cualquier cocinera debería estar en condiciones de ponerse al frente del estado. Independientemente de lo reales que puedan ser tales exigencias, de algo sí que no cabe la menor duda: de que ni a Marx, ni a Engels, ni a Lenin, ni a ningún otro de los "grandes" del Olimpo marxista se les hubiera ocurrido la monstruosa idea de construir una sociedad socialista evolucionada y el comunismo con delincuentes económicos o con hombres "obedientes" (esto es, hombres que obedecen las órdenes que llegan de arriba por mucho que vayan contra sus convicciones). O lo que es igual, con hombres alienados. Pero en las condiciones que hemos descrito, el tipo socialmente conformado de hombre "nuevo" *tiene* que ser así y de ninguna otra manera.

Mucho habría que decir sobre el tema. Conscientemente me he limitado a esbozar —nada más— su problemática, dado que no constituye nuestra materia principal y de proseguir con él desbordaríamos el marco y estructura de la misma. He intentado, simplemente, ilustrar y explicar el sentido de mi tesis principal: que *en determinadas circunstancias la revolución peligra por degeneración de la misma, por su alienación, que asume el carácter de una contrarrevolución pacífica*. Eso es todo. Pero volvamos a este problema.

Importa comprender, ante todo, que semejante degeneración no es el resultado de tal o cual conjuración o acción conscientes, no. Se trata de un proceso espontáneo y del que en principio, y por regla general, no son conscientes sus protagonistas. Estos pueden, por el contrario, vivir a menudo en la agradable creencia de que están realizando el socialismo. Y ahí es donde radica la importancia profunda y el peligro de este proceso al que hemos calificado como una especie de "contrarrevolución pacífica": avanza y se desarrolla independientemente.

te de que los hombres que participan en él lo sepan o no (la consciencia de los hombres asume aquí a menudo una forma mistificada de falsa consciencia), es un proceso, en suma, que avanza necesariamente en tanto las condiciones que lo alumbraron sigan vigentes. Es posible ilustrar esto por recurso a una analogía con procesos biológicos: si a alguien se le trasplanta un órgano biológicamente incompatible con su organismo, el trasplante será rechazado, con el consiguiente daño y aún peligro de muerte para el organismo. En el caso de la sociedad, esta analogía es incompleta, dado que el "trasplante" se hace con violencia y con violencia es mantenido vivo. Lo que, evidentemente, sólo resuelve de modo aparente el problema. Porque el fenómeno que hemos analizado irrumpe inevitablemente y la alienación de la revolución consume lo que en las circunstancias vigentes no pudo consumir la contrarrevolución armada: la revolución es "devorada".

Es posible formularlo de otro modo: *irrumpe la alienación de la revolución, es decir, ésta se evade del control de sus autores, comienza a contrariar sus expectativas, incluso a aniquilar sus cálculos. Pasa, en suma, a ser algo distinto de lo que aquéllos buscaban.* No otra cosa tenía Engels en mente cuando escribió aquella carta a Vera Zassulitsch sobre el fracaso de ciertas revoluciones anteriores, esa carta en la que llegó a avanzar cautamente (en un paso que luego tacharía) que acaso fuera eso lo que el futuro "nos" reservaba a todos, a todos los actores de la revolución socialista. Y, de hecho, eso es lo que puede ocurrirnos.

Quienes cargan con la responsabilidad de las nuevas revoluciones y de su contenido social deberían tener bien presente esta posibilidad. La conclusión a sacar es muy sencilla, aunque sobremana importante: las transformaciones sociales, incluidas las revolucionarias, no pueden ser forzadas de modo voluntarista; vienen, por el contrario, sometidas a las leyes objetivas de la evolución social. De ahí la conveniencia de guiarse, en este punto,

por el principio "más vale menos, pero mejor", por más realista. Como la experiencia nos enseña, este principio debería ser incorporado a la lista de los preceptos de la responsabilidad moral del revolucionario.

(Traducción castellana de Jacobo Muñoz)

NOTA: Los derechos de edición de este ensayo en América Latina fueron cedidos amablemente por el doctor Adam Schaff a la revista *dialéctica*. El texto también fue publicado en España por la revista *Materiales*.

DISCUSION

DISCUSION DEL TEXTO *LA ALIENACION DE LA REVOLUCION* DE ADAM SCHAFF *

* Al entregarnos su ensayo, el doctor Adam Schaff solicitó a varios de los miembros de la redacción de *Dialéctica* un comentario crítico de su texto y prometió participar eventualmente en la discusión. Es con ese propósito que Gabriel Vargas Lozano, Oscar del Barco y Juan Mora Rubio, decidieron presentar sus objeciones en forma escrita.

A PROPOSITO DE LA ALIENACION DE LA REVOLUCION DE ADAM SCHAFF

Gabriel Vargas Lozano

El presente comentario constituye una reflexión crítica sobre algunas de las tesis expuestas por el filósofo polaco Adam Schaff, en su ensayo titulado *Sobre la alienación de la revolución*, publicado como documento en esta presentación de *Dialéctica*.

En relación a la obra de Schaff, no me parece necesario señalar la importancia de su aportación en diversos campos del conocimiento, ya que sus trabajos sobre filosofía del lenguaje, gnoseología y teoría de la historia, son ampliamente conocidos en lengua castellana.

La alienación de la revolución es un ensayo que forma parte de un volumen mayor próximo a publicarse en nuestro idioma, y que se sale de la línea teórico-abstracta que había seguido su autor en anteriores textos, para abordar en forma directa, una serie de temas de viva actualidad política. En efecto, en dicho ensayo se analizan algunos de los problemas más debatidos hoy en día por el llamado eurocomunismo: el problema de la posibilidad de una transición pacífica al socialismo; el rechazo al modelo soviético como universalmente válido; el desajuste entre los cambios de la base económica respecto de la superestructura política en la nueva sociedad, y finalmente, las formas de alienación que se desarrollan en el caso de una transformación prematura de una sociedad en socialista. Este último tema, como haremos notar líneas adelante, constituye un interesante enfoque original de Schaff que abre toda una línea crítica en la investigación de las características y modalidades que asume el *socialismo real*.

La columna vertebral de su argumentación está conformada por las siguientes tesis:

1. Es posible hablar de revolución pacífica. Marx y Engels jamás identificaron la revolución social exclusivamente con su forma violenta.

2. Es posible que se dé este tipo de revolución en algunos países de Europa Occidental. La tesis de que ninguna clase dominante renuncia jamás voluntariamente al poder es equívoca porque pueden darse ciertas condiciones que hagan posible este abandono, en forma no violenta pero tampoco voluntaria. Quienes aducen el ejemplo de Chile olvidan "en primer lugar, que Chile no está en Europa sino en el subcontinente americano; en segundo, que en Chile la contrarrevolución no fue obra de fuerzas extranjeras de intervención sino del propio ejército" favorecida por los errores políticos de la izquierda.

3. "El socialismo sólo puede ser construido sobre la base de fuerzas productivas altamente desarrolladas, fuerzas cuyo dominio exigirá, pues, un alto grado de formación cultural en los hombres llamados a servirse de ellas". Esta era la tesis de Marx. El socialismo marxiano está pensado para países ricos y de gran desarrollo económico. Para Marx el igualitarismo en la miseria nada tiene que ver con el socialismo.

4. La introducción del socialismo en sociedades que no se encuentran todavía maduras produce el efecto de la alienación de la revolución. Este efecto se traduce en un divorcio entre partido y masas; la evolución y dominancia de un aparato de violencia física sobre la sociedad y sobre el partido mismo; la monopolización del poder; la imposibilidad de la democracia; la transformación de la ideología en liturgia; la transformación del carácter del propio partido por el ingreso masivo de elementos y, finalmente, la inversión del sentido de funcionamiento de la revolución respecto a los objetivos originales de sus promotores.

5. Es por ello que, de presentarse una situación tal que sea posible la toma del poder en un país "en el que las condiciones objetivas no estén maduras [el partido marxista debe] abstenerse de la constitución de un sistema socialista, por mucho que el caos subsiguiente al derrumbamiento del viejo orden posibilite tal cosa".

"Nada de todo ello contradice, por lo demás, la exigencia de que la clase obrera y su partido sigan siendo el motor de la revolución, aunque la revolución carezca en esta etapa de carácter socialista, sobre todo, claro es, si otras clases sociales y sus partidos no están en condiciones de asumir ese papel. Lo que está

en juego es, pues, una prolongación del *tempo* de la revolución que con el consiguiente aplazamiento de sus fases finales a un periodo ulterior no abona otro interés que el del éxito de la revolución misma”.

Hasta aquí Schaff.

En primer lugar, una observación global. El ensayo de Schaff está planteado en términos muy generales. Esta característica tiene, desde mi punto de vista, virtudes pero también defectos. Virtudes, en cuanto que se establecen paralelismos entre diversos países y se trata de encontrar una causa común que permita entender, por ejemplo, por qué en todos los países en que se llega al socialismo sin haber desarrollado el capitalismo hasta su plenitud, se presenta el efecto de la alienación. Defectos, porque al no abordar una situación específica y al no examinar la tesis a la luz de condiciones concretas, no se profundiza suficientemente sobre el problema. Esa característica lleva, a su vez, a mantener una cierta ambigüedad que se manifiesta en diversos lugares. En algunas ocasiones, para seguir con los ejemplos, se hace, al parecer, un retrato hablado de Cuba, pero al no mencionársele por su nombre, no sabemos si se trata de ese u otro país. En otros casos, se refiere a la tesis que Marx y Engels sostuvieron, en su tiempo, sobre la posibilidad de una transición pacífica al socialismo, pero no abunda suficientemente sobre las condiciones en que está hecha esta afirmación, ni sobre la relación dialéctica que guarda con otras afirmaciones que son justamente el otro lado de la moneda. En efecto, como todo mundo sabe, Marx decía en *El capital*, que “la violencia (era) la comadrona de toda la sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva” (T. I. p. 639. FCE.). Esta no es una frase gratuita, sino suficientemente explícita. La pregunta que debe ser respondida entonces es si no son afirmaciones contrapuestas y si no lo son, es necesario que se explique, ampliamente, en qué situaciones y para qué países, Marx y Engels consideraban la posibilidad del cambio pacífico, y en qué otras, se refieren al cambio violento; es decir, revolucionario en sentido fuerte.

Otra acotación que quiero hacer es la referencia a Chile. Yo estoy de acuerdo que aducir el caso de Chile para intentar la invalidación del cambio pacífico al socialismo en otras latitudes, es incorrecto porque se trata de una extrapolación. Pero ¿qué significa la frase de que “en primer lugar, Chile no está en Europa sino en el subcontinente americano”. Esta frase para mí es desconcertante porque, en primer lugar, no agrega nada a la argu-

mentación del propio Schaff; y en segundo, puede ser interpretada en un sentido eurocentrista. Schaff debe aclarárnoslo, pero inclusive, el caso de Chile lejos de ser un contra-ejemplo, es un hecho del cual debemos de extraer algunas lecciones importantes.

Empero, la referencia a Chile sólo es lateral. Lo que me parece central es la posición de Schaff respecto a dos cuestiones que él liga estrechamente en su escrito: 1) la tesis de que Marx pensaba el socialismo para los países que hubiesen alcanzado un alto desarrollo capitalista; y 2) la tesis de que los países en vías de desarrollo deben prolongar el tiempo de la revolución socialista.

La primera cuestión nos lleva a una paradoja: el socialismo ha sido construido, hasta hoy, en países poco desarrollados en sentido capitalista. Me refiero sobre todo a aquellos países en que se ha dado una revolución y no a aquellos en los que ha intervenido una fuerza exterior en forma directa. Si esto es así, debemos aceptar que la predicción de Marx no se cumplió y que la historia caminó, como ocurre la mayoría de las veces, por una vía no esperada. Pero si sostenemos que Marx no se equivocó, no podemos decir, al mismo tiempo que existan países socialistas, o mejor, *verdaderamente socialista*. Y agregaríamos, si Schaff nos está describiendo un cuadro de socialismo enajenado y esclerosado ¿podríamos seguir llamando socialistas a tales países? Schaff nos debe decir cuál es su tesis.

En su referencia a la anterior tesis de Marx, Schaff agrega de su cosecha que "el igualitarismo en la miseria nada tiene que ver con el socialismo". Esta frase es equívoca, porque, desde mi punto de vista, una cosa sería decir que los países altamente desarrollados están en mejores condiciones para acceder al socialismo y otra, que el socialismo no pueda representar, para los países poco desarrollados una importante posibilidad de desarrollo de sus fuerzas productivas. En este mismo sentido diremos que los países poco desarrollados son frecuentemente ricos por los recursos naturales con que potencialmente cuentan. Si no consideramos que el socialismo puede representar una posibilidad en tal sentido, entonces en qué consistiría la transformación cualitativa de que se habla. Y por otro lado, si mal no entiendo, Marx pensaba el socialismo para resolver las profundas contradicciones sociales que permitieran salir a la clase obrera de la miseria y la ignorancia en que se encontraba. Y entre otras cosas, en esta posibilidad radica la fuerza que ha adquirido el marxismo en nuestros países. Si consideramos que el socialismo no puede resolver tales contradiccio-

nes y permitirnos superar etapas en lo que se refiere a distribución de la riqueza y el aumento de posibilidades para las masas oprimidas, entonces nos debemos plantear la pregunta de para qué luchar por el socialismo.

Las afirmaciones de Schaff acerca de los países pobres que transitan al socialismo, está ligada a la tesis de que no debe desarrollarse el socialismo mientras las condiciones objetivas no estén maduras. Esta tesis nos conduce directamente al problema del peso específico que puede adjudicársele al factor subjetivo en el cambio social.

Schaff ha dicho, en una parte de su ensayo que “la realización del socialismo como forma superior no es cosa puramente dependiente de su voluntad, no puede reducirse —simplémente— a los píos deseos de los hombres”. En otras palabras, que los hechos devenidos son objetivos y que por ejemplo, el stalinismo ocurrió por causas determinadas. Pero, un poco más adelante, Schaff escribe que “el socialismo no puede —ni debe— ser realizado *ad libitum* sino sólo allí donde se dan las condiciones necesarias”. En esta frase nos encontramos con los términos de “no puede, ni debe”, con los cuales se oscila entre un objetivismo y un subjetivismo. Yo creo que es correcta la tesis de que un proceso social ocurrido no depende de la voluntad de los individuos y me parece difícil que pueda darse si las condiciones no son propicias. Por ejemplo, cuando el grupo de revolucionarios cubanos emprendieron la lucha en contra de la dictadura de Batista, no buscaban, desde un principio, la instauración del socialismo sino sólo eso: el derrocamiento de un gobierno corrupto y tiránico para la transformación de la sociedad cubana en una sociedad justa. Pero el acceso al poder de estos revolucionarios los colocó, dada la fuerte dependencia que Cuba había tenido durante décadas de los Estados Unidos y dada la situación internacional de todos conocida; es decir, dadas las condiciones objetivas, en la disyuntiva de optar por seguir permitiendo el dominio imperialista o el avanzar hacia el socialismo a partir de una alianza con la URSS y otros países socialistas. Me pregunto si el desenlace de la revolución cubana podía haber sido otro distinto al que fue. Me pregunto si los revolucionarios cubanos *podían* haber esperado a que el capitalismo alcanzara su fase de madurez o si una vez en el poder, *podían* tener otra alternativa histórica. Así que la tesis de que el socialismo no *debe* realizarse mientras las condiciones no estén maduras no pasa de ser una afirmación moral.

Si lo anterior se refiere a la historia devenida, Schaff tiene también una posición frente a la historia por devenir. El autor de *Marxismo e individuo humano* considera que ahí donde las condiciones no estén maduras, las fuerzas revolucionarias deben "prolongar el *tempo* de la revolución con el consiguiente aplazamiento de sus fases finales". Aquí nos encontramos con un problema bastante complejo para la teoría de la historia y que tiene graves consecuencias políticas. Como he expresado, me parece difícil aceptar que el factor subjetivo tenga una función tan decisiva como la de prolongar el tiempo de la revolución, si esa posibilidad no está dada, en virtud de las contradicciones que se dan entre los hombres, grupos, fuerzas o partidos que componen la sociedad. En otros términos, si el resultado in-intencional de las acciones de todas las fuerzas políticas que intervienen en un proceso no es precisamente ese. Me parece que las solas fuerzas revolucionarias no pueden echarse a costas la tarea de prolongar el tiempo de la revolución, con una sola excepción: que se conviertan en contrarrevolucionarias. Y si queremos extremar la tesis de Schaff, en nuestro país tenemos el ejemplo de una tesis sustentada en los sesentas que consideraba que en virtud de que el socialismo sólo podía construirse en una sociedad altamente desarrollada en sentido capitalista, el papel de las fuerzas de izquierda era primero, contribuir a ese desarrollo y después, construir el socialismo. Desde luego que Schaff no defiende tal tesis, ni mucho menos en esos términos, lo que me parece que está teniendo en mente es el caso italiano, en donde el Partido Comunista prácticamente se niega a acceder al poder y se mantiene dentro de los límites de la crisis. Pero a mí me parece que la frase de prolongar o aplazar el tiempo de la revolución es demasiado rígida y ameritaría más aclaraciones. Este es un problema que atañe a la táctica y estrategia de los partidos comunistas, táctica estrechamente vinculada a las condiciones específicas y no una cuestión que pueda resolverse *a priori*.

Pero no nos equivoquemos. En última instancia, Schaff no quiere recomendar a los países del tercer mundo y a algunos no desarrollados de Europa, una política de desaliento o frenado de las demandas revolucionarias. Lo que en el fondo nos quiere advertir es, a pesar de la forma en que lo hace, de un peligro mayor. Nos quiere advertir de que, en ciertas condiciones, el socialismo puede sufrir un proceso de esclerosis o regresión en la superestructura política e ideológica que conduce a una verdadera deforma-

ción del auténtico socialismo, vale decir, que conduce a una ausencia de verdadera democracia, de verdadero pluralismo y de verdadera humanización. A través de un lenguaje parabólico y deliberadamente general, nos quiere decir que debemos tener conciencia de las causas y las consecuencias del stalinismo y que una explicación objetiva sobre él, debe entrar necesariamente en consideración, a la hora de formular un programa socialista y mucho más, a la hora de enfrentarse al momento de la transformación práctica de la sociedad.

El ensayo de Schaff adquiere, entonces, desde esta luz, otro sentido. Schaff considera posible la transición pacífica al socialismo. Contemplemos dicha posibilidad para algunos países de Europa occidental. Schaff considera que el socialismo actual está en gran medida alienado. Consideremos correcta la tesis pero exijámosle a Schaff una mayor concreción. Schaff considera que existe un desajuste entre la superestructura jurídico-política y la base económica, preguntémosle también si la alienación que el describe no tiene también un origen económico, como considera Marx. Schaff considera que los países poco desarrollados deben aplazar el tiempo de la revolución para evitar la alienación futura. Digámosle que esa es una afirmación ética (y como tal tiene validez en su esfera) pero no histórica. Qué negro y terrible sería el futuro si sólo viéramos en él, las imágenes de *Archipiélago Gulag*, *La Alternativa* o *El hombre de mármol*.

COMENTARIO AL ARTICULO DE ADAM SCHAFF

Oscar del Barco

A mi juicio el eje a cuyo alrededor se articula el trabajo de Schaff es la idea referente a la *legitimidad* de la revolución. Una revolución es *legítima* sólo cuando se produce “allí donde las circunstancias económicas y sociales están *maduras* para ello”; en todo el texto se expresa la misma idea: “el socialismo marxiano está pensado para países ricos y de gran desarrollo económico”; “las transformaciones sociales, incluidas las revolucionarias, no pueden ser forzadas de modo voluntarista; vienen, por el contrario, sometidas a las *leyes objetivas* de la evolución social” (yo subrayo); “para la construcción del socialismo resultan precisas tanto una evolución económica adecuada de la sociedad... como una correspondiente evolución cultural de sus miembros”. Esto es así porque, y aquí Schaff recurre a una cita de *El capital*, es imposible saltar las etapas de la evolución histórica, la cual está sometida —como dice— a “leyes” que no pueden contrariarse (de allí su crítica sarcástica contra lo que llama “voluntarismo”).

Por cierto que Schaff tiene derecho de pensar al respecto lo que le parezca; pero lo que no puede hacer es presentar como marxismo *acabado* lo que en realidad está en discusión. ¿O ignora Schaff el giro que se produce en el pensamiento de Marx a partir de sus estudios sobre Irlanda? Como señala José Aricó en su “Advertencia” a los escritos de Marx y Engels sobre Irlanda: “El Marx europeísta y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo cede el lugar a un Marx inédito, matizado, profundamente dialéctico y hasta, podríamos decir, ‘tercermundista’, para el cual ya no es simplemente la revolución social

la que resuelve el problema nacional, sino la liberación de la nación oprimida la que constituye una premisa para la emancipación social de la clase trabajadora". ¿Desconoce también Schaff la célebre carta de Marx al director de la *Otechestvennie Zapiski*, y la carta, y los borradores de la misma, a Vera Zasulich? En ellas afirma que en *El capital* estudió "el camino por el cual surgió el orden económico capitalista, en *Europa occidental*, del seno del régimen económico feudal" (yo subrayo), y, en consecuencia, toma posición contra quienes metamorfosean su "esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el occidente europeo en una teoría histórico filosófica de la marcha general que el destino impone a todo pueblo"; y contra Vera Zasulich y los marxistas rusos (incluido Lenin) reinvidica el valor revolucionario de la comuna campesina (óbschina) pues está "convencido que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia", y que la misma "será pronto el elemento regenerador de la sociedad rusa y el factor de su superioridad sobre los países esclavizados por el capitalismo", permitiéndole así ahorrarse los dolores de la etapa capitalista de desarrollo (a pesar de que Engels, en 1894, considere clausurada prematuramente esta posibilidad). Lejos de Marx, entonces, la idea de un desarrollo lineal de la historia, y lejos también la idea de un esquema omnicomprendivo y aplicable a todas las sociedades, a lo que desdeñosamente llamó una "filosofía de la historia".

A partir de su primer enunciado (el socialismo sólo es posible en los "países ricos" y de "gran desarrollo económico") Schaff extrae lo que podríamos llamar sus consecuencias lógicas; estas consecuencias reciben la denominación genérica de "alienación de la revolución". El razonamiento puede esquematizarse de la siguiente manera: si se realiza la revolución en un país donde no existen las condiciones objetivas (de alto desarrollo económico-cultural) para la misma, entonces se producirán necesariamente una serie de consecuencias a las que en conjunto denomina "alienación de la revolución". Lo primero a destacar, y él lo repite con insistencia, es esta inevitabilidad de las consecuencias: la recurrencia a la "violencia física" es "un proceso inevitable", "una ley objetiva en una determinada situación"; la supresión de la libertad no se produce "por tal o cual veleidad antidemocrática, sino de modo necesario"; "lo peor para la sociedad es que no se trata de un fenómeno casual, sino necesario..." (yo subrayo). Resumiendo: si se realiza la revolución en un país donde no estén

dadas las condiciones de alto desarrollo económico-cultural, entonces, necesaria e inevitablemente se producirán determinadas consecuencias. ¿Qué consecuencias?

1) El “vaciamiento” de la revolución por parte de las masas; vale decir que las masas abandonarán el proceso revolucionario; 2) como consecuencia el partido, para evitar “la capitulación y la derrota” recurrirá a la “violencia física”; 3) “Si la coacción física... es una *necesidad vital* a consecuencia del nulo apoyo social al nuevo sistema, la construcción de un aparato coercitivo especializado... resulta no menos necesaria”; 4) este aparato coercitivo someterá al propio partido revolucionario (el partido crea el aparato de seguridad y este domina y somete al partido); 5) se crea, además (y “tiene que ser” así), un “sistema de partido único”; 6) éste deviene partido de “masas” que devora al viejo partido de cuadros “idealistas”, los que son suprimidos físicamente por el nuevo partido; 7) la colusión de los viejos ideales “sacralizados” y de la práctica represora, crea una sociedad “esquizofrénica”. Está bien, Schaff, sin decirlo expresamente se refiere a la Unión Soviética. Pero precisamente aquí se plantean, agudamente, nuevas contradicciones.

La explicación de Schaff sobre las causas de la degeneración del socialismo son excesivamente superficiales; casi se trata de un derivado lógico a partir de una premisa discutible: *si*, “contra toda razón”, se toma el poder donde no se debe, las consecuencias se harán sentir de inmediato (y para comprobarlo basta con mirar a la Unión Soviética). No se nos dice nada de las circunstancias de la revolución, de la contradictoriedad de la misma, y, lo que considero esencial; de las *ideas* que tenían los revolucionarios que hicieron la revolución (en primer lugar Lenin) respecto al partido, al Estado, al campesinado, a la teoría, etc. La idea y la creación de un partido depositario de la *teoría* revolucionaria, la que, creada al margen del proletariado, debía serle introducida a éste desde fuera; la idea de un partido organizado férreamente según los esquemas policiales y militares de la burguesía; la idea de un aparato económico y de Estado que por esencia son neutrales (de allí la admiración de Lenin por el capitalismo de Estado alemán), y que deben ser manejados y dirigidos por quienes *saben*, los técnicos y los científicos; la idea de un campesinado enemigo potencial o actual del socialismo; etc., constituyen elementos esenciales que Schaff no toma en cuenta para analizar la reconversión del proceso revolucionario pues le basta con la afir-

mación vacía de que no se debe tomar el poder donde no se debe, y, para determinar dónde se debe, es suficiente establecer el nivel del desarrollo económico. Pareciera imposible un mayor esquematismo.

Sin embargo, y esta es la parte más ambigua de su exposición, Schaff rescata a los actuales países "socialistas". ¿Cómo realiza el rescate? Pues reintroduciendo la vieja distinción entre estructura y superestructura como si se tratara de dos realidades distintas y no de *formas* de una misma realidad. Afirma que "los críticos de las sociedades socialistas existentes, que en su rechazo de determinados fenómenos negativos de la superestructura de las mismas les niegan el atributo de 'socialistas', carecen de toda razón"; estas sociedades "socialistas existentes" son *socialistas* pues "han acabado con la propiedad privada de los medios de producción (con la excepción del suelo) y, con ello, con la clase de los capitalistas en cuanto propietarios de estos medios de producción". Así, apodícticamente, se esfuma el verdadero problema: el de la constitución de *nuevas* clases sociales y de formas *inéditas* de explotación que caracterizan a las autollamadas sociedades del "socialismo realizado". Recuerdo una frase de Engels: "Cuanto más se apropia el Estado de las fuerzas productivas, tanto más se convierte en capitalista colectivo y tanto más explota a los ciudadanos. Los obreros continúan siendo asalariados, proletarios, y las relaciones capitalistas no resultan abolidas sino llevadas hasta el límite". Para Schaff puede haber socialismo en la estructura económica y dictadura, "fascismo", en la superestructura; este es el núcleo del problema planteado.

La comparación entre el capitalismo (en el cual, sobre la base de la misma estructura económica, pueden existir distintos tipos de gobierno: democracia, dictadura, monarquía, etc.) y el socialismo (en el cual, sobre la base de una estructura económica socialista, podrían existir gobiernos democráticos o dictaduras totalitarias) le permite a Schaff, por ejemplo, sostener el carácter socialista de la Unión Soviética. Habla de "fenómenos negativos" de la superestructura, pero se trata de un eufemismo, pues esos fenómenos públicamente llamados "negativos" son, ni más ni menos, el genocidio del campesinado ruso (más de 10 millones de muertos), el exterminio no sólo de la "vieja guardia" del partido sino de alrededor de 3 millones de comunistas, la creación de campos de concentración donde millones de obreros producían la llamada "acumulación primitiva" socialista; y, en otro nivel, la

falta absoluta de libertad, el control (por parte de la burocracia estatal) de la vida política y cultural en su conjunto, hasta culminar en los manicomios y las "terapias" aplicadas a los disidentes. ¿Cómo es posible creer que a *pesar* de estos "fenómenos negativos" puede haber socialismo?

Nos dice: la estructura económica es socialista. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿Cómo puede seguir hablándose de revolución en la estructura cuando una nueva clase de funcionarios, burócratas y militares, disponen del poder absoluto y gozan de los beneficios del mismo? Si se mantienen las relaciones despóticas de producción, la más estricta división del trabajo, las escalas salariales, los ritmos de trabajo, la planificación en manos de los técnicos, etc., vale decir si el trabajador real no es el dueño *real* de las decisiones sino un convidado de piedra al que sólo se le *informa* lo que debe hacer en un régimen de absoluta disciplina, sin posibilidades reales de participación en las decisiones, etc. ¿cómo es posible seguir hablando de socialismo? ¿o basta el rótulo de *socialista* para que cualquier sociedad sea llamada socialista?

¿Cómo puede decir Schaff que "el mundo socialista y su poderío militar" ofrecen protección a los nuevos países socialistas de acuerdo al "principio de la solidaridad internacional"? ¿Desconoce Schaff el papel de la Unión Soviética en relación a la dictadura fascista de la Argentina, y el papel oprobioso de China en relación a la dictadura de Pinochet? ¿De qué "protección" se trató en Checoslovaquia? Todo se vuelve confuso, demasiado confuso. Frente a un Estado cada vez más amplio y omnipotente, ante un ejército cada vez más poderoso y jerarquizado de acuerdo a los cánones del mejor estilo burgués, ¿cómo es posible seguir hablando de que no existen clases sociales? Revolucionar la estructura económica no quiere decir colocarle la etiqueta de "propiedad de todo el pueblo" o de "propiedad socialista", sino que realmente la clase obrera hegemonice al conjunto social y tome el poder en la fábrica y en la sociedad, y esto se comprueba por los hechos, viendo quién gestiona, quién planifica, quién dirige y decide. Es cierto que si se revoluciona la estructura el proceso de revolucionarización del mundo ideológico es más lento y tal vez más complejo; pero lo que está en cuestión es si se ha producido o no revolucionarización en la estructura.

No es cierto, por otra parte, que una verdadera revolucionarización de la estructura económica (que implica necesariamente una intensa vida democrática de base) pueda sostener un régimen

político fascista; cuando el régimen dictatorial y fascista se instala en el poder es porque ya no existe ninguna revolución en la base estructural, porque los obreros han sido despojados del poder real y convertidos en engranajes de una máquina despótica. Se podría pensar que Schaff no puede escribir lo que realmente piensa; entonces, si este es el caso, que no escriba; porque se saben demasiadas cosas como para que el "lenguaje esópico" tenga ya validez; y ahí está el caso de Rudolf Bahro para testimoniarlo: su libro *La alternativa*, donde analiza el mecanismo interno del sistema "socialista", le está costando 8 años de cárcel "socialista".

Para concluir: a partir de su "filosofía de la historia" Adam Schaff se opone a toda revolución violenta, y sermona a los "voluntaristas" aconsejándoles no tomar el poder, aunque pudieran hacerlo, si las "condiciones" no estuvieran dadas, pues *el* partido (¿por qué seguir pensando en términos de *él* partido, hoy, cuando está a la orden del día el pluripartidismo, la complejidad de los fenómenos contestatarios y revolucionarios, la autogestión social, etc.?) es responsable también "del mañana". La "valorización adecuada de las fuerzas" es necesaria, por cierto, pero afirmar esto es algo obvio; el problema se plantea, precisamente, a partir de allí, porque la revolución es en gran medida inédita, no sujeta a recetas, a esquemas. Por eso no puede pontificarse acerca de una vía violenta o pacífica *antes* del proceso revolucionario; son las condiciones económicas, históricas, culturales y políticas, es el grado de conciencia y de participación del pueblo en su conjunto, etc., quienes determinan a partir del principio marxista de la "autoliberación" de las clases oprimidas, los métodos de lucha variables que se pueden y deben aplicar. Felizmente no son los filósofos, ni los teóricos, sino las masas populares quienes toman las decisiones; y esto no quiere decir que estas siempre triunfen, al contrario, son más las veces que fracasan; pero la decisión de las masas es inalienable, son, diríamos, su gloria; mientras que sus fracasos constituyen su experiencia, es decir, su única posibilidad de triunfo.

SOBRE LAS REVOLUCIONES DE ADAM SCHAFF

Juan Mora Rubio

En meses pasados y a raíz de su visita a México, el pensador polaco Adam Schaff, entregó al Comité de Dirección de la revista *Dialéctica* el artículo *Sobre la alienación de la revolución*, para su correspondiente publicación. Como en todos sus trabajos, la claridad del pensamiento y la sencilla expresión literaria, hacen del texto presa fácil para los lectores. Este escrito, además, tiene especial significación por el carácter polémico de los conceptos que expresa y por el hecho de ser planteados por un pensador de larga trayectoria dentro del marxismo y que ha tenido la oportunidad de asistir a la construcción del socialismo en su patria, donde actualmente reside.

Busca el trabajo que comentamos, como otros muchos que en el pasado tuvieron destinos más adversos (recuérdense los infortunios del profético Karl Korsch y su obra) establecer críticamente los resultados de la experiencia socialista, así como las posibilidades de la revolución en nuestro tiempo. Adam Schaff, a partir de los aspectos negativos que ha tenido la marcha hacia el socialismo después de la Revolución de Octubre, y del ensanchamiento del mundo socialista, cuando los países de Europa central fueron ocupados por las tropas soviéticas que perseguían a las huestes de Hitler, establece los fundamentos de una alienación política que ha desvirtuado los procedimientos y fines que busca el socialismo. En hora buena, el pensador polaco, plantea con dignidad, críticas tan valederas como las que deja deslizar contra la Unión Soviética y los países del pacto de Varsovia. No obstante, y aunque busca aclarar desde el fondo las causas de la alienación del socialismo y la revolución, su planteamiento teórico adolece de graves

deficiencias. Scháff, pretende dar la sensación de que se aferra al caudal teórico de los clásicos del marxismo para hacer el enjuiciamiento de una situación concreta que tiene lugar ciento cincuenta años después de que fueron escritos sus textos. Parece olvidar que ser marxista no consiste en aferrarse a los escritos de Marx, *avant la lettre*, sino a su espíritu. De lo contrario el marxismo sería una doctrina dogmática, específica para el siglo XIX. El autor, insiste en la tesis de que la revolución que permite el paso de unas relaciones de producción capitalistas a otras de tipo socialista, necesariamente tiene que ocurrir en sociedades altamente desarrolladas en el campo económico.

Ninguno que pretenda cierta familiaridad con los textos de Marx y Engels, se aventuraría a poner en tela de juicio la validez del marxismo por el hecho de que todas las revoluciones socialistas, hasta el presente, no han ocurrido en países altamente desarrollados, donde se dan con plenitud las sociedades industriales, sino precisamente en los más pobres y dependientes. Por eso, el marxismo, ha sido el más espléndido regalo que las sociedades ricas le hicieron al mundo de los pobres. Ciertamente que Marx esperaba la revolución donde el capitalismo se desarrollaba con pujanza y estimulaba el antagonismo en las contradicciones sociales, pero esa esperanza no descartaba en manera alguna la revolución en países dependientes y coloniales. La alienación de la Revolución Soviética no obedece al atraso económico de 1917, sino a factores interiores y exteriores independientes de cierto modo de los procesos económicos. Schaff, por ejemplo, anota con acierto algunos: la ausencia de apoyo popular en la construcción del socialismo toda vez que "del apoyo de las masas al programa negativo de los revolucionarios *contra algo* no se sigue automáticamente su apoyo al programa positivo de éstos a *favor de algo*".

Sobre la alienación de la revolución es un llamado insistente para que se evite la revolución si las condiciones objetivas no son satisfactorias. Tal parece que la histórica decisión del partido bolchevique que en octubre de 1917 votó a favor de una revolución socialista contra las tesis de los mencheviques y de los mismos miembros del Comité Central que temían desencadenar un movimiento demasiado radicalizado que fuera incapaz posteriormente de mantener las conquistas logradas, es la responsable de la desvirtuación y congelamiento de los ideales revolucionarios de la Unión Soviética. Como si la historia pudiese esperar indefinidamente la conformación de las condiciones objetivas. El llamado a la pacien-

cia revolucionaria que con insistencia hace el profesor Schaff en contra de los extremistas que supeditan la revolución a la voluntad de los hombres sin esperar que se cumpla el *ciclo fatal de la historia*, es una tesis conservadora, que aparte de sacrificar el mundo al más elemental determinismo histórico, alienta el pacifismo resignado que sirve a los intereses de la reacción mundial. De lo que se trata, en verdad, es de conseguir un mundo donde el hombre pueda vivir con mayor plenitud, para no hablar del tan desacreditado concepto judeo-cristiano de felicidad. Creemos estar en lo cierto cuando pensamos que superado el capitalismo y sus alienaciones, una sociedad socialista permitirá al ser humano vivir dentro de la justicia y la libertad. Hacia allí camina nuestra época, que es la de la revolución que se abrió brillantemente en Francia el 14 de julio de 1789 y que para nuestra fortuna aún no concluye. Pero este largo período de la revolución que hemos convertido en nuestro vivir habitual, no sólo corresponde a las revoluciones burguesas, que fracasadas abrieron el camino a los intentos utópicos de los socialistas del pasado, sino ante todo a las luchas de liberación nacional y a las grandes batallas contra el imperialismo que se libran con éxito, día por día y hora por hora, en el tercer mundo. Tal vez, el profesor Schaff, debería contemplar las guerras de liberación de nuestro tiempo como el requisito indispensable que los países subdesarrollados aportan para conseguir un verdadero socialismo a escala mundial. Con un equilibrio de fuerzas internacionales más propicio que el que había en 1917, probablemente la Unión Soviética hubiera podido crear un socialismo que no sólo contemplara la satisfacción de las urgencias económicas del pueblo, sino que, como lo esperaban los fundadores del movimiento, diera paso a una sociedad donde brillara la libertad y la democracia. La revolución de Schaff es para la metrópoli y los países de Europa. Mientras ésta madura con el tiempo y se lleva a cabo a la medida de sus determinaciones, los pueblos hambrientos de América Latina, Asia y Africa, alejados de la mano del progreso, tendrán que acentuar su combatividad y seguir buscando con *espíritu marxista*, el camino de la revolución socialista.

Interesantes, por lo demás, son los conceptos del investigador polaco sobre las clases de violencia y su papel en la historia, las ideas sobre la transición pacífica al socialismo y sus posibilidades en nuestro tiempo, el fracaso del desarrollo de las sobreestructuras en los países socialistas y tantas otras ideas fecundas y polé-

micas que no podemos abarcar en esta nota. Por último, debemos señalar, contra lo que piensa Schaff, que el fracaso del movimiento de Salvador Allende en Chile se debió no solamente a errores de la política de izquierda sino principalmente a la acción del imperialismo, que libre de Viet-Nam, y sellada su derrota en los campos de batalla y en las grandes capitales del mundo, donde la opinión pública se hizo sentir, colocó su armada frente a Valparaíso y dejó caer toda su fuerza sobre el régimen de la Unidad Popular. Se equivoca Schaff, cuando afirma que en Chile "la contrarrevolución no fue obra de fuerzas extranjeras de intervención —cosa que ni en Chile podían permitirse— sino del propio ejército". La camarilla de Pinochet nunca se hubiera aventurado a una política golpista sin la ayuda y dirección del Pentágono y el Gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica.

LENIN, GRAMSCI Y LA BASE TEORICA DEL PLURALISMO

Biagio de Giovanni

1. Lenin y la forma de la mediación política

En una página de *¿Qué hacer?* se fija una imagen crítica del economismo de la que aún puede partir con utilidad un razonamiento sobre los términos de la crisis en curso y las estructuras políticas que es necesario construir para contribuir a superarla, con miras a una forma más alta de sociedad. Escribe Lenin: "El modo como surgieron y se reforzaron las relaciones y la interdependencia entre la crítica legal y el economismo ilegal es una cuestión interesante, que merece un artículo aparte. Bastará señalar aquí la incontestable existencia del vínculo que los une. El famoso 'credo' no adquirió tanta y tan merecida celebridad sino porque expresaba abiertamente ese vínculo y ponía de relieve la tendencia política fundamental del 'economismo': los obreros deben conducir una lucha económica (o más exactamente sindicalista, que abarca también la política específicamente obrera), los intelectuales marxistas deben fundirse con los liberales para la 'lucha' política. La actividad sindicalista 'entre el pueblo' cumplía la primera mitad de la tarea; la crítica legal realizaba la segunda mitad".¹

Depurado de las referencias más inmediatas a la realidad objeto del análisis de Lenin, ese texto es esencial por la claridad con que registra en forma crítica el modo cómo se descompone la es-

¹ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, (*Opere*, V, Roma), Editori Riuniti, 1958, pp. 334-335 (123).

trategia a lo largo de las dos líneas separadas de la economía y de la política. Contiene un referimiento apremiante al “encierro” de la clase obrera en la lucha económica —aun cuando ésta última se presenta como “la política específicamente obrera”— y a la relación exclusiva entre “lucha” política y “lucha” de los intelectuales por la libertad. Detrás de ese punto de vista, Lenin identifica una noción extremadamente reductiva y subalterna de la política, que se hace por así decirlo visible a través del choque *económico* o a través de la batalla *ideológica*. En cierto sentido, el problema de Lenin es cómo conquistar la autonomía y la primacía de la política. Esa autonomía y esa primacía son individualizados y diría detenidos en el concepto y la expresión famosa que usa Lenin algunas páginas después: “La conciencia política de clase puede ser llevada al obrero *sólo desde el exterior*, es decir desde el exterior de la lucha económica, desde el exterior de las relaciones entre obreros y patrones. El único campo desde el cual es posible alcanzar esa conciencia es el campo de las relaciones de *todas* las clases y de todos los estratos de la población con el Estado y con el gobierno, el campo de las relaciones recíprocas de *todas* las clases... Para dar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben *ir a todas las clases de la población*, deben *enviar en todas direcciones* los destacamentos de su ejército”.²

Este pasaje del texto de Lenin es parte integrante de la historia y de la organización del movimiento comunista, y aquí no quiero siquiera hacer referencia a las posibilidades interpretativas que ha desarrollado en distintos momentos.³ Creo sin embargo que puede extraerse de él un punto de pasaje importante para el análisis, bastante evidente ya en el modo como el texto se vincula a la tesis kautskiana sobre el carácter determinado de la relación entre intelectuales y clase obrera.⁴ La referencia a *lo exterior* es

² *Ibid.*, pp. 389-390-182. Una lectura muy aguda —y que convendrá discutir— de *¿Qué hacer?* y particularmente del nuevo en que se entretienen en Lenin teoría del Estado y teoría del partido es la de M. Montanari, “La teoría leniniana del partido”, en curso de publicación en el próximo número de *Lavoro critico*.

³ Referencias importantes, en el marco de una impostación de conjunto nueva del problema, se hallan en la “Introduzione”, de L. Paggi a Max Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, De Donato, 1974, pp. 9-134.

⁴ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, *cit.*, p. 353. Lenin cita un famoso texto de Kautsky, donde se dice, entre otras cosas: “El poseedor de la ciencia no es el proletariado, sino los *intelectuales burgueses*. La conciencia socia-

ciertamente una referencia a la complejidad y a la capacidad de unificación de la política (de ahí la mención del “campo de las relaciones recíprocas de *todas las clases*”: es decir, la identificación de un terreno de “productividad” de la relación entre las clases que coincide con el terreno de constitución del Estado), pero contiene además una identificación de la primacía de la política fuertemente basada en su “centralismo” y en su “especialismo”. La dimensión de la política se contrae en un foco determinado. Su determinación ilumina la realidad circunstante, *pero no se compenetra con ella, repitiendo en cierta medida el carácter del tipo de Estado que Lenin tiene delante*. La primacía de la política se capta en primer término en su especificidad, en la imposibilidad de disolverla entre *economía e ideología*. Es por eso que es esencial mantener sobre *este Lenin*⁵ un doble nivel de análisis: el que capta la enorme novedad de esta relación no economicista ni ideológica entre el movimiento obrero y la iniciativa (la organización) política, y el que pone en evidencia la concentración de la primacía de la política en una forma de especialismo que es la garantía principal para que la política no sea sometida a la espontaneidad, ni confundida con distintos niveles de la organización.

“En todas partes hay necesidad de estos círculos, asociaciones y organizaciones; es preciso que sean *lo más numerosos posible*, con las tareas más diversas, pero es absurdo y perjudicial *confundirlos* con la organización de los *revolucionarios*, borrar la distinción que los separa, eliminar en la masa la convicción ya

lista es pues un elemento importado a la lucha de clase del proletariado desde el exterior.

⁵ La referencia a *¿Qué hacer?* plantea una relación sumamente definida con una fase determinada de la elaboración leniniana de la política. La complejidad de la obra de Lenin (que se cierra, o casi, sobre los escritos dedicados a la “cooperación” —en *Opere XXXIII*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 428 y ss.— que son una contribución sumamente lúcida a la elaboración de una democracia de masa) hace las reducciones imposibles. La riqueza de su reflexión sobre la relación entre política y economía en la época del capitalismo desarrollado y del imperialismo constituyen páginas fundamentales en relación con la fase que atraviesa hoy la historia del mundo. *¿Qué hacer?*, sin embargo, y la teoría del partido allí descrita, sigue siendo un perno histórico decisivo tanto para la teoría leniniana de la política como para la historia de conjunto del movimiento comunista. Por lo tanto, creo legítimo tomarlo como punto de referencia para la discusión, sin dar lugar a la fácil objeción de pretender “reducir” o concentrar a Lenin a esa altura de su reflexión.

demasiado débil de que para 'servir' a un movimiento de masas se necesitan hombres que se consagren especialmente y por entero a la acción socialdemocrática, que *se den* paciente, obstinadamente una *educación* de revolucionarios de profesión".⁶

Pero el especialismo de la política en Lenin no está únicamente en relación con el problema de la organización. Ya he indicado que tiene su primera referencia en la concentración de la política por parte del adversario. Sobre este punto debemos reflexionar con atención. Hay un primer aspecto de la forma de la política, en Lenin, vinculado a una dimensión específica de la realidad rusa entre el siglo XIX y XX —la autocracia, con una notable restricción del terreno de la política al de la organización represiva del aparato estatal. Pero no es éste el punto decisivo. La tesis de Lenin no está condicionada por la realidad política quizás más atrasada de la Europa de comienzos del siglo XX. En ese caso, sería incomprensible su efecto perturbador para toda la historia teórica y práctica del movimiento obrero, y su capacidad de proporcionar el horizonte político y organizativo a dos fases históricas enteras de la vida de la Internacional Comunista. El verdadero vínculo, la verdadera relación está en otra parte. La imaginación va inmediatamente a uno de los puntos más altos de la teoría política burguesa, que recoge ampliamente el sentir histórico de una transformación de la morfología política en el Occidente capitalista. 1918: *La política como profesión* de Max Weber señala un momento muy determinado de ese proceso teórico.⁷ La complejidad de la relación Estado-desarrollo capitalista se define en el *progresivo aumento de la autonomía de la política*, en la concentración del poder político en un foco determinado por la unidad del poder del Estado. He aquí una rápida referencia a dos puntos centrales del razonamiento weberiano:

1) "El desarrollo del Estado moderno es promovido en todas partes por el impulso dado por el príncipe a la expropiación de los 'privados' que se hallan junto a él investidos de un poder de administración independiente... Todo el proceso constituye un

⁶ V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 430.

⁷ Remito al "Appendice" sobre "La forma borguesse della politica" incluida en mi volumen sobre *La teoria politica delle classinel "Capitale"*, Bari, De Donato, 1976, pp. 125-139. A una relación Lenin-Weber con respecto al problema de la crítica de la "espontaneidad" se refiere F. Cassano en el ensayo sobre *Max Weber: razionalità e capitalismo* de próxima publicación por De Donato.

paralelo perfecto con el desarrollo de la economía capitalista a través de la gradual expropiación de los productos autónomos. Al final, vemos que en el Estado moderno la facultad de disponer de todo el conjunto de los medios necesarios para el ejercicio de la acción política converge de hecho en un único centro...";⁸

2) "Tomemos valerosamente como ejemplo la época presente. Quien quiera instaurar sobre la tierra por la fuerza de la justicia absoluta, necesita un estado mayor de secuaces, es decir un 'aparato' humano. Este debe ofrecerle los infaltables premios internos y externos —la recompensa terrenal o celestial— para que funcione. Internos: es decir, en las condiciones de la moderna lucha de clases, la satisfacción del odio y de la venganza... El éxito del jefe depende enteramente del funcionamiento de ese aparato, y por lo tanto también de las motivaciones que animan a este último y no de las propias suyas."⁹

No me detendré aquí en la crítica de algunos caracteres "míticos" de este último texto weberiano. Es en sentido de todo el discurso lo que va en una dirección importante y significativa. La compenetración cada vez más acentuada entre política y economía puede ser manejada, dentro de la continuidad de la formación económico-social capitalista, principalmente a través de la progresiva centralización y concentración de la política y de su aparato de mando. Eso lleva a un desarrollo teórico ulterior que es preciso seguir con atención: la compenetración entre política y economía debe ser gobernada por una separación cada vez más rigurosa entre esos dos terrenos específicos de organización del dominio. Aquí aparece la primacía de la política en su aislamiento, y diría casi en la determinación desnuda y esquemática de sus leyes de funcionamiento. La expropiación gradual de los productores directos a la altura de la política, en el momento en que concentra el aparato de mando, aísla de alguna manera su esquema de movimiento, liberando y exaltando la *productividad autónoma de la política* precisamente en el momento en que "todo el proceso constituye un perfecto paralelo con el desarrollo de la economía capitalista". A través del filtro de Weber vuelve la modernidad de Maquiavelo. Pero detrás de la autonomía de la política, y la inaudita concentración de medios que ésta supone hoy, está la

⁸ M. Weber, "La política como profesión", en *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966, p. 54.

⁹ *Ibid.*, pp. 115-116.

organicidad específica del mundo de la economía en este saliente separado del nivel político.

Aquí creo que está para Lenin el "vínculo" y la garantía teórica de su "modernidad". Pero veamos la cosa de modo más determinado. La concentración de los medios necesarios para el ejercicio de la acción política "en un centro único", si es el terreno sólido sobre el cual se construye la unidad de la política por parte de las clases dominantes, excluye decididamente la posibilidad de que la respuesta del movimiento obrero no sea en primer término una *respuesta política*, capaz de mover a la altura del nivel más elevado de la praxis del antagonista y de su organización del dominio. Toda la crítica de Lenin al economismo debe leerse en el cuadro históricamente determinado de un antagonismo de clase y de una organización de las relaciones entre las clases que se mantiene sobre una forma de primacía de la política correspondiente al mecanismo de un Estado determinado. *A la primacía de la política en función de las clases dominantes, es preciso responder con una elevadísima concentración de la productividad de la política del movimiento obrero.* Aquí está el sentido moderno de *¿Qué hacer?* Aquí, también, el significado de la conciencia que proviene del exterior. Ya que esa dimensión da, incluso materialmente, la sensación de un origen *concentrado* de la política, de algo que posee leyes de movimiento propias que no nacen en la esfera de la relación directa obreros-patrones, sino en el exterior, en una dimensión que se coloca a la altura de ese único centro en que se unifica el poder del Estado capitalista.

El partido de Lenin responde a esa estructura del Estado y a su teoría. "La lucha política de la socialdemocracia es mucho más vasta y mucho más compleja que la lucha económica de los obreros contra los patrones y contra el gobierno. Del mismo modo (y por esa razón) la organización de un partido socialdemocrático revolucionario debe necesariamente *distinguirse* de la organización de los obreros para la lucha económica... Por esa característica común a los miembros de la organización *ninguna distinción debe existir absolutamente entre obreros e intelectuales*, y con mayor razón ninguna distinción sobre la base del oficio".¹⁰ Es sintomático cómo Lenin pone en relación el nivel de la política con el de la organización. A la vastedad y complejidad de la lucha política corresponde una forma de la organización que reconstituye dentro

¹⁰ V. I. Lenin, *op. cit.*, pp. 418-209.

de sí el mismo nivel de homogeneidad y de autonomía correspondiente a la dimensión de la política. La organización, como lugar de la homogeneidad de las figuras políticas, refleja en el terreno de la práctica real del movimiento la concentración de la política en un único punto como lugar específico del enfrentamiento entre clase dominante y movimiento obrero. Al nivel "profesional" (y en ese sentido "científico") de la organización revolucionaria corresponde, del lado del Estado, una teoría general de la política como profesión que acentúa su separación precisamente en la fase en que el Estado se apresta a convertirse en el punto máximo de organización de la "productividad" económica de las clases. Las dos dimensiones de la política (del capital y del movimiento obrero) se encuentran —sin desvanecerse, como ocurriría siguiendo a Weber, en la convergencia de una estructura "técnica"— en cuanto exaltamos en el punto de su "autonomía" *El partido revolucionario es, en este sentido, el anti-Estado de la clase obrera.* Hasta donde es posible; es decir, hasta donde reaparece la especificidad de la relación Estado-capital y partido-clase obrera, la comparación se sostiene, y permite hacer converger la atención en un punto importante. La exclusividad de la organización política en la "centralización" de la forma de presencia de las masas, coincide con el ejercicio del monopolio político tanto dentro de la realidad "puramente" política del partido revolucionario, como dentro de la legitimidad de la fuerza, "como medio para el ejercicio de la soberanía",¹¹ en el Estado capitalista. Quiere decir que la concentración de la política *exteriormente* a los procesos sociales termina por determinar en ese punto central y preciso el reconocimiento (la unificación) de todo el arco que comprende la relación formas políticas-masas. La concentración de la política (de su lógica, y de una especie de continuidad, sobre el eje Maquiavelo-Weber) en un solo punto se agudiza y exalta a una potencia altísima la relación entre praxis política y aparato institucional, reconstituyendo la moderna centralidad del entrelazamiento de la masificación de los procesos sociales y la percepción instantánea de su unificación en forma política.

Naturalmente, a esta altura, reaparece la especificidad de la relación partido-clase obrera con respecto a la relación Estado-capital. Al decir que el partido revolucionario es el anti-Estado de la clase obrera, concepto que identifica la vertiente de la con-

¹¹ M. Weber, *op. cit.*, p. 55.

frontación entre las dos formas de la política, ya nos encaminamos hacia la comprensión de esa especificidad. El punto de referencia para una confrontación sigue siendo el Estado weberiano, ampliamente comprensivo (y anticipador, en parte) de las novedades que están interviniendo en la relación capital-Estado. Es decisivo ver *cómo* se centraliza la relación de las masas con el lugar donde se constituye la unidad del dominio y la consistencia de su forma institucional. Es esencial, en primer término detener la atención en el nexo política-economía, porque con él se vincula, en el entrelazamiento Estado-capital, la dilución de la lógica política en formas que aparentemente la ignoran. Las formas institucionales del capital mediatizan el nivel concentrado de la política. El punto central, junto al nexo entre política y economía, es la descomposición de las masas, la constitución de un tejido en que aparecen formas de organización que segmentan la vida de las masas evitando el reconocimiento de su historia en una práctica directamente política.

La relación entre partido y clase obrera centraliza la vida histórica de las masas, tratando de exaltar un nivel históricamente determinado de su recomposición. Con respecto al plano de la "política como profesión" de Weber, la profesión política revolucionaria de Lenin incorpora este profundo elemento destructivo en la sociedad capitalista, dado por el esfuerzo efectivo por centralizar la vida de las masas en las formas reales de la praxis política ampliamente vista como *dominio + hegemonía directamente política*. No es casual que en las páginas decisivas de *¿Qué hacer?* aparezca el problema de la relación entre clase obrera y democracia. ¿Cómo plantea Lenin este problema? Está rigurosamente delimitado desde el punto de vista del partido de la clase obrera, y se define en la necesidad "política" (revolucionaria) de poner al partido en relación con las otras formas de organización política de las masas y con las otras clases sociales. "Para dar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben *ir a todas las clases de la población*, deben enviar *en todas direcciones* los destacamentos de su ejército".¹² "No basta con decir 'vanguardia', destacamento avanzado; es preciso también actuar de modo que *todos* los otros destacamentos vean y tengan que reconocer que nosotros estamos a la cabeza".¹³

¹² V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 390.

¹³ *Ibid.*, p. 393.

Aparece aquí, en este doble desarrollo del problema, una exigencia fundamental que permite profundizar en la especificidad de la forma de funcionamiento de la política, tal como aparece concentrada en el partido como destacamento avanzado de la clase obrera. El punto central de la reflexión de Lenin, en las vísperas de 1905, es cómo definir la relación entre el máximo de concentración "externo" de la política y la necesidad de que esa dimensión "externa" se convierta en principio de una *línea de masa*, identificándose en esa necesidad la contribución decisiva de la clase obrera al desarrollo de la democracia. Allí, como ha visto Gramsci, está ciertamente el lugar de nacimiento del principio práctico de la hegemonía y, podríamos agregar, de una forma muy rica de "primacía de la política".

Un rápido regreso a la confrontación con Weber puede ayudarnos a comprender el sentido de este desarrollo del razonamiento. En la forma weberiana de la "política como profesión", la concentración de los medios materiales en manos del "jefe" y de su aparato, la expropiación de las capas "que antes disponían de ellos por derecho propio",¹⁴ exaltando y unificando el nivel del dominio político, no deja ciertamente de lado el problema de la organización de conjunto de la "masa" social, "organizada", por así decirlo, en la trama del formalismo científico y jurídico-institucional que recorre todos los niveles de la sociedad capitalista moderna. La concentración y la profesionalidad de la política se determinan en relación con el nivel no político de la organización de la masa social, y por lo tanto con su especialismo profundamente inserto en la técnica y en el entrelazamiento entre técnica y dominio. La recomposición del dominio político se filtra, en forma inversa, a través del "pluralismo" de las formas organizadas de lo social.

En Lenin, el proceso es completamente distinto, y se refiere profundamente a la especificidad del binomio partido-clase obrera. Esclarece este punto precisamente la relación que el partido de la clase obrera debe instaurar con los otros niveles organizativos de la sociedad de modo que "todos los otros destacamentos vean y tengan que reconocer que nosotros estamos a la cabeza". Aquí es decisivo el esfuerzo por una recomposición *política* de la sociedad, a partir del nivel de dirección que el partido de la clase obrera esté en condiciones de expresar. El terreno de la relación es total

¹⁴ M. Weber, *op. cit.*, p. 55.

y directamente político. Se vuelve esencial ver cómo a través de ese nivel puramente político pasa un plano posible de recomposición de las masas, o mejor dicho de "unificación" de los varios "destacamentos" en torno a la dirección de la vanguardia de la clase obrera. En la fisonomía concreta que asume este problema influye el modo cómo la forma de la política elaborada por Lenin en *¿Qué hacer?* se modela *críticamente* sobre la especificidad de la relación entre Estado y centro de organización del poder en una fase de la transformación de la relación entre Estado y capital. Ya he señalado cómo el carácter "externo" de la dimensión política tiene ante sí, en forma sumamente determinada, la concentración de la política —y, diría, su expulsión de lo social— tal como se muestra en el cuerpo del Estado burgués-capitalista. El carácter extremadamente difícil y problemático, la exigencia de recomposición de que hablaba poco antes, como punto irrenunciable de la relación *democrática* entre el partido y la sociedad en su conjunto, está precisamente en la fuerte acentuación de la autonomía de la política y de su carácter "externo", con respecto a la necesidad de gobernar una "línea de masa" a lo largo de todo el tejido de la sociedad. Esa necesidad es, por otra parte, intrínseca al binomio clase obrera-partido, si la conciencia política de clase es precisamente "el campo de las relaciones recíprocas de todas las clases".¹⁵ Pero por las dimensiones que adopta la política en esa su fisonomía específica, el terreno de esa relación es inmediatamente *todo* político, y en ese sentido fuerza el nivel de dirección de la sociedad. Más explícitamente: retraída la política en la esfera de conciencia de organización que se constituye en un espacio propio subjetivo y objetivo,¹⁶ que vuelve decisivo ver de qué modo "el único centro" de dirección *desde arriba* puede moverse como filtro decisivo de la recomposición, y en definitiva cómo puede ocurrir la mediación entre dirección desde arriba y línea de masas, en una fase en que *una particular morfología de la política* emerge como terreno fundamental de la recomposición. Aparecen ahora claramente las dos posibilidades implícitas en este estado de cosas, y las bosquejo con la más esquemática (y por lo tanto riesgosa) brevedad: 1) Que la política concentrada en el nivel más alto, el que tiene ante sí el Estado *separado*, se aisle de alguna manera en una lógica suya forzosa, interpretando inme-

¹⁵ V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 390.

¹⁶ Un ejemplo *Ibidem*, p. 430.

diatamente la recomposición como englobamiento de las esferas "autónomas" en lo "político" y, en particular, como subordinación de todos los otros destacamentos a la vanguardia obrera. La política continúa funcionando, aquí, en una especie de espacio separado y profundamente lleno de una "praxis" determinada. Existe, en este sentido, un jacobinismo moderno que renueva, en formas nuevas, el *viejo* jacobinismo como forma real de mediación política. Aquí, en esa forma moderna, su sólida base real se halla en el fuerte, apremiante regreso de la autonomía de la política tal como ésta se construye en la lógica de la expropiación de los "productos directos" (incluso de los productores sociales de política) por la concentración de los "medios" políticos.

2) Que la concentración de la política en el nivel más elevado arrastre a ese nivel toda la trama de transformación de las relaciones entre las clases, utilice, por así decirlo, ese nivel "alto" como lugar de reunificación efectiva de la política y la economía, ofreciendo por lo tanto una medida real a la relación masas-política, invirtiendo el modo como política y economía se muestran separadas en la formación dominante.

No se trata de una alternativa inmediatamente real ni tampoco de una verdadera disyuntiva, por lo menos desde el momento en que aparece en el escenario de la historia el movimiento político organizado de la clase obrera. Pero la base del discurso y el hecho de que, en todo caso, éste enfrenta problemas y dificultades reales, reside precisamente en el vínculo crítico del movimiento obrero con el punto alto de la transformación del Estado burgués-capitalista, con la extrema complejidad y contradictoriedad del entrelazamiento política-economía. El regreso "moderno" de la primacía de la política se determina en la reorganización del Estado y de sus "funciones" (Weber) y en la organización *política* de la clase obrera (Lenin). Es la complejidad de ese doble nudo—que en Lenin nunca está ausente— lo que afronta teóricamente el leninismo, hallando de todos modos objetivamente desequilibrada la realidad desde la vertiente de la política como "centro único" y separado de organización de lo social, punto focal de la gestión de la separación de los productores de los medios de producción; y por lo tanto, preparando una respuesta que parece en gran medida condicionada por la forma históricamente determinada de la política que tiene ante sí.¹⁷

¹⁷ Es en esta dirección que me parece legítimo insistir sobre la com-

La consecuencia principal de este entrelazamiento, que nace ya con Lenin y no después de él, está en el encuentro directo entre Estado (a derrocar) y partido, y en la tendencia del partido a plantearse como anti-Estado de la clase obrera. La complejidad de la función y de la forma del Estado debe reencontrarse en ese centro único que pasa a ser el partido. Allí se concentra por entero la vida de la política, no sólo por cómo el partido determina la estructura del dominio "político", sino por el modo cómo funciona como lugar de unificación de los sujetos (de los "cuadros" revolucionarios) que entran a formar parte de él. En cierto sentido, esta situación marca incluso la crítica al economicismo de Lenin, de donde parte este razonamiento. Que la política en efecto tenga una especificidad propia (y una capacidad de unificación propia) con respecto a la lucha *económica* y a la batalla *ideológica*, es un concepto que, por un lado, abre una fase histórica de enorme importancia para la estrategia del movimiento obrero, pero, por el otro, recibe de Lenin un tipo de lectura *que pone el énfasis en la autonomía de la política antes que en sus conexiones*. El punto que más le interesa a Lenin, en esa fase del desarrollo de su pensamiento, es la identificación de una estructura (el partido como órgano real de la política) "en la cual no exista absolutamente ninguna distinción entre obreros e intelectuales".¹⁸

Esa falta de distinción contiene en sí las dos potencialidades de desarrollo descritas antes: 1) La política como concentración efectiva de lo social (de la economía), embrión de una forma del Estado como unidad de elementos diversos; 2) La política (pero, más rigurosamente, el partido) como lugar de unificación que apresa a las figuras subjetivas, individualizadas en la dimensión de los "cuadros" políticos, en la determinación y en el gobierno de una lógica autónoma, que es el único nivel general de mediación por el cual se filtra la relación entre "dirección" y "línea de masa", por lo cual la crítica del economicismo se invierte, en parte, en una forma históricamente determinada de primacía de la política como primacía del partido.

Creo que en *¿Qué hacer?* termina por prevalecer esta segunda

paración analítica Lenin-Weber. El tema, en formas muy distintas, ocupa la atención de M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1971, en particular pp. 279-289, y de M. Cacciari en la "Introduzione" a G. Lukács, *Kommunismus 1920-1921*, Padua, Marsilia, 1972, pp. 7-66, en particular pp. 52 y ss.

¹⁸ V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 418.

orientación del análisis, por las razones a las que ya he hecho referencia —relativas a los puntos “altos” de la forma de la política del adversario— y que convergen en un punto central: la forma del Estado, en la fase de desarrollo de construcción del capital monopolista, conduce a una concentración autoritaria de los aparatos de poder, sobre los cuales es preciso concentrar con inaudita intensidad la capacidad de choque político del antagonismo de clase. De ahí la ulterior consecuencia sobre la que quiero volver desde otra vertiente. Si éste es el instrumento no sólo organizativo, sino “político” de dirección del proceso revolucionario, la unificación que ocurre dentro de él *es la propia de un tipo de Estado* que debe en la autonomía del nivel económico-social el valor de descomposición-espontaneidad de que lo compenetra el mecanismo de poder dominante. También aquí sería interesante seguir el significado ambivalente de la crítica de Lenin a la “espontaneidad”.¹⁹ Pero me parece que es posible captar un punto: los lugares y las formas de descomposición de las masas son vistos como objetivación invertida de ese “único centro” en que se determina el foco “político” de los aparatos de poder dominantes. En este sentido no sólo a partir de ellos no se invierte el proceso —porque en ellos no se encuentra la política— sino que es necesario partir del ataque al lugar donde el poder dominante es directamente *Estado y política*. Hay una especie de coincidencia inmediata, en este marco, entre construcción del poder y derrocamiento del Estado existente.

De ahí el punto en que ya he insistido: la colocación del partido directamente frente al Estado, *como Estado-partido*, como estructura que contrapone una forma a otra de autonomía de la política. Cualquiera que sea el nivel históricamente determinado del pasaje de la recomposición social de las masas a través del filtro de dirección constituido por el partido, esta determinación de la política plantea un sistema vertical de mediaciones, identificado por niveles que van de arriba hacia abajo: partido-clase-sociedad. La metáfora de la “verticalidad” tiende a tener un significado denso de implicaciones posibles. El riguroso encierro de la forma de la política en la praxis del partido, y el carácter hegemónico de esa praxis con respecto a la constitución política de la clase —y con mayor razón con respecto a la relación del partido-clase con las otras clases de la sociedad— son elementos

¹⁹ Cf. en particular *Ibid.*, pp. 344 y ss.

que terminan por convertirse en obstáculos para una ubicación más amplia y difusa de las masas en el terreno de la política, porque bloquean la política a un nivel, y a uno solo. Esa noción reductiva de la política, junto con su primacía, en el momento en que determina las consecuencias indicadas, renovando la posibilidad efectiva de una separación de la política de las masas,²⁰ impide el desarrollo de una productividad directa de las fuerzas productivas en el terreno de su "hacer política" en la fase de transición, y contribuye así a replegar hacia el economicismo la noción misma de "fuerzas productivas". Eso pesa enormemente en la relación determinada clase obrera-política.

Esta situación constituye una antítesis efectiva del pluralismo, excluido por principio por un Estado que, como Estado político, se constituye sobre la forma del partido, y por una fuerte cadena, por así decirlo, de silogismos que vincula la "productividad" general a la política, la política al partido, el partido a la concentración de la conciencia y de la organización en un foco determinado. En este sentido, ciertamente también parcial, leninismo y pluralismo están en antítesis histórica, si entendemos por pluralismo una expansión de la relación masa-política que permita identificar centros directos de "productividad" política a la altura de lo social: centros que se definan en relación con una forma de Estado dentro del cual la recomposición de las masas se determina a través de una relación inédita entre "productividad" (económica, social, ideal) de las masas y articulación diversificada de sus formas políticas.

2. Gramsci

Con los años treinta termina un aspecto preciso de la mediación política construida por Lenin, en el sentido de que pueden observarse los síntomas definidos de crisis de las condiciones morfológicas de una forma de la política. Si este cuadro de referencia es correcto, ello significa que es posible verificar las hipótesis siguientes: que la forma de mediación examinada por Lenin en *¿Qué hacer?* es la experiencia histórica fundamental del movi-

²⁰ Queda, naturalmente, completamente abierto el problema de la definición del "signo" que asume esta separación y; por lo tanto, su historicidad determinada, su relación con la estructura de una formación social. En este sentido, el análisis del stalinismo y de su relación con el leninismo constituye un gran tema que aún está en gran medida por ser estudiado.

miento obrero a la altura de una fase determinada de organización del capital financiero caracterizada —políticamente— por la forma weberiana de la relación entre estructura política y sociedad. La prolongación del leninismo más allá de ese momento —cuando no ha sido endurecimiento dogmático de la teoría y de la praxis— se vincula ya sea a la extrema complejidad de su dimensión o a la imposibilidad de encerrarlo en una relación rígida con una fase de la historia de la relación entre capital y Estado. Sin embargo, me parece justo utilizar esa periodización algo burda para plantear por lo menos una determinación precisa: no es lo mismo decir que hoy el problema reside en aplicar, con todas las distinciones “críticas” necesarias, el leninismo a nuestro presente, que decir, en cambio, que la característica de ese presente es estar *más allá* de la mediación política dominante en el leninismo. Es el análisis de la forma política del presente lo que lleva a una u otra alternativa.

Intentemos rápidamente fijar algunos puntos de discusión para una investigación analítica. Hay un condicionamiento en el que es preciso detener la atención, y una vez más debemos tener presente, para su definición, tanto el nivel de las “revoluciones desde arriba” operadas por el capital como la capacidad y ductilidad de respuesta del movimiento obrero en el marco de una historia todavía caracterizada por el prevaecimiento de una formación económico-social. Las referencias terminarán por ser puros “títulos” para una verificación posible. Creo que es esencial el concepto gramsciano de “difusión” de la hegemonía en las sociedades capitalistas desarrolladas en Occidente, alrededor de la década de 1930. Las transformaciones morfológicas a las que hice referencia antes, vistas a la altura del cambio de las formas políticas, se refieren precisamente al modo cómo la dimensión de la política rompe muchos “vínculos” que determinan su concentración en el único punto. Esa transformación no es un puro “desarrollo” morfológico interno en momentos históricamente determinados de la formación económico-social capitalista. Aquí la transformación está radicalmente vinculada a la crisis (a la contradicción capital-masas) y se presenta, por lo menos en parte, en forma de respuesta a una fase inédita de la crisis que transforma de manera irreversible el cuadro mundial. El pasaje explícito es de una fase de restricción y concentración de la hegemonía (que se refleja rigurosamente en la visión weberiana de la política, aunque en esa versión hay también elementos capaces de “ver” lejos) a

una progresiva expansión de la necesidad de una relación directa masas-hegemonía que hace funcionar por otros mecanismos el entrelazamiento entre descomposición económico-social y recomposición política de la sociedad. Una sola cita de Gramsci, entre todas las posibles: "La 'conciencia crítica' estaba restringida a un pequeño grupo, hegemónico, sí, pero restringido: el 'aparato de gobierno' espiritual se ha quebrado, y hay crisis, pero ésta es también de difusión, lo cual llevará a una nueva 'hegemonía' más segura y estable".²¹

La cita de Gramsci no pretende tener ningún significado de pasaje obligatorio. Sin embargo, forma parte de un discurso de conjunto general que Gramsci elabora desde 1929 sobre la transformación morfológica de la política en la fase histórica dominada 1) por el capitalismo organizado, 2) por el fascismo, 3) por el cambio de las relaciones de fuerza producido por la revolución de octubre, 4) por la identificación de un nuevo marco estratégico para el movimiento obrero en Occidente después de la derrota de 1919-1921.²²

Lo que intenta indicar la referencia a Gramsci es algo preciso y definido: la respuesta de Gramsci es la única, surgida dentro del campo del marxismo, adecuada a las transformaciones políticas y económicas del capitalismo alrededor de los años de la "gran crisis". Esta precisión no debe ciertamente entenderse en sentido "cerrado" (y debería ser verificada a través de la lectura de dos "continentes" teóricos muy alejados y, no obstante, singularmente paralelos expresados, en forma averiada, por el binomio Gramsci-Keynes), pero, sin embargo, debe verse como posible criterio de una reconstrucción analítica. Trataré ahora de aclarar una sola dirección en que puede desarrollarse esta hipótesis. El punto en que es preciso insistir es precisamente *la conciencia gramsciana de la transformación "morfológica" de la política*. Esencial en esa transformación es el modo como la nueva relación entre el Estado y la economía determina a un nivel muy diferente la relación entre las masas y el Estado. Este se ve ya a la altura del estrato elemental de la *economía*, que irrumpe violentamente de la rigidez de las viejas dicotomías decimonónicas,

²¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, I, p. 84.

²² Una definición más precisa de estos elementos en el volumen cit. sobre *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*, pp. 295-311.

rompiendo la relativa estaticidad de ese equilibrio. La atención de Gramsci recae sobre el inaudito aumento del trabajo improductivo, como dato que surge de las crisis a principios de la década de 1930. Es oportuno recordar aquí un texto no breve de notable importancia: “¿A qué cosa debemos atribuir el exceso de consumo? ¿Es posible demostrar que las masas trabajadoras hayan aumentado su nivel de vida en proporción tal que represente un exceso de consumo? ¿Es decir, la relación entre salarios y ganancias ha pasado a ser catastrófica para las ganancias? Una estadística no podría demostrar esto ni siquiera para los Estados Unidos...: ¿No habrá ocurrido que en la distribución del ingreso nacional, especialmente a través del comercio y la bolsa, se ha introducido, en la postguerra... una categoría de ‘cobradores’ que no representa ninguna función productiva necesaria e indispensable, y en tanto absorbe una cuota de rédito imponente?... En la postguerra la categoría de los improductivos parasitarios en sentido absoluto y relativo ha crecido enormemente, y es la que devora el ahorro... Las causas de la crisis no son pues “morales” (disfrutes, etc.) ni políticas, sino económico-sociales, es decir de la misma naturaleza que la crisis misma: la sociedad crea sus propios venenos, tiene que dar vida a masas (no sólo de asalariados desocupados) de población que impiden el ahorro y rompen así el equilibrio dinámico”.²³

El aumento de la “masa” improductiva y el desplazamiento del equilibrio en la relación ingreso-trabajo productivo señalan modificaciones importantes en la estratificación social. A lo largo de la línea de crecimiento de la ganancia improductiva se desplazan capas enteras que no tienen ninguna relación directa con la producción (“el hecho es éste: que, dadas las condiciones generales, el mayor beneficio creado por los progresos técnicos del trabajo, crea nuevos parásitos; es decir, gente que consume sin producir, que no ‘intercambia’ trabajo por trabajo, sino trabajo ajeno por ‘objetivos’ propios”),²⁴ y que instituyen ya en ese estado elemental de su ubicación una relación generalizada con “funciones” mediata e inmediatamente estatales. Por lo tanto, es en primer término la relación entre Estado y economía lo que modifica, si podemos decirlo así, la estructura de las clases y la forma de su “productividad”. Pero no basta este dato elemental, Gramsci, sobre

²³ A. Gramsci, *op. cit.*, II, p. 793.

²⁴ *Ibid.*, p. 1348.

todo en las secciones de los *Quaderni* dedicadas en 1934 a *Americanismo e fordismo*, intenta —en forma solitaria, creo, en la reflexión marxista de esos años— identificar un nudo central de la transformación morfológica de la *política* precisamente en el desplazamiento de grandes masas humanas en relación *directa* con el Estado. Daré solamente un punto de referencia central para el desarrollo del razonamiento. Está en el párrafo sobre *Azioni, obbligazioni, titoli di Stato*, incluido en la sección titulada *Americanismo e fordismo*. El análisis enfoca en primer término el lugar de convergencia de la masa del ahorro surgido de la faja amplísima del ingreso improductivo: “Se puede decir que la masa de los ahorristas quiere romper todo vínculo directo con el conjunto del sistema capitalista privado, pero no niega su confianza al Estado: quiere participar en la actividad económica, pero a través del Estado que garantiza un interés módico pero seguro”.²⁵

Esta simple relación económica pone en movimiento categorías y relaciones complejas. La centralización del ahorro en torno al Estado impulsa a una relación más intensa del Estado mismo con la organización productiva,²⁶ en el marco de una dislocación “funcional” del ingreso incluso parasitario al organismo productivo. Pero, a esa altura, surge un nivel de la descripción gramsciana que sale de la determinación del estrato puramente económico para pasar al terreno de la organización de la nueva “base político-social” del Estado, donde lo que es decisivo es una relación política nueva entre las masas y el Estado. Vale la pena citar el texto completo: “De este conjunto de exigencias, no sólo confesadas, nace la justificación histórica de las llamadas tendencias corporativas, que se manifiestan principalmente como exaltación del Estado en general, concebido como algo absoluto y como desconfianza y aversión a las formas tradicionales del capitalismo. De ahí deriva que teóricamente el Estado parece tener su base político-social en los ‘pobres’ y en los intelectuales, pero en realidad su estructura sigue siendo plutocrática y es imposible romper los vínculos con el gran capital financiero”. “Que pueda existir un Estado basado políticamente en la plutocracia y en los pobres

²⁵ A. Gramsci, *op. cit.*, III, p. 2175.

²⁶ “Pero una vez asumida esa función, por necesidades económicas imprescindibles ¿puede el Estado desinteresarse de la organización de la producción y del intercambio?... Si ello ocurriese la desconfianza que hoy afecta a la industria y el comercio privados, perturbaría también al Estado...” (*Ibid.*, p. 2176).

al mismo tiempo no es por otra parte contradictorio, como lo demuestra un país ejemplar, Francia, donde precisamente no se entendería el dominio del capital financiero sin la base política de una democracia de rentistas pequeñoburgueses y campesinos. Sin embargo, Francia, por razones complejas todavía tiene una composición social bastante sana... En otros países, en cambio, los ahorristas están apartados del mundo de la producción y del trabajo".²⁷

Debemos prestar atención, en particular, a dos elementos:

1) La determinación política de la relación masas-Estado, vinculada al desarrollo del sector "improductivo", pero sobre todo al englobamiento de ese sector en una relación más compleja del Estado con la "productividad" social. *La productividad de esa "masa" se convierte así lato sensu en política*, pues se inserta profundamente en la función y en la organización del Estado. Gramsci extrae explícitamente esta consecuencia, cuando ve en esa "masa" la base político-social de un Estado orgánicamente vinculado al gran capital financiero.

2) La determinación, por lo tanto, del carácter no contradictorio en la unificación política entre base de masa y Estado del gran capital. Más aún: no sólo el carácter no contradictorio, sino la conexión obligada entre intervención del Estado en la economía y difusión de la política, en forma de una *expulsión neta de la "productividad" del nivel inmediato de la economía* y de una nueva relación entre "masa" social y organización política del Estado. Este pasa a ser, en realidad, el desarrollo central del razonamiento gramsciano. La transformación de la relación masas-política, en la forma de un Estado que mantiene y desarrolla su relación orgánica con el capital financiero, implica un tipo particular de difusión de la política basada en la organización de los "pobres" y de los "intelectuales" como núcleos de masa de una forma específica de reproducción.

Cierro aquí este bosquejo analítico para pasar rápidamente a una conclusión que vuelve sobre el punto principal de la hipótesis delineada. A esa difusión radical de la política consiguiente al modo como la "gran crisis" obliga a las clases dominantes a rearticular la relación entre política y economía, no corresponde la caída del "único centro" de que hablaba Weber, sino cierta-

²⁷ *Ibid.*, p. 2177.

mente la difusión de las formas políticas (partiendo de las que emergen en el estrato inmediato de la economía, pero también mucho más allá) y de las masas organizadas en todo el arco de la sociedad, aún en su referencia a un Estado político restringido cuya estructura "sigue plutocrática".

"El 'aparato de gobierno' espiritual se ha quebrado y hay crisis, pero ésta es también de difusión, lo cual llevará a una nueva 'hegemonía' más segura y estable". La sólida cadena de "casamatas" dislocadas en los varios estratos de la sociedad civil, superando los niveles no sólo inmediatos de la atomización social, e insertando elementos de política en las formas de la vida económico-social, proporciona una base real para la clásica hipótesis estratégica gramsciana del pasaje de la "guerra de movimiento" a la "guerra de posiciones". En este cuadro, lo que se pone en discusión es *la morfología del Estado*. Allí está el profundo viraje de los años treinta. Ninguna forma teórica y política anterior es ya adecuada para la compleja fenomenología de ese viraje. El entrelazamiento entre política y economía, al incidir sobre el carácter de la productividad de las clases, sobre el nexo productividad-improductividad, y sobre las formas de organización de las masas, introduce elementos que rompen un marco de referencia donde paralelamente a la concentración del dominio fluye la organización científica y jurídico-formal de los niveles de organización de lo "social". Las masas se colocan cada vez más directamente en el terreno del Estado, encontrando al Estado en la misma "inmediatez" de su propia ubicación productiva. La nueva atención del Estado (desde el Estado fascista hasta el del *New Deal*) a las formas de organización política de las masas²⁸ es, en gran medida, una respuesta a la expansión del nivel de su "productividad" política.

Eso determina un elemento central de novedad en la estrategia del movimiento obrero y constituye, por así decirlo, nuevos "vínculos" de su articulación en la sociedad occidental. La multiplicación de los "centros" a "atacar" modifica el carácter en primer término *teórico* de la lucha política, e inserta esa dimensión en la sociedad una vez expropiada de la política. La respuesta del movimiento obrero no puede ser sino a esta altura del problema,

²⁸ El volumen de Mosse sobre *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo político e movimenti di massa in Germania (1812-1933)*, (Bologna, Il Mulino, 1974) constituye una notable contribución sobre este problema aunque pueden discutirse ampliamente las categorías utilizadas.

aun cuando es evidente que los plazos de difusión de este proceso son sumamente largos, y tenaces, continuos los esfuerzos de “descomposición” corporativa de la sociedad y de hallazgo de los “antídotos” —aunque sea en la forma de un “hacer política” específico— para la difusión de la política en la práctica real de las masas socializadas.

En primer término la reflexión —y en forma singularmente rica la reflexión gramsciana— retoma como objeto *el partido* como instrumento político de la estrategia del movimiento obrero. Lo que importa es adecuar su capacidad de dirección a un proceso que contiene en sí mismo la contradicción entre una tendencia a la expansión de la política y una necesidad igualmente “tensa” de concentración de la forma del dominio. Para definirlo y actuar en el espacio de esa contradicción, el partido no se mueve ya como *aparato antiestatal* —y en ese sentido como anti-Estado de la clase obrera— sino que se encierra más en un punto en que se concentra, a altísima densidad, el choque de la política. Es todo el nudo partido-Estado lo que entra en discusión, tanto por la vertiente del choque entre Estado burgués-capitalista y partido comunista como por la vertiente de la dimensión estatal interna a la fisonomía y a la iniciativa del partido mismo. Gramsci es quien alcanza, sobre estos temas, el nivel de elaboración más consciente del hecho de que *la transformación de la política se refiere a su morfología misma, y al nivel de los grandes desplazamientos de las masas*. Su reflexión sobre el partido parte de una atención extremadamente determinada sobre la necesidad de que la iniciativa del partido deje filtrar *realmente* a través de su propia obra de dirección la productividad política de las masas. Lo que aparece como riesgo principal es la caída de esa relación.

“Este orden de fenómenos está relacionado con una de las cuestiones más importantes que se refieren al partido político; es decir, a la capacidad del partido para reaccionar contra el espíritu de costumbre, contra las tendencias a momificarse y a volverse anacrónico... La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si termina por constituir un cuerpo solidario, cerrado en sí que se siente independiente de la masa, el partido termina por volverse anacrónico, y en los momentos de crisis aguda se vacía de su contenido social y queda erguido en el aire”.²⁹

²⁹ A. Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1604.

Ese carácter "separado" del partido puede vincularse, y ser una forma específica de una visión mecánica y "fetichista" de la historia, capaz de convertirse en sentido común de masa, según la cual "el organismo" tiene una vida distinta de la del "individuo" en una abstracta centralización propia de la iniciativa: "Lo que causa maravilla, y es característico, es que el fetichismo de este tipo se reproduce por organismos 'voluntarios', de tipo no 'público' o estatal, como los partidos y los sindicatos. Todo lleva a considerar las relaciones entre el individuo y el organismo como un dualismo, y una actitud crítica exterior del individuo hacia el organismo (si la actitud no es de entusiasta admiración acrítica). En todo caso, una relación fetichista. El individuo espera que el organismo haga, aunque él no opere y no reflexiona en que precisamente, si su actitud se difunde mucho, el organismo se vuelve necesariamente inoperante".³⁰ La posibilidad de que este tipo de análisis sea el principio del nuevo vínculo entre partido y masas está estrechamente vinculado al hecho de que las diversas estratificaciones en que se mueven las masas implican ya niveles profundos y elementales de organización. El énfasis está puesto ahora principalmente en la "conexión", en las relaciones que limitan la dimensión "política" a los estratos más elementales de la vida económico-productiva. La activización política de las masas, para no ser un mecanismo "erguido en el aire", debe adherir orgánicamente a la vida económica-productiva, en cuanto la tendencia general está en el hecho de que esa estratificación de la vida social ya coloca a las masas en una dimensión *general*, penetrada en la estructura de la productividad: "Es preciso observar", escribe Gramsci, "que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir a destruir la ley de los grandes números... Con la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de unificación de los sentimientos populares de mecánico y casual... se convierte en consciente y crítico... Así se forma un vínculo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un 'hombre colectivo'".³¹

Aquí es preciso ir directamente al problema central que surge de esta impostación. Lo que cambia profundamente, en efecto,

³⁰ *Ibid.*, p. 1770.

³¹ A. Gramsci, *op. cit.*, II, p. 1430.

es la relación *partido-Estado*, porque cambia el lugar determinado de su encuentro. La difusión expansiva de la política no deja sin modificación a ninguno de los dos términos de esa relación, porque modifica el terreno de constitución y de movimiento tanto del partido como del Estado. Los elementos de recomposición en la relación masas-Estado dan nacimiento a formas nuevas que plantean en términos diferentes el problema de la *unificación* como dimensión histórica determinada del partido comunista. Más explícitamente: *es la forma de Estado interna del partido* la que “resiente” los primeros síntomas de expansión contradictoria de la política más allá de los límites representados por la restricción de una separación objetivamente preconstituida y bloqueada. Se forma una dimensión estatal del partido, fuera de la simplificación-concentración del partido como anti-Estado de la clase obrera.

“¿Cuándo se hace un partido ‘necesario’ históricamente? Cuando las condiciones de su ‘triumfo’, de su inevitable transformación en Estado *están por lo menos en vías de formación* y permiten prever normalmente su desarrollo ulterior”.³² Lo que se infunde en el partido es la dimensión “procesual” del Estado, que es el resultado más visible de la transformación morfológica de la política. Pero esa dimensión, penetrada en sus elementos decisivos en el partido-Estado “en vías de formación”, incide en primer término en el tipo de unificación que se va realizando en el partido, que aclara la continuidad y la separación de la antigua relación de la vanguardia con el resto de la sociedad. Mientras tanto, esa “unificación” tiene ante sí una expansión contradictoria de la política. En el terreno de la praxis política del Estado dominante, la contradicción se hace explícita en el esfuerzo —que es una verdadera “tendencia” general y objetiva— a contener la difusión y a modificar su sentido, alejando, por así decirlo, la dimensión política de la *práctica real* de las masas, aun manteniendo niveles generales de “unificación” de los movimientos de masa. El movimiento obrero y el partido comunista deben arreglar cuentas con esa forma contradictoria de expansión de la política, y llevar en su propia estructura un tipo de unificación que sea una primera respuesta práctico-teórica a “esa” forma específica de la contradicción.

Este conjunto de problemas lleva consigo el pasaje del *¿Qué hacer?* a los *Quaderni*. Es en primer término el “vínculo” deter-

³² A. Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1733. (El subrayado es mío.)

minado por la transformación de la política (la respuesta a la crisis, y la revolución desde arriba del capital) en el Occidente desarrollado desde los años treinta, lo que hace necesaria la idea central *de un nuevo modo de hacerse Estado del partido*. Modificada la concentración de la política a la altura del Estado, se transforma también el modo como el partido encuentra el terreno de la política. Su ser "Estado" en formación implica que en él se concentra el momento de la unidad y de la hegemonía, pero el acento en el "proceso" (Estado-proceso, partido-proceso) y en la hegemonía, dirección-unidad de los niveles inherentes a la vida de conjunto de las masas, lleva a colocar la lógica de la política (del partido) en una relación muy estrecha con el terreno de extensión de la vieja sociedad civil. No está en discusión la función de unificación de la política, sino el modo específico de su movimiento como momento de la unidad.

"El partido político, para todos los grupos, es precisamente el mecanismo que en la sociedad civil desempeña la misma función que el Estado desempeña en medida más amplia y en forma más sintética en la sociedad política; es decir, procura efectuar la soldadura entre intelectuales orgánicos de un grupo determinado, el dominante, e intelectuales tradicionales, y esa función realiza el partido precisamente en dependencia de su función fundamental que es la de elaborar sus propios componentes, elementos de un grupo social nacido y desarrollado como 'económico' hasta convertirlos en intelectuales políticos calificados, dirigentes, organizadores de todas las actividades y las funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política".³³ La conciencia "externa" del *¿Qué hacer?* no es ya la forma de la mediación política adecuada a la "masificación" emergente de los procesos sociales y a los trámites que hacen del partido el filtro real de una línea de masa. Del *¿Qué hacer?* queda el punto esencial de la generalidad de la mediación política,³⁴ pero la "función" político-intelectual es vista por Gramsci como lugar de construcción de la unidad entre sociedad civil y sociedad política. Esa

³³ *Ibid.*, p. 1522.

³⁴ "Un comerciante no ingresa a un partido político para hacer comercio, ni un industrial para producir más y a costos menores... En el partido político los elementos de un grupo social económico superan ese momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de actividades generales..." (*Ibid.*, p. 1523).

unidad debe recorrer la vida efectiva del partido, dando a la "primacía de la política" una amplitud capaz de abarcar la transformación de las relaciones de fuerza (materiales, económicos, ideales, de hegemonía) entre las clases. La unificación que se realiza a través del partido pone en movimiento la morfología política de la clase en la misma medida en que la transformación de la relación Estado-masas introduce elementos de modificación de la estructura "de clase" del Estado y por lo tanto —en el límite de un desarrollo históricamente determinado —en la relación Estado-clase obrera. No se entiende mucho del modo cómo Gramsci vuelve a pensar en la relación partido-clase ("todo partido no es sino una nomenclatura de clase"),³⁵ si no se comprende a fondo que el proceso de constitución *política* de la clase y de sus alianzas se forman dentro del tejido individualizado por la relación clases-Estado dominante. Toda la temática de la expansión de las clases improductivas, colocada en relación con la relación Estado-distribución del ingreso, identifica la trama objetiva de una introducción de la "productividad" (en sentido amplio) de las clases en el terreno de una relación inédita con el Estado. La nueva morfología del Estado redefine, en su límite, la morfología de las clases y la relación interna entre ellas. El nexo partido-clase se vuelve dinámico, y los elementos de "universalización" que el partido introduce en la clase ("si es verdad que los partidos no son sino la nomenclatura de las clases, también es cierto que los partidos no son solamente una expresión mecánica y pasiva de las clases mismas, sino que reaccionan enérgicamente sobre ellas para desarrollarlas, extenderlas, universalizarlas"³⁶) indican otro rasgo de ese "proceso" que impide la determinación neta de la clase como exterior al Estado (anti-Estado) hasta el momento en que su "vanguardia" no "derriba" al "viejo" Estado.

Con el viraje de los años treinta, se asiste en Occidente al agotamiento de la hipótesis "clásica", vinculada a la contraposición dicotómica partido-Estado. Gramsci es quien, en el movimiento comunista, en la dramaticidad y contradictoriedad de la experiencia europea de esos años, entrevió y analizó elementos de transformación destinados a actuar en el periodo largo, como núcleos de un cambio profundo de la estrategia.

³⁵ *Ibid.*, p. 1732.

³⁶ A. Gramsci, *op. cit.*, I, p. 387.

3. *La base teórica del pluralismo*

Creo que es en este cuadro que debe buscarse la base teórica del pluralismo. El "moderno príncipe" gramsciano no es origen de una teoría de la hegemonía cerrada en sí misma. Debemos prestar atención principalmente al modo cómo Gramsci construye la relación entre partido y Estado. Un texto de particular significación fija los niveles de la mediación.

"Si el Estado representa la fuerza coercitiva y punitiva de reglamentación jurídica de un país, los partidos, al representar la adhesión espontánea de una élite a esa reglamentación, considerada como tipo de convivencia colectiva para la cual debe ser educada toda la masa, deben mostrar en su vida particular interna haber asimilado como principios de conducta moral las reglas que en el Estado son obligaciones morales. En los partidos la necesidad ya se ha vuelto libertad, y de ahí surge el grandísimo valor político (es decir, de dirección política) de la disciplina interna de un partido, y por lo tanto el valor de criterio de esa disciplina para evaluar la fuerza expansiva de los distintos partidos. Desde este punto de vista los partidos pueden ser considerados como escuelas de la vida estatal. Elementos de vida de los partidos: carácter (resistencia a los impulsos de las culturas superadas), honor (voluntad intrépida para sostener el nuevo tipo de cultura y de vida), dignidad (conciencia de actuar por un fin superior), etc".³⁷

El punto en que es preciso concentrar brevemente el análisis es el carácter de "organicidad" de la "libre" mediación del partido. Creo que puede interpretarse en el sentido de registro de la "necesidad" de las formas políticas como terreno general del movimiento, del pasaje de las masas a través del tejido de la sociedad. Es decir, que la tesis debe ser vista como una especificación históricamente determinada de la transformación morfológica de la política. La expansión de la política, que sigue a cierto modo de ruptura de la separación del Estado, redefine las mediaciones inherentes a los distintos niveles de la vida de las masas, introduciendo elementos de unificación donde la descomposición social tendía a imponerse en su inmediatez. La organicidad es pues, en cierta medida, el carácter necesario de las formas de la mediación. Pero esa medida y fisonomía suya tiende a redefinir tanto la relación dirección-masas ("el proceso de desarrollo se

³⁷ A. Gramsci, *op. cit.*, II, pp. 919-920.

vincula a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada paso hacia una nueva 'amplitud' y complejidad del estrato de los intelectuales se vincula a un movimiento análogo de la masa de simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su círculo de influencia" ³⁸), como, sobre todo, los contenidos que pasan a través del filtro de la mediación política. La acentuación del carácter "colectivo" de esa mediación que penetra inmediatamente en el mecanismo del partido ("un elemento de sociedad complejo en el cual ya se inicie la concentración de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción" ³⁹), da ya la sensación de un gran enriquecimiento de la primacía de la mediación política. La dimensión colectiva que pasa a través de ella pone en relación su primacía con la transformación de conjunto de las relaciones de hegemonía entre las clases, de manera que lo que la recorre se carga de referencias a las formas difusas de organización de la vida social. Este pasaje es importante. El carácter "difuso" de la hegemonía, como referente específico de la acción política en el Occidente desarrollado, transforma y enriquece el contenido de la mediación política en el sentido de que la transformación *política* de las relaciones entre las clases (elemento decisivo para la "transición") se realiza en torno a una progresiva superación de la separación de la política. Eso no significa, para Gramsci, poner en discusión la política como dirección "centralizada" ("la innovación no puede volverse de masa, en sus primeras etapas, sino por la intermediación de una élite en que la concepción implícita en la actividad humana ya se haya convertido en cierta medida en conciencia actual y sistemática y voluntad precisa y decidida" ⁴⁰), sino intuir, en un sentido determinado, que esa misma dirección si no pasa a través de las formas de cambio elementales de la morfología política, y si no introduce ese cambio en su propio presentarse como dirección, es algo que queda "erguido en el aire", en el espacio de la mediación política pura.

Volviendo por un momento a un texto citado hace poco, en el que se habla de los partidos como segmentos de sociedad en

³⁸ *Ibid*, p. 1386.

³⁹ A. Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1558.

⁴⁰ A. Gramsci, *op. cit.*, II, p. 1387.

que “la necesidad ya se ha vuelto libertad”, y que operan “como escuelas de la vida estatal”, se observa que su nivel de mediación organiza y saca por así decirlo a la luz de la vida social sentimientos, cultura, formas de conciencia, conciencia de los fines generales y, en conjunto, un orgánico proceso de unidad entre teoría y práctica en el cual la existencia específica de un grupo social no sólo se conserva y se objetiva, sino que define su relación “colectiva” con el conjunto de la sociedad. La pluralidad de los puntos de organización de la vida social es la base sólida para que la mediación “política” del partido sea un momento de unificación real entre masas y política. En este marco empieza a hallar una medida la relación entre Estado y partido. Para limitarnos a una sola de las posibles direcciones de desarrollo analítico presentes en el pensamiento de Gramsci, el mecanismo del partido se plantea como tarea histórica la de convertir en “libertad” la “necesidad” del Estado, proporcionando niveles de “continuidad” en el tejido que separa a las masas del Estado. Si el punto decisivo es la puesta en crisis del Estado separado, del Estado-coerción, por la iniciación de un “proceso” al término del cual “Estado se identificará con sociedad civil”,⁴¹ pasa a ser esencial la construcción de una práctica política —y una teoría correspondiente— que identifique *las líneas* de escurrimiento entre el Estado y el tejido de conjunto de la sociedad civil. Es *en ese sentido que el Estado pasa a través del partido*, y que la finalidad “estatal” del partido (de ese partido “racional e históricamente fundado para ese fin”⁴²) encierra su propia función orgánica. Estamos, a esta altura, en una situación teórica muy distinta de aquella en que la coincidencia inmediata partido-Estado reduce toda la dimensión institucional de la política al modo como el partido incorpora inmediatamente la función de “Estado”. Al mismo tiempo, se vuelve evidente que la organicidad de la relación Estado-sociedad política-sociedad civil, entregada a la difusión de la política como principio decisivo que rompe las descomposiciones orgánicas y el carácter recíprocamente ajeno de los planos de movimiento de lo “social”, arroja al depósito de antigüedades inútiles a las viejas formas del pluralismo como sanción y celebración de una sociedad dividida. Pero, en el fondo, la teoría weberiana de la concentración de la política ¿no constituía ya la toma de conciencia, interna a

⁴¹ *Ibid*, p. 764.

⁴² A. Gramsci, *op. cit.*, III, p. 1601.

la forma dominante de Estado, de que se había cerrado, sin regreso posible, la edad del Estado liberal?

4. *Esbozo de conclusión*

El terreno en que se desarrolla la lucha política en Italia desde 1944 prolonga y desarrolla este horizonte analítico, identificado por Gramsci en la década del treinta. Esto no significa que Gramsci sea suficiente, y que nuestro esfuerzo deba agotarse en "interpretarlo". Las cosas han adelantado mucho, y las tareas del movimiento obrero italiano han crecido de tal modo que resultan incluso radicalmente nuevas. Incluso se advierte hoy una fuerte dificultad para el desarrollo de la teoría sobre estos temas y en ocasiones una especie de dificultad nuestra con respecto al modo como se plantea el problema por la parte liberal-democrática.

Ciertamente, sobre este punto es preciso reconocer el mérito de quien, como Norberto Bobbio —por lo demás, un viejo y agudísimo interlocutor del movimiento obrero— ha permitido reabrir el debate sobre el pluralismo, después de la publicación del ensayo *Mondoperaio* hace poco más de un año. También hay que decir que, viendo las cosas con serenidad, el núcleo de las contribuciones surgidas de ese debate es algo que rompió una indiferencia, y que hoy se coloca vigorosamente entre el viejo estado de la cuestión y el modo en que nos vemos impulsados a regresar a ella, con el esfuerzo de una reflexión libre. Pero me pregunto también si los problemas planteados por Bobbio son verdaderamente los adecuados a nuestro presente. ¿Parte de esos problemas, *planteados en esa forma*, el vínculo teórico que nos condiciona? ¿Recogen verdaderamente el punto alto y también el punto crítico (pero ambos vistos juntos, tal como se dan juntos en la historia real, hoy) al que ha llegado nuestra historia? Mi respuesta a este punto es muy dudosa. Tengo la impresión de que existe en Bobbio la obstinación del gran intelectual que, firme en sus propias razones antiguas e incluso serias, hace de la historia que las ha contestado y contradicho una historia de "errores", llena de lo "negativo" (tanto teórico como práctico). Pero el cuadro de problemas que traza mira aún hacia atrás, hacia una forma de Estado más residuo de una experiencia transcurrida que punto de visión y de apertura sobre nuestro presente. No basta con decirnos que estamos atrasados (e incluso mucho más), para impulsarnos a volver sobre formas de experiencia que hoy viven

más bien en la reflexión aislada que en los institutos mismos del Estado dominante. La introducción rápida y dramática de grandes multitudes en la historia del siglo xx ha planteado al movimiento obrero occidental el problema de la democracia en una forma desconocida para el Estado liberal, como problema de la "necesidad" de organizar una relación "institucional" entre esas grandes masas y el mundo general de la política y del Estado. *Hic Rhodus hic salta*. Aquí, en este punto sumamente definido, se halla la raíz teórica y también la intrínseca dificultad práctica del pluralismo. No hace falta buscar en los repliegues ocultos del pensamiento de Marx, para dar brillo o fundamento a este punto teórico. Pero *más allá* de ese problema no se va y, si se va, se encuentran formas peligrosamente vacías y peligrosamente adaptables a diversos contenidos efectivos de dominio. El hecho es que la base del pluralismo (por lo menos en nuestro país) ha sido constituida ampliamente por la misma experiencia histórica del movimiento obrero, en el momento en que su esfuerzo se encaminó hacia la determinación de una amplia trama "política" en la sociedad civil. El pluralismo no es necesariamente ajeno a la historia del movimiento obrero; antes bien hoy —y diría, para nosotros, desde Gramsci en adelante— *necesariamente le es orgánico*. Partido, movimiento de masa para la valorización del trabajo, reconexión de la relación entre trabajo intelectual y finalidad de desarrollo, han creado una multiplicidad estructural, orgánica de puntos de agregación, organizados, unificados por el regreso al primer plano del valor de uso de las fuerzas productivas y de la riqueza social. Todo esto se ha desarrollado, y continúa desarrollándose, en Italia, en un terreno lleno de implicaciones políticas, de tensiones y de diversidades ideales, sobre un tejido recorrido por la crisis pero sin embargo todavía lleno de los humores que la intensidad de la vida política ha depositado, hasta hoy, sobre él. Todo eso, por lo tanto, *no puede dejar de expresarse en formas políticas diferenciadas*, si es el terreno de la política el que establece (o al menos está destinado a establecer) la trama continua de un entrelazamiento entre las masas y el Estado. Pero debe quedar bien claro que la lucha por la recomposición social sigue estando en el centro de la estrategia. Fuera de ella, el movimiento obrero pierde su identidad y su misma razón de ser *política*. Sólo si desaparece *políticamente* la clase obrera, desaparece, con ella, la exigencia de la recomposición. La particularidad de la tarea y por así decirlo su posibilidad

estratégica está dada por la medida en que el movimiento político de masa está hoy dentro de la morfología del Estado. En este cuadro postgramsciano, la capacidad del partido de "interiorizar" al Estado no implica en modo alguno que el partido se haga, como tal, Estado. La Tercera Internacional es en Occidente una experiencia cerrada. La morfología de este Estado en transformación es tal, en cuanto no es "única", no está bloqueada, ni cerrada o definida según una orientación forzosa. El Estado puede vivir en una multiplicidad de formas políticas particulares, precisamente porque experimenta la progresiva caída de su propia separación, y porque esa supresión se produce a través de la exaltación de las formas de uso de la subjetividad social, y la creación de una cantidad de formas diferenciadas de vida y de control político.

Todo este proceso implica ya una época de transición, y una idea de la transición como "proceso". Aquí apenas se puede llegar a una determinación más precisa. El proceso excluye, suprime la vieja rigidez de los "dos momentos": el antes, el después. Salta, en efecto, la relación estática entre hegemonía y poder de Estado según el esquema clásico: *primero*, la conquista del Estado, *después* la construcción del socialismo. Las dos cosas se relacionan, ya en la redefinición organizativa de los instrumentos de la lucha política, y más aún en todos los elementos que se mueven, por poco que sea, hacia una economía regulada. La distensión de las masas a lo largo de todo el arco del Estado hace desaparecer la alternativa drástica y simple entre elementos de socialización y forma del viejo Estado, así como introduce una multiplicidad de centros dentro del tejido de la sociedad, del cual partir para que no sea la burocracia viscosa y ahistórica de Estado el futuro "sujeto" político de la socialización. Todo eso debe verse ya también en la contradicción radical de una crisis que puede ser (y en parte es) ocasión de hegemonía, pero que ya es, en concreto, una respuesta posible del bloque dominante a la hipótesis de una recomposición política de las fuerzas productivas.

En este marco, también el partido se convierte en un gran problema, del cual es preciso hablar. Estas transformaciones morfológicas no pueden dejar al partido igual, como si no fuese él mismo un elemento de esa situación, y no hubiera contribuido en forma decisiva a construirla así. Pietro Ingrao ha escrito: "¿Todo esto incide también en el modo de concebir y organizar la vida del partido obrero, o de los varios partidos obreros incluido

el nuestro? Absolutamente sí. Es decir que aún hay páginas inéditas por escribir incluso por lo que se refiere al papel y el modo de ser del partido político moderno".⁴³ Es preciso aceptar esa invitación a un debate amplio y abierto.

⁴³ P. Ingrao, "Il pluralismo", en *La Stampa* del 7 de octubre de 1976.

ADAM SCHAFF HABLA A DIALECTICA SOBRE LAS PERSPECTIVAS ACTUALES DE LA FILOSOFIA MARXISTA

Gabriel Vargas Lozano y Jorge Martínez Contreras

G.V.: ¿Cuáles son los problemas fundamentales de la filosofía marxista en la actualidad?

A.S. —En mi opinión, la filosofía marxista está confrontando hoy, todos los más importantes problemas de la filosofía, y lo que es más significativo, aquellos que no dependen directamente del dominio de la filosofía. Aquellos que están, por ejemplo, relacionando problemas de física con problemas de ontología, en el sentido marxista del término; el problema de la estructura de la materia y otras cuestiones centrales de la física moderna. En igual forma ocurre con la lógica moderna y así sucesivamente. Por eso, yo dudaría en hacer una selección que excluyera cualquiera de los más importantes problemas de la filosofía contemporánea del campo de interés de la filosofía marxista. Así pues, cuando respondo a su pregunta, respondo a ella teniendo en mente un contexto específico, que es el de mis propios intereses y también en el contexto del impacto político de la filosofía marxista, en el cual estoy más interesado. Estoy muy interesado en los problemas de la filosofía del lenguaje; estoy escribiendo un libro sobre el problema de los estereotipos lingüísticos; y también estoy interesado por los problemas de la metodología de las ciencias sociales. Este último interés surgió con mi libro *Historia y Verdad*. Yo diría, que el problema más importante de la filosofía marxista, desde mi punto de vista, es hoy *el problema del hombre*. Usted puede llamarlo, para ponerle una etiqueta, problemas de antropología filosófica. Estos problemas, los he tratado en mi libro *La Filosofía del Hombre*; posteriormente, en un libro más importante *Marx y el individuo*

humano y, últimamente, en el libro llamado *Alienación como fenómeno social*. Este libro será publicado en traducción española por Grijalbo de Barcelona, en los próximos meses. Ahora bien, ¿por qué pienso que estos problemas, son los más importantes? Porque en primer lugar estamos enfrentando, en el contexto de la situación internacional, los problemas del desarrollo político, los problemas de las estructuras sociales, el problema del lugar del hombre en la sociedad moderna, como un problema general de todos los sistemas y de todas las sociedades. Y este es, también, el principal problema de las sociedades socialistas. No podemos ocultar el hecho de que hubo muchos errores y defectos en el desarrollo del socialismo; que la interpretación de la dictadura del proletariado —debido a las condiciones históricas del desarrollo de los países socialistas— fue distorsionada en comparación a lo que los clásicos del marxismo pensaron que debería ser y en comparación con lo que la gente deseaba: buscar un estado más feliz para el hombre en donde además tuviera una vida libre. En este contexto, la reevaluación del problema de las relaciones entre el hombre y la sociedad; el problema de las condiciones del verdadero desarrollo del hombre; el problema de las posibilidades y condiciones de crear una vida más feliz para el hombre, etc., etc., se volvió lo más importante, especialmente desde el punto de vista del marxismo y de las sociedades socialistas.

Se volvió también un tema de la gran campaña que todo el marxismo y todo el comunismo en su conjunto, están siendo objeto, basada en verdaderos errores, desviaciones y deformaciones del socialismo. Y esta campaña que nosotros estamos rechazando, y combatiendo, sólo puede ser impugnada, si nosotros mismos tomamos en nuestras manos los verdaderos problemas que están detrás del escenario y que nuestros enemigos están utilizando en un sentido negativo, para hacer de eso algo positivo.

Es necesario realizar esto para aprender de la historia, para aprender, inclusive, de la crítica hecha por nuestros enemigos, para aprender de nuestra propia vida, para hacer del marxismo algo más atractivo para la gente y más adecuado para la construcción de una nueva sociedad. Y por esto, yo pienso que éste es el campo propio de la filosofía. Esto es hoy en día, lo más importante para el marxismo. Quiero repetir, que sin negar la importancia de ningún otro problema, ni la importancia científica de ninguna otra deliberación o reflexión en la teoría marxista, pienso que este es el punto número uno. Y esta reflexión debería ser con-

tinuada especialmente por aquellos pensadores que tratan de unir los intereses filosóficos con la actividad política.

G.V. — ¿Tiene el marxismo un carácter científico?

A.S. — Hay algunas escuelas en filosofía, como por ejemplo, la filosofía analítica, que han cuestionado el carácter científico del marxismo y de la filosofía marxista. ¿Qué podemos decir nosotros para contestar a tales críticas y a tales posiciones? En principio debemos entender, que el marxismo no es solamente filosofía marxista; que el marxismo es también economía política, que el marxismo es ciencia política, sociología marxista, materialismo histórico entendido como sociología marxista, etc., y por eso pienso que no vale la pena responder a tales críticas que pondrían en duda a estas ramas del pensamiento marxista que tienen un carácter científico. Si lo hacen deberían cuestionar la totalidad de la cientificidad de la economía política, de la ciencia política y así sucesivamente. El marxismo tiene, por lo menos, el mismo derecho, como otras escuelas de pensamiento en estos campos, de reclamar el carácter científico de sus reflexiones. Pero marxismo significa, con toda seguridad, también filosofía. Entiendo, que en el primer punto, aquellos que están cuestionando el carácter científico del marxismo, piensan en la filosofía marxista. ¿Qué podemos responder a esos puntos de vista? Si hablamos de la filosofía analítica, porque sólo es, en realidad, la filosofía analítica, la que pretende esto, y esto no es *ad personam*, porque el problema de la filosofía analítica no es sólo contra el marxismo, contra la filosofía marxista. Ellos pretenden el carácter no científico de todos los tipos de filosofía que no sean analíticos. En realidad debemos observar que hay diferentes corrientes y posiciones en el interior de la filosofía analítica. Así pues, tomaré aquí al representante más radical del neopositivismo: el llamado círculo de Viena. El círculo de Viena surge, entre otras cosas, de la crisis de las matemáticas y de la lógica a finales del siglo XIX y con esa crisis surgió una tesis verdadera: la de que el lenguaje es también un objeto de estudio y de investigación y que no podemos, que no debemos utilizar la lengua y las específicas expresiones lingüísticas sin hacer un análisis de ellas, a riesgo de incurrir en errores. Un ejemplo de ello, son las paradojas de la aritmética y de la lógica. A partir de esta tesis, ellos fueron hacia una tesis más radical: que sólo el análisis del lenguaje es *la tarea* de la filosofía y que todo lo que esté afuera es metafísica. Junto a esto, sostenían la tesis de que sólo las pro-

posiciones científicas y juicios son aquellas que tienen una característica lógica total como las proposiciones de la lógica y de la matemática o aquellas que tienen carácter empírico pero en un sentido específico del término, por cierto polivalente. Para ellos, empírico significaba aquello que puede ser descrito en el sentido de nuestras representaciones internas del mundo. Esto significa que las proposiciones son sólo las proposiciones protocolarias como las llamaron; es decir, proposiciones que hacen o que dan un reporte a nuestra representación del mundo, como por ejemplo: veo a un ratón, siento calor y así sucesivamente. Sólo éstas tienen un carácter empírico. Todo filósofo sabe, gracias a la historia de la filosofía, que ésta es una prolongación de la vieja escuela de pensamiento de Berkeley que fue continuada posteriormente por el llamado empirio-criticismo de Mach y Avenarius criticados por Lenin en su libro *Materialismo y Empiriocriticismo*. Al reducir la posibilidad de las proposiciones científicas solamente a tal tautología o por frases o proposiciones empíricas en este sentido subjetivo de la palabra, los neopositivistas deniegan la científicidad de cualquier otro tipo de problemas, de cualquier otro tipo de cuestiones, diciendo que estos no son problemas sino quasi-problemas, que estos no son proposiciones sino quasi-proposiciones; es decir, expresiones que tienen la forma gramatical de las proposiciones, pero que en realidad no tienen ningún significado, porque no son ni tautológicas ni empíricas en este sentido subjetivo. Desde este punto de vista, la totalidad de la filosofía, todas las ramas de la filosofía, todos los problemas de la filosofía, están condenados a ser no científicos. Ellos consideraron entonces que estos pertenecían al campo de las bellas artes; que estos problemas sobre el conocimiento, sobre la estética, sobre la ética, y así sucesivamente, podían tener un impacto en las emociones del hombre, en la actividad del hombre y así sucesivamente, pero que no tenían nada que ver con la ciencia. Y en consecuencia, la filosofía científica tal como ellos la entendieron, debía ser restringida solamente a la funciones de analizar el lenguaje de la ciencia con la idea o el fin de eliminar aquellas proposiciones o frases que ellos catalogan como metafísicas. Desde este punto de vista, eliminaban la totalidad de la filosofía, eliminando además a la filosofía marxista. El filósofo marxista, no debe dejarse intimidar demasiado por este tipo de críticas, porque esta crítica está al mismo nivel que todas las dirigidas al resto de los filósofos y su respuesta a ellas debería ser la misma respuesta que todos los demás filósofos han dado, demostrando a aquellos que pre-

tenden estar en lo máximo de la científicidad y anti-metafísica, su condición de ser, en realidad, representantes de la peor metafísica, porque ellos son los representantes del subjetivismo idealista que no es aceptable por nadie que entienda algo de lo que es la ciencia.

3a. Pregunta:

A.S.: —Su siguiente pregunta tiene que ver con la crítica de Lowy a mi punto de vista sobre el condicionamiento de clase del conocimiento humano. El dice que estoy subestimando las diferencias entre el condicionamiento del conocimiento humano desde el punto de vista proletario, en comparación con otras clases que hubieran existido antes o después, tales como la burguesía.

Este es un juicio muy general y si no es precisado, dando pruebas de que dije algo en ese sentido, es imposible responder a tal crítica general. Sin embargo, la tomaré en un sentido positivo, no respondiendo a la crítica de este autor sino respondiendo a la pregunta general, sobre el condicionamiento del conocimiento humano por la posición de clase del investigador o del hombre de ciencia o del hombre de la calle. Yo pienso que el problema del condicionamiento de clase del conocimiento humano, se volvió hoy en día algo que ha entrado ya dentro del cuerpo, dentro de la carne y los huesos de la sociología moderna y de la teoría del conocimiento modernos, hasta tal punto, que la gente se olvida inclusive que originalmente esto es un planteamiento que proviene del marxismo; planteamiento que fue originalmente expresado por Marx, como uno de sus aportes. Esto es lo mejor que le puede ocurrir a cualquier teoría científica. Su posterior internalización por la comunidad científica y el mundo hasta el punto de que la gente olvida de dónde vino y lo toma como algo dado. Esto es el más grande *honoris causa* de la aceptación de una teoría y esto le sucedió a las tesis del materialismo histórico porque ésta es una tesis del materialismo histórico.

Este punto de vista fue introducido posteriormente, en una forma más radical, pero con total reconocimiento de su origen, de su origen marxista, por Karl Mannheim en la sociología del conocimiento. Lo que un marxista puede hacer aquí no es tratar de impugnar este punto de vista del condicionamiento de clase, como Mannheim lo llama en alemán, porque es muy difícil de traducirlo en inglés, *standertsgewundenheit*, es decir unión del pensador con

el lugar que asume en su reflexión. Y aquí el problema de los intereses de clase está ocupando el primer lugar. En lo que respecta a la teoría de Mannheim, lo que los marxistas deben hacer es mostrar que lo que hizo fue llevar toda la situación al absurdo. Pero no estamos interesados aquí en este problema, sino señalando que esto es algo que se ha vuelto hoy en día un lugar común entre los científicos sociales y entre teóricos del conocimiento. El problema que interesa a Lowy es si hay una diferencia entre los condicionamientos del conocimiento humano por el proletariado como clase ascendente y el condicionamiento del conocimiento por la burguesía cuando era una clase ascendente. Debe decir aquí que esto es un problema histórico abstracto. Hoy no tenemos a una burguesía como una clase ascendente, tenemos hoy a una burguesía como una clase descendente y para dar un juicio desde el punto de vista de la burguesía al final del siglo XVIII, por ejemplo, en la forma en que lo vieron los enciclopedistas franceses u otras personas en el comienzo del siglo XIX; por ejemplo los historiadores franceses que formularon el planteamiento de la lucha de clases, porque Marx señala que él no fue el inventor de esta teoría sino que lo tomó de los pensadores burgueses y de los historiadores burgueses, que no eran siempre hombres progresistas y que señalaron la división entre clases y la lucha de clases en la sociedad moderna. Ahora bien, para hacer un juicio sobre quién es mejor: esos hombres en el siglo XVIII o el proletariado hoy en el siglo XX, es en mi opinión una *burn question*, una pregunta que tiene un carácter muy abstracto. En lo que estamos interesados hoy en día es: si decimos que cualquier teoría es científica, cualquier posición científica en las ciencias sociales parte de un punto de vista de clase y está condicionado por la posición de clase de los otros. Eso no significa que él personalmente tenga que provenir del proletariado o de la burguesía sino del punto de vista de la clase que defiende. Puede ser burgués por nacimiento o inclusive un aristócrata —muchas veces en la historia de la clase trabajadora ha sucedido que personas que provienen de clases opuestas al proletariado adopten su punto de vista—. El problema es que las teorías están siempre condicionadas por la clase, están condicionadas diferentemente si éste es el punto de partida de la burguesía o el punto de partida de la clase trabajadora. Debe quedar claro para cualquier marxista que esto significa que las posiciones del proletariado son aquí las posiciones de una clase ascendente y en consecuencia, que el camino hacia la verdad no está cercado o limitado por los intereses de

clase, sino que lo está en el caso de los pensadores burgueses. Y esto debe de quedar muy claro para cualquier marxista. Pero al mismo tiempo mencionar que no es una especie de juicio primitivo, cuando se plantea el problema de la veracidad y falsedad de los juicios y uno se extraña o se pregunta sobre qué clase uno representa. Hay una posibilidad, y hemos visto muchas veces esa posibilidad, que personas que con la tranquilidad más grande del mundo hablan en nombre del proletariado y de la revolución del proletariado, están dando puntos de vista muy débiles y teorías muy frágiles. Esto ocurre cuando, por ejemplo, se limitan a repetir a los maestros. En ese caso están incurriendo en error porque el marxismo no es un dogma que pueda ser repetido sino que debe ser transformado en correspondencia a los cambios de las circunstancias y de las condiciones de la historia. Sabemos al mismo tiempo, que en muchas circunstancias, los pensadores burgueses están produciendo mejores trabajos, inclusive en el campo de las ciencias sociales en el sentido amplio de la palabra y también en filosofía. Muchas veces contradiciendo inclusive sus mismos puntos de vista políticos y sus mismas posiciones políticas. Así pues, nuestro juicio en lo que respecta a libros, teorías y escuelas de pensamiento, debe ser reconocido en primera instancia basado en la veracidad o en su falsedad. Desde el punto de vista estadístico, podemos decir que partiendo del punto de vista de los intereses de una clase ascendente, empezando desde el punto de vista de los intereses revolucionarios del proletariado moderno, se hace mucho más sencillo para un pensador llegar a la verdad, que cuando lo hace partiendo desde otras posiciones. No es, lo repito, una garantía que cuando se empieza desde esta posición vamos a acceder a la verdad. Puede dar a veces un resultado muy malo y falso, porque la calidad del trabajo científico no depende únicamente de la condición de clase del investigador sino también del conocimiento del hombre. Esta es una vanalidad que uno debe repetir, un marxista debe ser alguien que no solamente sabe que el proletariado es *la clase ascendente* y que él defiende los intereses del proletariado revolucionario, sino que debe conocer algo también en el campo de su investigación. Se es un hombre culto, o un hombre con conocimientos o no. Ahora bien, tomando estas cosas por dadas, comprenderemos al condicionamiento de clase y especialmente el condicionamiento de la clase proletaria, no como una solución general de todos los problemas, sino como algo que facilita en primer lugar, la solución de los problemas en el campo de las ciencias sociales.

4a. Pregunta:

A.S.: —En su última pregunta, me interroga usted acerca de cuáles son mis propios proyectos filosóficos. En lo que respecta a mis propios trabajos filosóficos ya les mencionaba anteriormente un trabajo sobre aquello que considero es lo más importante en la filosofía marxista de hoy, desde mi punto de vista. Lo que ahora quiero decir es una consecuencia de este juicio anterior. En realidad, estoy dirigiéndome en dos direcciones: la primera y la más importante, desde mi punto de vista, es aquella de la antropología filosófica marxista. Como le dije, publiqué un libro que existe por el momento únicamente en alemán, pero que será traducido en muchas otras lenguas, inclusive en español, idioma en el que probablemente será publicado en los próximos meses, sobre el problema de la enajenación. ¿Por qué hice esta elección? Porque, en primer lugar, esta teoría de la enajenación es uno de los pilares de la teoría marxista en general. Fue denegada por aquellos que se autollamaron los ortodoxos durante la era staliniana y hubo diferentes razones para que esto sucediera: primero, la ignorancia de los principales escritos filosóficos de Marx por aquellos que tenían en sus manos las principales decisiones en cuanto a la divulgación de la filosofía marxista. Debemos ver claramente que no solamente en sus manuscritos filosóficos, sino estos trabajos fundamentales de el Marx maduro —maduros inclusive en el sentido de la teoría de Althusser— aunque desde mi punto de vista no tiene sentido hablar de dos Marx; trabajos como *la ideología alemana*, trabajos como *la Dialéctica de la Naturaleza*, muchos de los artículos filosóficos de Marx y Engels y, especialmente, el más importante libro, el primer esquema de *El Capital*, los llamados *Grundrisse*, fueron publicados posteriormente a la muerte de todos aquellos que por primera vez difundieron y aplicaron la obra de Marx. *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* fueron publicados en 1928. *La dialéctica de la Naturaleza* y *la Ideología Alemana* fueron publicados después de 1932; y los *Grundrisse* fueron publicados por primera vez en el periodo 1939-1941 y se perdieron porque fueron publicados en la Unión Soviética y estalló la Segunda Guerra Mundial: sólo quedaron algunas copias de este libro que llegaron al Occidente y en realidad este trabajo fue conocido por una reimpresión que se hizo en 1954.

G.V.: —¿Por qué ocurrió tal cosa?

A.S.: —Puedo contestar en detalle esta pregunta, pero nos alejaría mucho del propósito de la pregunta original. Pero esto es un hecho. Lo que quiero señalar es el impacto de la lectura de este libro sobre la filosofía marxista. Su contenido es más importante para la filosofía que para la sociología marxista. Considero que sin leer este libro no se puede tener una clara idea de lo que es la filosofía marxista. Inclusive es más importante para la filosofía y la sociología marxista que para la economía marxista, porque después de todo hubo cuatro volúmenes de *Das Kapital* que fueron publicados posteriormente. Las partes filosóficas de los *Grundrisse* son pues, de la más grande importancia. Es por ello que podemos decir que ni Rosa Luxemburgo, ni Lenin, ni Kautsky, ni otros autores, conocieron los escritos fundamentales de Marx en filosofía.

En segundo lugar, estos escritos, cuando aparecieron, porque aportaron una nueva dimensión que era desconocida y despreciada por las generaciones previas de marxistas, en lo que respecta a los problemas del humanismo, de los problemas del hombre, de los problemas de la enajenación, de los problemas de ética, y así sucesivamente, fueron utilizados por la social-democracia, y por personas que, posteriormente, se pasaron al otro lado, como por ejemplo De Man. Estos escritos se volvieron una plataforma de ataque contra el llamado marxismo ortodoxo, que tal como lo vemos actualmente, no era para nada ortodoxo sino ignorante. En consecuencia, los comunistas y aquellos que estaban expresando los puntos de vista ideológicos de los partidos comunistas, se volvieron sumamente precavidos y sospechosos frente a estos escritos y tuvieron la tendencia a excluirlos del marxismo, dándoles un tratamiento de pensamiento pre-marxista, porque era evidente que era imposible decir que no eran marxistas, sino que eran los trabajos de un hombre joven que únicamente estaba madurando en sus ideas y en consecuencia, se trataba de un periodo pre-marxista; así pues, tenemos una historia paradójica e inclusive vergonzosa ya que en la edición de las obras completas de Marx y Engels en ruso y en alemán, estas partes que pertenecen al primer periodo, pero no todas ellas, sólo algunas partes escogidas que no les gustaba a los editores, fueron sacadas y puestas en dos volúmenes separados que no llevaban o no tenían número; es decir, que las colocaban en un ghetto pre-marxista.

El tercer elemento, y el más decisivo, era que estos puntos de

vista y esta necesidad de reevaluación de la filosofía marxista era inaceptable para el periodo stalinista. Yo no estoy hablando de Stalin como persona, porque no tendría sentido, no es un problema de una persona o de una personalidad, que, por cierto, era una personalidad enferma, sino de un sistema. En este sentido en que el individuo era subsumido frente a los intereses de grupo, porque no acepto que éste fuera el interés de la sociedad pero, en el nombre de la sociedad, el individuo era subsumido (suprimido), olvidado, puesto en un sistema que conocemos hoy gracias al trabajo de Solzhenitzin llamado *El Archipiélago Gulag* —no olvidemos que Solzhenitzin es hoy una persona reaccionaria y anticomunista, y en mi opinión un hombre enfermo, debido a lo que tuvo que soportar en los campos de concentración. Nadie niega que él es una víctima de Gulag —no nos preocupa que sea él quien lo diga, sino qué es lo que dice. Balzac era un reaccionario, pero Marx pensó que era el escritor que mejor describió la condición burguesa de sus días. En estas condiciones, cuando el individuo es empujado a no ser nada, es imposible aceptar, desde el punto de vista de la filosofía marxista, una filosofía que enseña que el hombre, el individuo humano, es el centro del socialismo, y hemos tenido esta situación hasta nuestros días, que se vuelve un magnífico ejemplo de lo que se puede llamar *desidencia cognocitiva*, tal como es conocido en la psicología social, que nos dice que cuando nos encontramos en la vida una situación en la cual las actitudes e ideas del hombre están en conflicto con la situación objetiva, entonces hay tres posibilidades para cambiar esta situación tan conflictiva: cambiar la realidad, lo que es evidentemente imposible; o cambiar las ideas y actitudes, que normalmente la gente no quiere; así pues queda la tercera posibilidad, la de la *desidencia cognocitiva* cuando el hombre termina por no aceptar más información, se desconecta de la información; es decir, que sigue oyendo cosas y las comprende intelectualmente, pero no las interioriza y se comporta hacia ellas como si estas informaciones no existieran para nada. Ahora bien, tuvimos esta situación con lo que podríamos denominar puntos de vista ortodoxos de los viejos comunistas, que por ejemplo niegan la teoría de la enajenación como teoría marxista, que niegan el marxismo humanista y así sucesivamente. ¿Por qué? Porque esto va en contra del modelo aceptado que ellos tienen de socialismo. Leen *la Ideología Alemana*, por ejemplo, aceptan de la misma manera que Althusser la acepta, como el trabajo más importante del Marx maduro desde el principio hasta el final, donde la abra usted, en cualquier página, se

encuentran decenas de veces proposiciones en las cuales se señala que el individuo humano es el punto de partida de cualquier reflexión, y ellos no la entienden. No es que ellos no estén diciendo la verdad sino que ellos están impregnados de una sola comprensión de lo que es el marxismo. Si fuera posible poner fuera del marxismo al joven Marx, es imposible poner fuera del marxismo al Marx de *El Capital*. Si usted abre los *Grundrisse*, se encuentra con la teoría desarrollada de el concepto de enajenación en este libro y no en los escritos del joven Marx. Ahí señala que toda la construcción del *Capital* incluyendo el problema de la explotación, el problema del fetichismo, etc., son solamente instancias de la teoría de la enajenación.

Ahora bien, usted ha preguntado por qué estos libros no fueron publicados durante tanto tiempo. Hubo diferentes causas, pero yo conozco una que es la siguiente: cuando se publicaron los *Grundrisse* en 1939-41, aquellos que lo hicieron no sabían que estaban produciendo porque de hecho se trataba de un fuerte golpe contra todos aquellos llamados ortodoxos y pasó mucho tiempo hasta que fue publicado nuevamente en 1954. ¡Esperar tanto tiempo para darle al hombre uno de los textos más fundamentales del marxismo! Podemos decir que no sólo la teoría de la enajenación va en contra de todos los puntos de vista de Althusser y de otros autores sino que es, además, una teoría marxista y una teoría fundamentalmente marxista sin la cual no podemos entender al marxismo para nada, porque no es el problema de la enajenación tal como fue presentado posteriormente por los existencialistas. Sartre dice que la tomó de Marx y tomó algo de Marx, tomó el problema de la auto-enajenación y reemplazó la teoría de la enajenación por la teoría de la auto-enajenación. Pero el marxismo no es así, en el marxismo hay la teoría de la enajenación objetiva cuando los productos del hombre comienzan a comportarse con un mecanismo social determinado, independientemente de la voluntad de los hombres, volviéndose así enajenados. Este es el problema de la crisis, este es el problema del desempleo, es la base de todos los problemas económicos y políticos, cuando los productos del hombre, incluyendo al Estado, incluyendo a la burocracia, etc., comienzan a volverse autónomos, independientes de la voluntad del hombre. Marx así lo expresa en *La Ideología Alemana* comportándose no sólo independientemente sino contra la voluntad del hombre, algo que pone en peligro inclusive la vida de los hombres. Este es el fenómeno de la enajenación como problema objetivo. Hay también el pro-

blema de la auto-enajenación cuando el hombre se enajena de la sociedad, se vuelve no-integrado y esto no es siempre negativo porque existen los rebeldes, aquellos que están luchando contra la sociedad en el contexto de esta sociedad y que como tales no podemos tacharlos de negativos, así pues, esto es una amalgama de diferentes problemas complejos que entran en la profundidad de la vida política y esto explica porqué en una situación de dominio stalinista, no solamente durante el periodo de Stalin, sino también en el post-stalinismo que también existe en muchos casos. Esta teoría era inaceptable porque si se aceptara en general, la enajenación tocaría también al Estado, a los aparatos del Estado, a la burocracia y así sucesivamente, y esto es verdad no sólo para los Estados burgueses, esto también debe ser aplicado a los Estados socialistas. Es verdadero para éstos también y este es nuestro problema. Son los continuadores del stalinismo los que quieren evitarlo. Desde su punto de vista, estamos adquiriendo un arma para combatir todo este tipo de fenómenos. Pero esta crítica no la hacemos desde afuera; no como enemigos del socialismo, sino desde adentro, como defensores del verdadero socialismo, como defensores de un mejor socialismo. Y aquí es donde se está dando el combate que continúa. Así pues, estoy concentrando actualmente todos mis intereses en este campo, después de haber escrito este libro sobre la alienación, que pronto estará en sus manos en español, he continuado este esfuerzo sobre bases que ya son de orden político y esto será, creo yo, mi mayor preocupación filosófica en los años por venir. Al mismo tiempo, continúo con mis antiguos intereses en el campo de la teoría del conocimiento y de la teoría del lenguaje y estoy escribiendo un libro, como ya lo dije anteriormente, sobre estereotipos lingüísticos. Es un nuevo problema teórico pero al mismo tiempo un verdadero problema político. Es la pregunta de saber hasta qué punto lo que estamos diciendo, pensando, haciendo, especialmente en política son ideas estereotipadas que estamos obteniendo de nuestro medio, comenzando por la familia a través de la clase social y llegando en lo general a toda la sociedad. Es un problema teórico que tiene un impacto muy importante, posiblemente, sobre nuestra mejor comprensión de la vida política, propaganda, ideológica, etc. Estas son mis dos grandes rutas.

CONFERENCIAS

POR QUE Y PARA QUE ENSEÑAR FILOSOFIA *

Adolfo Sánchez Vázquez

La necesidad de enseñar la filosofía sólo puede derivar de la necesidad de la filosofía. Naturalmente, decir *la* filosofía no deja de ser una mala abstracción, pues lo que siempre tenemos ante nosotros son determinadas filosofías. Por lo pronto podemos reconocer que, desde hace más de veinticinco siglos en las sociedades más diversas, bajo estados y clases dominantes diferentes, se da un tipo de actividad que llamamos filosófica, ejercida por hombres a los que desde la antigüedad griega, se les llama *filósofos*.

Todos estamos de acuerdo en nombrarlos de este modo, aunque es evidente que, en esta palabra, no siempre puede ponerse su significado originario: el de "*amantes del saber*". Este significado originario que hace del filósofo un contemplador desinteresado (significado sancionado sobre todo por Platón y Aristóteles) oculta el sentido profundo del hombre que, en la división social del trabajo, y, particularmente, del trabajo intelectual, cumple la función teórica de leer o interpretar el mundo desde cierto interés dominante en la sociedad.

RELACION ENTRE FILOSOFIA Y SOCIEDAD

Desde sus orígenes, la filosofía es una lectura interesada del mundo aunque esta lectura se presente como puro "amor al saber" o, como teoría alejada de la realidad, o de los intereses de un mun-

* Conferencia introductoria pronunciada en el *Primer Encuentro de Profesores de Filosofía, Ética y Estética* de los planteles del Colegio de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

do social, humano, desgarrado por contradicciones antagónicas, de clase.

¿Qué necesidad hay de la filosofía?; o también: ¿por qué hacer o para qué hacer filosofía? La radicalidad de la pregunta estriba en que pone en relación la filosofía con el hombre, y más exactamente, con el hombre en una situación histórica concreta, en una sociedad determinada. Esto establece, desde el primer momento, una relación entre filosofía y sociedad, o entre filosofía e historia.

Esta relación se manifiesta en un hecho filosófico que es el primero que tenemos que registrar para poder explicarnos la necesidad de la filosofía: el hecho de su naturaleza cambiante, o también de la pluralidad o diversidad de filosofías.

Este hecho puede ser explicado de un modo u otro, pero cualesquiera que sean las explicaciones, ninguna podrá negar el hecho mismo: *la diversidad o pluralidad de filosofías*.

Este hecho hace más compleja nuestra propia relación con la filosofía; en primer lugar, al decidir qué filosofía a seguir; en segundo lugar, al elegir su tipo de transmisión o enseñanza.

La complejidad aumenta sobre todo para los alumnos de nivel medio que se asoman, por primera vez a la filosofía.

LA FILOSOFIA, UNA NOVEDAD PARA EL ALUMNO DE NIVEL MEDIO

La filosofía se les suele presentar como una inextricable selva en la que unos plantan los árboles que otros vienen a derribar. Platón es derribado por Aristóteles; Hume por Kant; Hegel por Marx, etc. Ciertamente, esta es una visión simplista. Pero no deja de ser verdad que el alumno se encuentra perplejo en esta selva filosófica, ante esta sucesiva plantación y derribo de árboles filosóficos, sin que sepa realmente a la sombra de cuál acogerse.

Pero el hecho está ahí; ahí están el idealismo y el materialismo; el empirismo y el racionalismo; el monismo y el dualismo; el subjetivismo y el objetivismo, etc. Y cada una de estas oposiciones con sus matices que impiden esquematizarlas, incluso tratándose de una misma línea filosófica materialista, por ejemplo, en la que se inscriben —con sus diferencias Demócrito, Heráclito, Baron d'Holbach, Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Althusser o Kosik.

La toma de posición filosófica no es fácil ni rectilínea; pero ella tiene que pasar por el reconocimiento de esa diversidad y de afrontarla en consecuencia. Sólo quienes ignoran este hecho pueden su-

primir la necesidad de una explicación por la socorrida vía de suprimir el problema mismo. Sabemos también que las dificultades que entraña el reconocimiento de la diversidad filosófica, se explota en nuestro tiempo ideológicamente; en apariencia contra la filosofía, pero, en realidad contra cierta filosofía. Es la posición que adoptan en nuestros días ciertos medios cientificistas (que no científicos) o tecnócratas. A partir de una supuesta defensa del verdadero saber, la ciencia, y de la técnica, como aplicación de ella, se asume una posición hostil a la filosofía y, por tanto, hostil también a su enseñanza a nivel medio o universitario. La filosofía se presentaría, como lo probaría su diversidad, falta de la objetividad del verdadero conocimiento; es decir, como pura especulación, y de ahí su inferioridad frente a la ciencia.

En verdad, tras esta aparente negación de la filosofía, hay la defensa de una filosofía: el viejo o remozado positivismo. Y tras este lugar privilegiado que se atribuye a la ciencia, lo que se pretende privilegiar es cierta actitud cientificista ante ella, que oculta su función social y su inserción en los aparatos ideológicos de Estado. Esta función e inserción, es justamente la que pone de manifiesto la filosofía que ve el mundo social, sujeto a un proceso total de transformación del cual no puede ser separada la ciencia en nombre de una supuesta "neutralidad" ideológica o moral.

Todos los caminos conducen, como vemos, a la necesidad de aceptar el hecho de la diversidad de filosofías y de tratar de explicárnoslo para poder asumir la posición que nos permita hacer de la naturaleza y la sociedad —y, por tanto— de la ciencia, la lectura adecuada.

LA FILOSOFIA QUE SE PROFESA REVELA EL HOMBRE QUE SE ES

Nuestra adhesión a ésta o aquella filosofía sólo será racional, consciente, y no la simple prolongación de una actitud emotiva, irracional, si comprendemos la razón de ser de la diversidad de ese universo filosófico con que me encuentro.

Pero también si soy consciente de que mi adhesión no es puramente personal, arbitraria, sino que se halla determinada por el mundo del que formo parte y, en particular, por el mundo social en que estoy inserto. Decía Fichte que *la filosofía que se profesa revela el hombre que se es...* Y esto es correcto si se tiene presente que "el hombre" es una abstracción, y que el hombre como decía el joven Marx es "el mundo del hombre".

Comprender ambas cosas: la pluralidad de las filosofías y la diversidad del mundo concreto, humano que la determina, permite comprender en gran parte la naturaleza específica de la filosofía.

La pluralidad de filosofías puede entenderse en un doble plano: histórico, si las vemos en su sucesión a través del tiempo, como historia de la filosofía, y en plano sincrónico (para usar la terminología lingüística) si practicamos un corte en ese devenir y las tomamos en su simultaneidad (como filosofías que coexisten en un momento determinado, aunque esta coexistencia implique oposición entre ellas).

Consideradas en esa sucesión histórica, ¿cómo explicar esa diversidad? Una explicación consistiría en negar el hecho mismo de la diversidad. Habría una sola filosofía, la que estaría propiamente en la verdad; las demás serían desviaciones o negaciones de esa filosofía una, inmutable y atemporal. Durante mucho tiempo se vio esta "filosofía perenne" en una filosofía —como el tomismo— ya formulada en la Edad Media.

Pero a este absolutismo se puede llegar también por otra vía: partiendo de una concepción del hombre dotado de una razón inmutable a la que correspondería la división del proceso histórico en "edad de la razón" y "edad de las tinieblas". El racionalismo en filosofía ha sido la expresión de esta concepción del hombre abstracto, pero, en verdad, burgués que hace de la razón un arma que apunta contra todo aquello que no se ajusta a ella.

La esquematización del proceso histórico-filosófico se da también al reducirlo a dos corrientes opuestas —materialismo e idealismo—, en las que se ve encarnado, en términos absolutos, lo positivo y lo negativo. Pero la cuestión no es tan simple. Ya Marx en su *Tesis I sobre Feuerbach* señalaba los méritos —junto a sus insuficiencias— del idealismo frente al materialismo en el problema del conocimiento. Y Lenin en sus notas sobre la lógica de Hegel afirmaba que prefería el idealismo inteligente al materialismo tonto.

Esto demuestra la necesidad de situarse ante la pluralidad filosófica dejando a un lado el monolitismo que, lejos de explicarla, la ignora; pero no se puede ignorar lo que es una realidad histórica.

A veces se pretende explicar también extendiendo la teoría del genio al campo de la filosofía. Concebida como una actividad rigurosamente individual, la filosofía sería fruto de los grandes hombres, de los individuos excepcionales, el mundo filosófico estaría constituido, a través del tiempo, por una serie de cumbres: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, etc.

Pero, a este respecto, cabe decir que *no hay cumbre sin la mon-*

taña entera y sin los valles o llanuras entre una montaña y otra. Pues bien, estas montañas y valles están formados por el mundo del hombre del que esa cumbre es expresión. Kant expresa la sociedad alemana de su tiempo, cuya burguesía admira la Revolución Francesa a la vez que se siente incapaz de ser revolucionaria en su propia tierra. Kant es inconcebible fuera de ese mundo real, como lo es la cumbre sin la montaña en la que emerge. La diversidad histórica de la filosofía sólo podemos comprenderla, si la vemos como parte de la historia de las ideas que expresa el movimiento mismo de lo real.

En este sentido, no hay —en rigor— historia de la filosofía como historia autónoma, sino como parte de una sola historia que tiene por base la historia de la producción y de la lucha de clases.

Sólo puedo explicarme los cambios y virajes en el pensamiento filosófico si los pongo en relación con los cambios que se operan en el mundo humano real.

La filosofía expresa el modo cómo los hombres de una época, y particularmente en la sociedad dividida en clases, conciben su relación con el mundo, entre los propios hombres, de acuerdo con sus intereses. En este sentido puede afirmarse que toda filosofía tiene un contenido ideológico. Claro está que la mayoría de las filosofías ignoran, o se resisten a reconocer este ingrediente ideológico, y se presentan con una pretensión de universalidad que escapa a ese condicionamiento particular.

Algunas filosofías de nuestro tiempo se presentan además como un antídoto contra toda creencia o ideología. Todas las filosofías serían ideológicas salvo ellas. Naturalmente, esta supuesta asepsia ideológica no puede excluir su función ideológica real.

A diferencia de las filosofías que ignoran su contenido ideológico o se presentan inmunes a él, el marxismo asume conscientemente su naturaleza ideológica; es decir, su vinculación con la ideología de la clase social que desempeña el papel de fuerza social decisiva en la transformación social.

Así, pues, *la filosofía es ideológica por su propia naturaleza* y en ello estaría la clave de su diversidad. Tiende a diversificarse, a dividirse en tendencias incluso contrapuestas. Y la diversidad filosófica a través del tiempo se explica precisamente por esa carga ideológica a la que no puede renunciar.

Pero la filosofía no sólo es ideología; tiene también cierta relación con el conocimiento. Algunas filosofías contienen elementos de verdad, o tienen la pretensión de afirmar algo verdadero acerca

del hombre, de su relación con la naturaleza, o de las relaciones de los hombres entre sí. Y esos elementos válidos de una filosofía perduran más allá de la ideología que la informa. Así sucede, por ejemplo, con la tesis aristotélica del hombre como animal político, con el principio kantiano del hombre como fin y no como medio, o con la tesis hegeliana del hombre como producto de su propio trabajo.

EL CONOCIMIENTO COMO BASE DE LA TRANSFORMACION

La filosofía se halla, pues, en relación con el conocimiento, pero esta relación es inseparable de la que guarda con la ideología. En verdad, el tipo de ideología que encarna condiciona sus posibilidades como conocimiento o saber. Una ideología irracionalista, lo cierra; otra, racionalista, lo hace posible; una ideología socialista, de la clase interesada en la transformación radical del mundo, necesita del conocimiento como base de esa transformación.

En suma, la diversidad de la filosofía, en virtud de su diversa naturaleza ideológica, entraña a su vez una diversa relación con el conocimiento (la ciencia) y con la acción (particularmente la práctica política). No se explica, pues, por un proceso teórico autónomo (no hay tal autonomía de las ideas), sino por un proceso histórico real que determina asimismo el proceso teórico.

Vemos, por tanto, que para explicarnos la naturaleza de la filosofía, sus cambios a través del tiempo, necesitamos disponer de una teoría objetiva de la sociedad y de la historia. Solo así podemos comprender el lugar de la filosofía dentro de la sociedad y la historia real así como la razón de ser de su diversidad y el papel que desempeña la ideología en ella.

Pero esta diversidad no sólo la encontramos en el pasado, sino también en el presente. En nuestra época podemos distinguir tendencias diversas e incluso contrapuestas como el neopositivismo, la filosofía analítica, el irracionalismo y el marxismo. Obviamente, de acuerdo con su contenido diverso tienen efectos ideológicos, prácticos, distintos. Esta cuestión no puede ser soslayada a la hora de asumir determinada posición filosófica. Por otro lado no se asume ésta en un vacío ideológico. Vivimos en un mundo en el que imperan las relaciones de explotación en el trabajo y de dominio entre los hombres; vivimos en un mundo en el que todo valor de uno —incluso el del arte y la filosofía— tiende a convertirse en valor de cambio. Nuestra adhesión a cierta filosofía implica, desde el primer momento, cierta opción ideológica.

Con el mundo en que vivimos podemos relacionarnos viéndolo como “nuestro mundo” o como un “mundo ajeno”. Ante él caben, por consiguiente, dos posiciones extremas:

- a) *dejar el mundo como está.*
- b) *rechazarlo y contribuir a transformarlo.*

La filosofía que se asume se ajusta siempre, con todos los matices que se quiera, a una de estas opciones.

Si de acuerdo con una actitud de concordancia con el mundo en que vivimos, de lo que se trata es dejarlo como está, la filosofía adecuada será aquella que se concilie con él y se limite, por tanto, de un modo u otro, a interpretarlo. Ahora bien, si de lo que se trata es de transformar el mundo porque se está en desacuerdo con sus relaciones de explotación, dominación y mercantilización, será preciso adoptar una filosofía que como tal, como adecuada interpretación, contribuya a esa transformación. Tal es la filosofía que Marx reclama en su famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*.

Todos los marxistas aceptan, en principio, esta tesis, lo cual no quiere decir que entiendan de la misma manera la filosofía marxista. Y ello se explica a su vez por la imposibilidad de acogerse a un cuerpo de ideas marxistas rigurosamente sistematizadas.

En Marx, al menos, no hay tal cosa. Fue Engels, y no Marx, quien pretendió sistematizar la filosofía marxista, con fines de divulgación y por exigencias de la lucha ideológica, en el *Anti-Dühring*. Muchos años después, Stalin codificó esa tendencia.

Pero el legado de Marx es otro. Marx criticó a Hegel porque su idealismo absoluto le forzó a hacer de su filosofía un sistema que congelaba todo desarrollo y movimiento. Lo importante para Marx es este movimiento y no el sistema que lo petrifica.

De manera análoga, todo movimiento real o realidad específica desborda el marco de una teoría general. Lo que importa es la reproducción intelectual de lo concreto, y no la mala abstracción que reduce lo concreto a simple elemento de un sistema.

SER MARXISTA NO ES SER FIEL A LA LETRA DE MARX SINO A SU ESPIRITU

Lo decisivo —como decía Lenin— en el análisis concreto de la situación concreta ya que lo que ésta es no puede ser deducido de una teoría general.

En este sentido, el marxismo no es un sistema ya que el movimiento real con toda su riqueza no puede ser sistematizado. El marxismo no es un sistema que nos presentan los manuales al uso,

o un conjunto de fórmulas o recetas, de acuerdo con los cuales podemos encontrar la respuesta a todo.

Ser marxista no es ser fiel a la letra de Marx sino a su espíritu; es decir, a su estar atento siempre al movimiento de lo real.

Cuando Lenin se encuentra con su pensamiento y su acción en una nueva situación no prevista por Marx, no se atiene a él al pie de la letra sino que lo revisa o transforma justamente para poder ser —de un modo vivo y no formal— marxista.

Por otra parte, el que la filosofía de Marx no sea un sistema cerrado, permite comprender que hoy el marxismo se presente —en la filosofía— con diversas direcciones o corrientes, de acuerdo con la problemática que, en cada caso, se considera fundamental:

a) *ontológica* (problema fundamental: el de las relaciones entre el pensamiento y el ser. Se subraya sobre todo su carácter materialista dialéctico).

b) *humanista* (problema fundamental: el de la enajenación y emancipación del hombre. Se subraya sobre todo su lado humanista, concebido en forma un tanto abstracta, diluido su carácter científico y de clase).

c) *epistemológica* (problema fundamental: el del marxismo como ciencia o como revolución teórica).

d) *praxeológica* (problema fundamental: el de la praxis como unidad indisoluble de teoría y práctica).

Esta última posición —el marxismo como filosofía de la praxis— es la que mejor responde a nuestro juicio, a la naturaleza específica del marxismo como filosofía que no se limita a interpretar el mundo sino que se vincula a su transformación. La praxis constituye, por ello, su categoría central.

Pero el marxismo no sólo se distingue por ver el mundo como praxis, como objeto de un proceso de transformación, sino porque se ve a sí mismo con una función práctica, inserto —como un elemento necesario— de ese proceso de transformación.

La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica —también radical— de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar.

El marxismo no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis. El marxismo, por ello, no puede ser reducido a una filosofía académica más, pues su sentido último lo recibe de un proyecto de transformación global de la sociedad.

La Estética, acorde con esta filosofía de la praxis, concibe la relación estética sobre la base del trabajo humano y en el arte ve una forma específica de praxis; esto le permite asimismo explicarse la naturaleza social de la producción artística sin caer en el sociologismo así como comprender su función ideológica sin reducirla a simple ideología. Esta concepción praxeológica del arte como trabajo creador permite también explicar que el capitalismo, que niega el principio creador en el trabajo, sea hostil por su propia naturaleza al arte.

En cuanto a la Ética, su fundamento praxeológico hace posible un enfoque histórico-social de la moral, opuesto al especulativo y apriorístico de las éticas tradicionales. La moral se presenta entonces como una forma histórico-concreta del comportamiento humano, de la praxis social, cuya naturaleza específica corresponde estudiar a la Ética. De ahí la necesidad de no confundirla, como teoría de la moral y de sus manifestaciones histórico-concretas, con una forma determinada de moral.

POR QUE O PARA QUE ENSEÑAR FILOSOFIA

Recojamos ahora la pregunta inicial: ¿por qué o para qué enseñar filosofía? La respuesta deriva de la necesidad misma de la filosofía.

La filosofía ha cumplido siempre una función social desde el momento en que contribuye a una aceptación o rechazo del mundo; o también —como decíamos antes— a dejarlo como está o a transformarlo. La filosofía contribuye a ello al señalar el puesto del hombre en su relación con el doble ámbito en que discurre la vida humana: la naturaleza y la sociedad (relación del hombre con la naturaleza y relaciones sociales, a través de ella, entre los hombres).

Y esto explica que las clases sociales nunca se hayan considerado indiferentes o neutrales ante la actividad filosófica. Y ello es así porque al señalar el modo de instalarse el hombre en esos ámbitos y su actitud ante ello, la filosofía toca directa o indirectamente problemas que afectan a la vida social, e incluso a la práctica política.

No nos proponemos entrar ahora en el contenido temático que se haya de enseñar. Esto lo harán los profesores de las materias respectivas, tratando de conjugar la necesidad de tocar los aspectos esenciales para las más diversas posiciones filosóficas y el principio de la libertad de cátedra que rige en nuestra Universidad,

tanto para los profesores como para los alumnos. Pero sí quisiera decir algunas palabras acerca del estilo a modo de presentar ese contenido.

En primer lugar, hay que esforzarse por exponer las ideas con la mayor claridad posible. Se ha dicho que "la claridad es la cortesía del filósofo" (Ortega y Gasset); pero yo diría que más que una cortesía, en la clase es un deber.

Desconfiad de quienes pretenden hacer pasar por densidad y profundidad de un pensamiento la oscuridad con que lo presentan. Siempre me ha parecido que quien expone oscuramente es porque comprende oscuramente. Si la exposición no es clara, es porque las ideas no están claras para quien las expone.

Naturalmente, esta claridad no se alcanza sin más; es una conquista. Requiere dominio de la materia, preparación, pero también dominio y preparación del modo como las ideas tienen que ser expuestas, sopesando bien las posibilidades que ofrecen quienes han de recibirlas.

En cuanto al enfoque filosófico, creo que por honestidad intelectual no hay que ocultar el punto de vista propio. Ahora bien, no debe ser presentado de manera demasiado ostensible, proclamándolo a cada momento.

Pero en filosofía hay que tomar posición, y un maestro que carece de ella o trata de ocultarla, no hará más que llevar la confusión al alumno. Por otro lado, no hay que perder de vista que la "neutralidad" o "asepsia" filosófica, aunque se crea sinceramente en ella, resulta imposible dada la imposibilidad de arrojar por la borda el peso ideológico con que carga toda filosofía.

Y si se trata de escapar a una toma de posición, nada más estéril que el intento de lograrlo tratando de picotear aquí y allá, o de hacer una especie de mezcla o "cook-tail" filosófico.

Este es el intento frustrado del eclecticismo. No es casual que las épocas más pobres o menos creadoras en la historia de la filosofía sean aquellas en que ha dominado el eclecticismo. Pero la posición que se asuma debe ser argumentada, fundada y puesta en confrontación con posiciones diversas e incluso opuestas.

Lo que dice Engels de la obra de arte puede aplicarse plenamente a la filosofía y a su enseñanza. *Todo arte es tendencioso*, pero la tendencia debe brotar de la misma obra, y no presentarse como algo exterior o impuesto a ella.

El profesor, a su vez, no sólo no debe tratar de imponer su tendencia al alumno, sino que debe proporcionarle con la presentación

de otros puntos de vista y con la recomendación de las lecturas correspondientes, la posibilidad de contrastar diferentes posiciones y de llegar a una posición propia.

EL DOGMATISMO ES INCOMPATIBLE CON LA CIENCIA

Así se evita caer en el dogmatismo: dar status de dogma a lo que debe ser fundado, argumentado y discutido. El dogmatismo es incompatible con la ciencia ya que cierra el camino al conocimiento.

La clase no debe convertirse en el escenario de una batalla ganada, aunque el profesor la considere ganada para sí, sino de una batalla de las ideas en la cual han de participar los alumnos. El sectarismo consiste precisamente en creer que lo que ya está ganado para uno lo está también, por eso mismo, para los demás.

Sólo así se puede dar autoridad a la filosofía que se profesa, autoridad que proviene de demostrar, con nuestras demostraciones, que es la filosofía más adecuada.

Aunque estemos convencidos del error de otras posiciones y de la verdad de la nuestra, no perdamos nunca de vista que no hay verdad absoluta, que la verdad es un proceso en el cual nos acecha también a nosotros el error. Y de ahí la importancia —tanto en la investigación como en la enseñanza filosófica— de someter a crítica no sólo las posiciones ajenas sino también las afines a las nuestras y de someter también las nuestras a una constante autocrítica. Marx es, a este respecto, un caso ejemplar.

La crítica y la autocrítica constituyen la garantía más firme para que, al sostener nuestra posición filosófica, no se incurra en los defectos antes señalados y, por consiguiente, para contribuir a que esta filosofía que asumimos como nuestra sea, tanto para nosotros como para nuestros alumnos, un pensamiento vivo.

De ahí también la importancia de no conformarse con esos cementerios de ideas que son los manuales al uso, ni con las versiones simplistas o de trasmano de un autor. Hay que ir por ello a los textos, al menos a los más significativos, para poder entrar —poniéndolos en su contexto histórico-social— en el pensamiento vivo del autor.

En conclusión: tratemos de poner la enseñanza de la filosofía a la altura de la necesidad de la filosofía misma, de la importante función no sólo teórica y académica, sino ideológica y social que ha cumplido históricamente y que hoy puede y debe cumplir.

LA FILOSOFIA RADICAL EN LOS ESTADOS UNIDOS

James Counahan

Los ciudadanos de los Estados Unidos, democracia rica y potente, oyen como ecos de lejanas batallas sordas y confusas los reportajes de luchas de liberación en los pueblos del tercer mundo. Naturalmente, tienden a identificarse con las actitudes y políticas que su gobierno propone. Piensan en "nuestros" intereses en ese suroeste de Asia. Pero claro que las políticas a que se refieren se ligan a los intereses de los grupos dominantes del país: los empresarios, los militares, y los expertos de la élite, quienes por generaciones han moldeado los asuntos exteriores de la nación. Estos grupos han logrado hacer que la gente se identifique con sus actitudes. Como consecuencia, el pueblo norteamericano difícilmente capta las posturas de los oponentes de "nuestras" políticas a través del mundo. Es por eso que no medra en los Estados Unidos un floreciente cuerpo de filosofía de la liberación.

Sin embargo, la aceptación popular del enfoque oficial de la política estadounidense fue desafiada con éxito en un solo caso: la guerra en Indochina. Aquella guerra se inició sin discusión pública, y se prolongaba detrás de una fachada de optimismo engañoso, promesas vacías, y francos embustes. Al hacer más patente el engaño, se cuajaba el descontento con la política oficial en las manifestaciones de los sesentas, y para el pueblo estadounidense la guerra llegó a causa de muchas maneras. Tanto los excombatientes como los estudiantes que protestaban y no tenía más que exención temporal del servicio militar relataban los sucesos de horror y futilidad. Los

profesores universitarios por todo el país, encabezados por las "clases de protesta" en Boston en 1966-7, se dieron cuenta de que muchos colegas suyos cuestionaban, y atacaban, la política oficial. Nacieron los movimientos radicales entre los académicos en este fermento de protesta.

Para los principales filósofos radicales, estos sucesos traían consecuencias sobre manera dificultosas, hasta dolorosas. Para explicar el porqué, habría que mencionar los antecedentes de la filosofía académica de los EU. En la década de los cincuenta de este siglo había dos "establecimientos" en la filosofía, sin interrelación. El de menos influjo fue el tomismo manualista que prevalecía en unas 800 universidades católicas. Casi todas estas instituciones obligaban a sus estudiantes a llevar filosofía, y empleaban a numerosos instructores para enseñarla. En el nivel nacional, estaban organizados en la Asociación Filosófica Católica Estadounidense (AFCE). El segundo establecimiento fue la filosofía lingüística o analítica, el cual regía en las universidades más influyentes, como Harvard, Princeton y otras del "Ivy League", y en la mayoría de las Instituciones Superiores públicas y privadas (no católicas). Estos profesores estaban organizados en la Asociación Filosófica Americana (AFA).

La clase de tomismo impartida en las universidades católicas nunca encontró (pronta resonancia. Ni bastaba el influjo de pensadores como Jacques Maritain y Etienne Gilson para imbuir de vida) los manuales empleados en la mayoría de Cursos de Filosofía en las más de las aulas de clase. Sea como fuere, los movimientos en la iglesia católica del segundo concilio vaticano en efecto destruyeron la postura establecida de la filosofía católica. De ahí que el tumulto de los sesenta afectó casi totalmente a los pensadores lingüísticos y analíticos.

Los méritos de tal filosofía se destacaban principalmente como teoría de la ciencia. El aspecto más importante de la filosofía lingüística, con respecto a la protesta de los sesenta fue su cuestionamiento del contenido intelectual de los juicios de valor. Esta filosofía, en su empeño por desechar la metafísica se vio obligada, sin mayores renunciaciones, a descartar las cuestiones religiosas como carentes de significación. A la vez que la religión, generalmente se aniquiló también la ética, reducida, al parecer de algunos exponentes de tal posición, a una expresión de la emoción.

Si bien la protesta de los sesentas estaba llena de emoción, al mismo tiempo se quería atraer a través de ella la atención del mundo erudito, sosteniendo que en el núcleo del asunto yacía la siguiente proposición, la cual, aunque proferida con pasión, también era verdadera, significativa, y defendible lógicamente: la guerra es inmoral. La filosofía analítica en absoluto estaba preparada para tratar de tal proposición. O mejor dicho, podía tratar de ella de manera más eficaz sólo negándola. Pero aquellos filósofos que simpatizaban con (el rechazo de la guerra) los radicalizados, creían que había que afirmar la proposición, pero no querían negar que los aciertos de lo inmoral fuesen verdaderos y defendibles. He aquí el dilema del sector radical del establecimiento filosófico.

Durante la crisis, cada filósofo tenía que dar abasto como pudiese a este dilema. Algunos de los mejores pensadores, como Noam Chomsky e Hilary Putnam, pusieron sus considerables poderes analíticos al servicio de la paz y del cambio radical en la sociedad. A medida que disminuía la atmósfera de crisis, crecía la tendencia entre los radicales de estudiar y enseñar una que otra versión del marxismo. La doctrina se presentaba como la mejor alternativa disponible a la filosofía lingüística establecida tanto para fines académicos como para obtener una visión más realista de la sociedad. Todos los que padecían el influjo de la crisis (se convencían) de que la filosofía, en principio y en práctica, debía fundamentarse en una preocupación por la sociedad y por las posibilidades del cambio.

La preocupación por la vida en la sociedad se aplicó a la misma comunidad de los filósofos, usualmente académicos. Una pequeña pero importante minoría de filósofos de la AFA sufrieron una parecida crisis en su pensamiento y en sus carreras. Para fortalecerse mutuamente y para mantener un contacto con las causas radicales dentro de la AFA. La junta se reúne generalmente cuando la convención de la división oriental de la AFA. Se anima a los miembros de la junta radical a crear grupos en sus propios locales para promover el espíritu de la filosofía radical. Una revista, *Radical Philosophers Newsjournal* (RPNJ), se fundó para apoyar este propósito, manteniendo a estos grupos al tanto de las actividades de los otros y publicar el resultado de sus diálogos.

El tercer número de la RPNJ llevó una declaración del

profesor Kai Nielsen de la Universidad de Calgary (Canadá) en torno a las características de la filosofía radical. En el documento el profesor Nielsen expresó diez tesis positivas y siete "reactivas" para la filosofía radical. A continuación desarrolló estas tesis en detalle, y proporciona muchas referencias a la literatura. Entre las tesis positivas, quizás la más típica es la siguiente:

9) Es menester superar la "desrelación" entre nuestros convencimientos políticos y nuestro quehacer filosófico. Es decisivo ver que si la filosofía no puede reducirse a la práctica sociopolítica por ser más general, y sistemática y por plantear cuestiones en torno a las presuposiciones fundamentales, no obstante "la filosofía y la práctica social forman una unidad esencial. Las filosofías surgen de, describen y justifican ciertos modos de vida. Es así que la filosofía es social y en último término político en su naturaleza. En este sentido es ideología, y las filosofías particulares se revelan como tal al transcurrir el tiempo histórico".

El que la filosofía tenga origen social se demostró mediante una serie de críticas de la filosofía no radical en los EU. Considérese, por ejemplo, el siguiente texto:

La filosofía no radical, a sabiendas o no, dejaba de examinar las cuestiones en torno al papel ideológico de la filosofía. El mito de la naturalidad de la filosofía ayuda a ocultar de estos filósofos las funciones ideológicas de su trabajo. La tentativa de analizar las disputas filosóficas desde el ángulo no filosófico se toma por un error; aún más, es anatema. No es cosa que pueda hacer legítimamente el filósofo si comprende lo que hace. Que esto sea un error es cuestionado por la filosofía radical. La filosofía, radical, desempeña un papel social e ideológico, y es sencillamente necesario confrontar el hecho.

La respuesta de la filosofía establecida en estas tesis ha sido una indiferencia, quizá incómoda. Mengua ahora y se olvida la crisis que dio pie al pensamiento radical. Nuevos intereses se sustituyen al activismo de los años sesenta. En particular, la

reciente reducción del sistema académico en los EU ha convencido a cada estudiante de filosofía de la importancia de tener buenas credenciales. En la severa crisis económica actual, también los profesores, incluso los inamovibles, tienen por qué temer por sus puestos. En semejante atmósfera la cultivación de la filosofía radical les parece a muchos no ser (sino) un bagaje inútil posiblemente fatal para un tirón que principia su carrera. Sin embargo, los problemas planteados en la hora de la crisis no desaparecerán, y un grupo sustancial de radicales lucha por mantenerlos vigentes. Si bien los radicales no son espada que divide al menos son cuña que se mete. La fisura que han abierto es honda, y el monolito de la ideología norteamericana no volverá a ser entero nunca.

Radical Philosophy

Some Sources

American

The Radical Philosophers' News Journal

Nielsen, Kai. "Philosophy and Ideology: Programmatic Remarks for a Radical Philosophy", No. 3.

Schmitt, Richard. "The Business of Philosophy", August, 1973.

British

Cambridge Review, Vol. 90, No. 2209 (October, 1972)

Sayers, Sean. "Toward a Radical Philosophy".

Radical Philosophy 1 (January, 1972)

Gibbs, Benjamín. "Academic Philosophy and Radical Philosophy".

Ree, Jonathan. "Professional Philosophers".

Radical Philosophy 2 (Summer, 1972)

Cohan, J. M. "Philosophy in the Academy".

Hinton, J. M. "Reaction to Radical Philosophy".

Sayers, Sean and Tony Skillen. "Hinton's Reaction: A Reply".

Radical Philosophy 3

"What is Radical Philosophy?" a symposium, Peter Binns, Tony Skillan, Mary Warnock, Roy Edgley, John Maphan, Guide Frengia, Colin Boerdon, David Hillel Ruben, and Red Brecher.

From Kai Nielsen, "Philosophy and Ideology", original version.

Radical Philosophers

1. Radical Caucus of the American Philosophical Association

Eastern Division

For 1976 the program coordinator will be the following:

Roger Gottlieb

Dept. of Philosophy
Univ. of Connecticut at Storrs
Storrs, Conn. 06268

For 1975 the following were the program committee:

Kai Nielsen

Dept. of Philosophy
Brooklyn College
Brooklyn, New York 11210

Joel Levinson

Dept. of Philosophy
Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania 17013

Bob Ware
Dept. of Philosophy
University of Calgary
Calgary 44, Alberta
Canada

Western Division

For the 1976 program contact the following:

William McBride
Dept. of Philosophy
Purdue University
Lafayette, Indiana 47907

II. Radical Philosophers' New journal

**12 Dartmouth St.
Somerville, Massachusetts 02145**

**For three issues, individuals \$ 4.00 institutions \$ 8.00, no charge
to unemployed or prisoners. The main contac:**

**Richard Schmitt
Dept. of Philosophy
Brown University
Providence, Rhode Island 02912**

III. Contact Regarding Faculty Unionization

**Ken Megill
United Faculty of Florida
208 Pensacola
Tallahassee, Florida 32304**

HEIDEGGER - SARTRE.

REFLEXIONES SOBRE UN MALENTENDIDO

Fue gracias a Sartre, fuertemente marcado por el pensamiento de Heidegger en *El Ser y la Nada*, que este pensador ha sido conocido, al principio, en Francia. Pero ¿acaso el Heidegger de Sartre es el mismo que aquel que nos han revelado los trabajos y las traducciones de Jean Beaufret, o de Pierre Klossowski? ¿Era Heidegger “existencialista”?

“Lo importante es vivir hasta muy viejo, pues entonces todo el mundo te quiere” esta puntada de Elena Rubenstein podría, *mutatis mutandis*, haber servido de último recurso a la más grande vedette de la filosofía contemporánea (no se trata de Mao Tse Tung, a quien también le podría haber servido). Dicho de otra forma: ¿Quién, a final de cuentas, tenía miedo de Heidegger? No hay razón para hacer ver en él a un “gran lobo feroz”. Sin embargo, esta buena voluntad benedictora, esta modestia tan tardía cuando se la compara a ciertos veredictos del *Ser y el Tiempo* (que no es, a pesar de todo, la obra de una “juventud arrogante”), nos dejan pensativos. Lo que de ahí se pierde era o bien la confesión de un fracaso, o bien una filosofía. Ahora bien, esta filosofía (dejando a un lado los tristes eventos del decenio 1933-1943) ha influenciado suficientemente el contexto cultural de nuestros 20 años como para merecer un examen.

Esta influencia se apoyó totalmente en un malentendido que los manuales han prolongado hasta 1969 (después, ya no sé).

Desde que en su libro de iniciación A. de Wachlens citó en apéndice 3 páginas (aligeradas) de la *Náusea*, como traduciendo el pensamiento de Heidegger con una fuerza sin paralelo, el malentendido había nacido. Una cosecha de comentarios di-

simuló lo que había, en efecto, de común entre Sartre y Heidegger, bajo buen número de diferencias tomadas por influencias o parecidos.

De golpe Sartre había dado a entender que su "método" provenía de Husserl y de Heidegger, y lo ha vuelto a repetir en entrevistas. Ahora bien, si un método puede derivarse de Husserl, era difícil ver qué es lo que Heidegger puede proporcionar de metódico a alguien. El rechaza explícitamente el paso al idealismo trascendental, la famosa "épochè" fenomenológica y la sustituye por la comprensión de los "existenciales", tipo de arquetipos de la vida factual o artificial, que inauguran el "desplazamiento" del pensamiento heideggeriano "cotidiano" hacia una ontología (o, más bien, hacia una "encuesta" pre-ontológica).

De hecho, Sartre ha tenido al menos tres filosofías sucesivas: "el existencialismo", "el materialismo realista" de ciertos artículos anti-marxistas de *Temps Modernes*, y "la enclave ideológica" de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Tres tentativas incompletas, la tercera debida al "reconocimiento" del marxismo como "la filosofía insuperable de nuestro tiempo", pero frente a la cual (y he ahí su mérito) no entendía sacrificar su concepción de libertad. Concepción dualista, de extracción lejanamente cartesiana; ahora bien, lo que aquí importa, es que fue por motivos "cartesianos", que se produjo la ruptura entre Husserl y Heidegger. Este "evita el *cogito*" (Sartre *dixit*). De hecho, él señala, generalmente, con razón, la ausencia de toda relación entre *el tiempo* y el *Yo pienso* y, después, habla "como todo el mundo" de "espacialidad", y juzga a Descartes "muy en retraso en relación a la escolástica" (*El Ser y el Tiempo*): Mientras que Sartre permanece o se vuelve, a su manera, "racionalista", Heidegger, después de haber rechazado el irracionalismo, acabará por escribir (en *Caminos que no llevan a ningún lado*, que, desgraciadamente, así son...): "El pensamiento no comenzará hasta que no hayamos aprendido que esta cosa tan magnificada después de siglos, la razón, es el enemigo más encarnecido del pensamiento". Uno puede preguntarse entonces si el regreso a Parménides, seguido de un regreso a Tales, no acabará en un regreso a las cavernas donde, sin duda, era agradable "pensar" y esperar al Ser de la misma manera como la hacían, según Lucrecio, los primeros hombres: "silenciosos, esperaban, envueltos

en el sueño, que de su antorcha rosada el sol devolviera la luz al cielo". Que la razón no "cubre" y no "revela" todo el pensamiento, lo sabemos todos. Pero tenerla por enemiga prevenida, es dar la señal de una desbandada en la cual la filosofía se desmoronará. Y, de hecho, si Sartre escogió finalmente el "silencio" que se llama la acción, Heidegger escogió finalmente el silencio que se llama misticismo, aunque éste haya sido llevado por la poesía y sea ateo. Inclusive este ateísmo, que se niega como tal, deja subsistir una duda debido a la insistencia de Heidegger, en su conferencia de 1962, "El Ser y el Tiempo", al repetir que el "Hay Ser", es *gibt Sein*, el "sujeto impersonal" es no es de ninguna manera menos esencial que el resto, haciendo así más que dejar la puerta abierta a los lectores teológicos de su obra.

Nadie que yo sepa ha puesto en duda la relación de la visita de Alejandro Astruc a Heidegger, hacia 1949, cuando el neófito le oyó declarar que Sartre era un autor de novelas y de melodramas.

De manera más seria, desde la *Carta Sobre el Humanismo* dirigida a Jean Beaufret, la distancia entre Heidegger y el existencialismo parisino se había afirmado. En cuanto a los "temas" o a los "ejemplos", la diferencia debió haber saltado a la vista. Para el Sartre de la primera época, la naturaleza es un conjunto de existentes que deben de ser aprehendidos dentro de su rareza a veces fundamental y, en consecuencia, "igual" a la del hombre, a veces menos incidiosa, pero más agresiva, "obscena": en la famosa página de *La Náusea* antes mencionada, la gaviota tiene el papel principal la raíz en el jardín, el segundo. Para Heidegger, "el bosque es una reserva de madera". Claro está existe la naturaleza que nos "acomete" o nos conmueve, pero no es mencionada más que en segundo lugar. Así el *Dasein* debe experimentar las "plantas del botánico" antes que "las flores del camino". El mundo está antes que nada lleno de objetos familiares: Heidegger no termina de sacar todas las conclusiones del martillo de su padre tonelero, y del "reloj que es fabricado para indicar la hora". Las "cosas" no son lejanas, extrañas, que por una degradación de su estatuto de utensilios. Heidegger prepara así su relación paradójica con el ser (no hay, salvo error, de "absurdidad" para él), por medio de una familiaridad inicial justificando la preocupación o la *cura* (Sorge).

He aquí un nuevo malentendido. A pesar de la fábula go-teana que Heidegger fue a buscar en un mitógrafo latino donde *Cura* ("inquietud") juega un poco el papel de Prometeo dando forma al hombre, *die Sorge* no es más que débilmente existencialista, inclusive si, en esa ocasión, Heidegger evoca su deuda hacia los pensadores trágicos que fueron Séneca y San Agustín (6). De la misma manera, la inquietud ligada al "proyecto", la *cura*, se revela como la capacidad de "ocuparse" de los objetos del mundo. No se podría minimizar este "concepto", pues es a partir de él que Heidegger despliega los tres niveles de "derilección" (*die Geworfenheit*), de nuevo una traducción puesta en duda (7), del "entendimiento" cuya posibilidad está dada por la "presunción" producto de la *cura*, y finalmente del discurso. Tercer nivel que el *Ser y el Tiempo* bloquea, pues las "impuras" concepciones "metafísicas" de la Verdad y del Error se lo disputan, y que la fobia de la dialéctica, sorprendente en una gran mente, le prohíbe ontológicamente a Heidegger ver en el Error un momento de la Verdad.

Sartre no ha estado muy inspirado en sus ensayos de dialéctica pero dudo que sea a causa de la influencia de este extraño lenguaje. Existe "un misterio": Heidegger, a veces, por momentos o por fragmentos, por mimetismos frente a los presocráticos tal como él y nosotros podemos leerlos, es un filósofo más "auténtico" que Sartre, cuya "actitud" (8) ha sido, sin embargo, a menudo más "filosófica" que la suya.

Para destacar, de paso, "autenticidad" e "inautenticidad" Heidegger las presenta, al principio, como términos técnicos, escogidos con referencia al "ser-mío" como carácter del *Dasein* (9), de ninguna manera como las categorías de la moral imprudentemente anunciada por Sartre en las últimas líneas del *Ser y la Nada*, y entregada en seguida por él de manera bastante disparate. De la misma forma, el carácter fundamental de la "visión" que el *Dasein* puede tener de la "existencia en su totalidad", ¿qué digo?, esta visión misma será para Heidegger *transparencia* (*Sein Und Zeit*, pp. 146-147 y 182-183). A partir de ahí, la "angustia" del *Dasein* se ve asignada límites bastantes clásicos, siendo el más clásico el "deber-morir". Por el contrario, Sartre no declara la existencia más que de opacidad o viscosidad alrededor del *Dasein*, inclusive en su fuero interno "opacidad" que Heidegger atribuye principalmente (y

clásicamente) a algún “desconocimiento”. Interpretando (bastante libremente) la frase de Aristóteles: “todos los hombres aspiran por naturaleza al acto de ver”, por “la inquietud de ver es esencial al ser del hombre”, Heidegger contradice por adelantado todos los discursos de Sartre sobre “el ser visto” y la célebre sustitución de la “vergüenza” por la reflexión (“yo transformo este *pienso luego existo* que me ha hecho sufrir tanto, pues mientras más pensaba menos me sentía ser, y digo: me ven luego soy”). Heidegger define la conciencia como: “Un ser para el cual su ser es cuestión en el seno de su ser”; y Sartre añade (10): “En tanto que este ser implica un ser otro que él”, lo que cambia todo, pues el *Mitsein* de Heidegger se sobreimpone, sin más, al *Dasein*. De acuerdo al *Ser y el Tiempo*, “yo soy el ser por medio del cual *hay ser*”, según *El Ser y la Nada*, “es el surgimiento del para-sí que hace que haya mundo”, y este *para sí* implica una conciencia psicológica rápidamente recubierta de un barniz hegeliano.

Todo ha girado, desde el principio, únicamente alrededor de la lectura de la palabra *Dasein*. Esta, recordémoslo, ha sido comprendida (a partir, parece ser, de la traducción de Henry Corbin) como “realidad humana” por Sartre, mientras que hay en el *Dasein* de Heidegger a la vez menos y más. Menos, desde el punto de vista concreto, carnal, de la realidad humana experimentada o contraexperimentada por el “sensualista” Sartre, esforzándose de ser un materialista (11). Más, desde el punto de vista propiamente filosófico, pues hay ahí, sin duda, “un poco de Hegel olvidado” para tomar la “pérfida” afirmación de Alejandro Koyré (12), y una referencia directa al *Dasein* mismo. De manera que sobre la muerte, este caballo de batalla de todos los existencialismos verdaderos o simulados desde que Tertuliano lanzó su famoso grito: “cada quien nace para sí, puesto que cada quien muere solo”, sobre la muerte Heidegger y Sartre se separan todavía un poco más. El contraste había sido notado y esquematizado desde 1951 por Edgar Morin (13). En Sartre decía él acertadamente, la libertad (que no es de hecho más que un libre-arbitrio incomprensible) surge “adornada de todos los atributos arrancados a la muerte heideggeriana”.

Y, finalmente, el conflicto Heidegger-Sartre “se resuelve y perdura”, en el terreno de la ontología, o más bien de la lógica en lo que respecta al Ser y al No-Ser. Sabemos que la

concepción del No-Ser en Sartre se mantiene estrictamente dentro del clasicismo (es decir, conforme a la tradición universitaria francesa) y bergsoniana. La aprehensión de la Nada no es posible más que mediante la eliminación cercana y sucesiva de la aprehensión de todos los entes reales y posibles: el No-Ser es un "concepto" que resulta del vaciado de todo otro concepto, no es más que una sustracción *ad infinitum*. Mientras que en Heidegger la Nada (*Nichts*) ocupa relativamente poco lugar, pero no por ello es principio en vez de resultado "en igualdad" con el Ser, conforme a la tradición alemana (y griega); el desencubrimiento se opera en la angustia" (14) pero, más allá, de esta vanalidad existencial, Heidegger reencuentra a Hegel (menos la dialéctica): *dies Nichts west als das Sein*. Esto implica que el Ser sea la negación de todos los existentes, o si se prefiere, que se "vuelva nada" en todo momento, ante nosotros. Pero esta "Nada que anonda" remite tanto a Parménides: "el No-Ser no es" (al mismo tiempo que "el Ser es"). Dos negaciones se refuerzan en griego, y así Parménides asegura una suerte de presencia activa a la Nada.

Lo que critica, es la afirmación según la cual el Ser no es. Pensador antidialéctico, Parménides no podía plantear el escándalo hegeliano: Ser-Nada. Ahora bien, este escándalo, Heidegger, creyendo volver a Parménides, lo completa en vez de dispararlo. Es tal vez en ese solo punto que la fenomenología "despega" en una ontología que, a pesar de sus pretensiones, debió haberse unido a la vía real de la metafísica.

Nada de comparable en Sartre: La Nada permanece funcional al interior de la descripción fenomenológica. La simetría se acaba: la atención que Sartre a dado a su tiempo, aunque no haya estado casi siempre más que "moralmente" o "afectivamente" motivado, muestra por sus Zig Zags y sus errores mismos, una apertura que contrasta con la ausencia radical de sentido poético o, inclusive, estético. Inversamente, el sentido poético evidente e inclusive envolvente de (Hölderlin a Sófocles...) de Heidegger contrasta con su mediocridad flagrante en cuanto al pensamiento "histórico". No hemos tenido de él, después de la guerra, más que reflexiones poco afortunadas sobre "la técnica determinada planetariamente", es decir, por la reasunción de la geopolítica, "por otros" geo-políticos que han podido, con la ayuda de diversas circunstancias llevar

al "reino de la metafísica" hasta un nihilismo que, gracias a la bomba termonuclear, debió haber justificado su etimología. Estemos tranquilos: Platón no es más "responsable" de la "técnica" (ver *supra*) que del Gulag. Reflexiones poco acertadas, pues si es loable negarse ir a Berlín, en 1934, es una ilusión querer "pensar" anclándose en el provincialismo. Hubo en Heidegger el posible "filósofo" de un petainismo imposible, de cual Jean Guilton y Gustave Thibon hubieran sido comentaristas más tranquilizadores que su amigo Jünger, dispuestos a subrayar su "sabiduría" campesina. Equitativamente, ha sido también un verdadero filósofo, aunque si al final de cuentas su carrera acusa la *ausencia de filosofía* en nuestra época, como lo dice Trotignon. Si Sartre se alejó de él bastante temprano como para no tener más que explicar que sobre este "caso complejo" donde percibía la reaparición de la "trascendencia", su propia fenomenología se resolvía en una psicología de las más comunes, antes que la *Crítica de la Razón Dialéctica*, por su título mismo, anunciara el fin de un ilusorio parentesco y, por su contenido, el abandono de todo pensamiento distante de la política. Hemos visto durante un cuarto de siglo las secuelas de un malentendido, en el que Sartre testimonia de la ausencia en cuestión tanto como Heidegger. Está claro que "la historia de la filosofía" está tejida de este género de genealogías sospechosas y de movimientos de herencia, que sobre un fondo de "realismo", son aún mucho más sospechosas. Lo malo es que dicha realidad presta vida y fuerza a estas genealogías, a estos movimientos: Nadie está seguro de que Hegel haya engendrado a Marx quien, a su vez, no reconocería probablemente a sus hijos, pero no importa. . . Todo sigue su curso. Así, las pobres suturnales de la contra-filosofía, o de una filosofía "nueva" (sin duda para el uso de las "capas nuevas" previstas especialmente analfabetas. . .) solo vivirán un tiempo. Por reflujo, las relaciones entre Heidegger y Sartre serán el objeto de turbulentos análisis. No se ha pretendido prevenirlos, solamente indicar las pautas de lo que fue una crisis oculta de verdadero pensamiento, el cual no podría renunciar a la filosofía sin desmoronarse. Estos abandonos no desaniman a nadie, estaría uno tentado a decir, a veces, desgraciadamente, al observar el pulular de los crégetas. Hay más de un Kostas Axelos que está revolviendo un nuevo coctel Heideggeriano-marxista.

Concluyamos, lejos de ellos: si el autor del *Ser y el Tiempo*, tocó la grandeza, después se denegó como que filósofo (como Sartre se ha recientemente denegado como intelectual (desde un punto de vista muy diferente) es la "prueba" de un extravío, no en el desarrollo histórico de la metafísica, sino en la manera como emprendió el "recomenzar" la topología del Ser.

Referirse a los griegos en una última meditación es exponer el futuro a un nuevo comienzo que no podrá siempre ser esta negación. A la "paciencia del concepto" y a ella sola responderá tarde o temprano la larga paciencia del Absoluto.

Traducción de Jorge Martínez Contreras,
Depto. de Filosofía,
UAM-Iztapalapa

EN LA MUERTE DE HERBERT MARCUSE

En la cumbre de sus ochenta y un años ha dejado de existir en Alemania el filósofo Herbert Marcuse. Muy joven vivió con exaltación el triunfo de la revolución socialista de Rusia y asistió, desgarrado, a la consolidación del nacional socialismo en su Alemania natal. Su vida y su obra corresponden a la contradicción de nuestro tiempo: la búsqueda de la libertad, el afán por encontrar los verdaderos valores humanos, y una realidad histórica que niega a la una y a los otros a cada paso. Marcuse fue por definición el pensador de la libertad, y su existencia tuvo la nobleza de buscarla por doquier; pero murió sin haberla encontrado. La revolución de Lenin pronto lo desencantó. El crecimiento de la burocracia y la consolidación, más de un partido que de un pueblo en el poder, lo sumieron en el desencanto por el socialismo. Perseguido por Hitler por razón de sus ideas y por su ascendencia judía, se refugió en los Estados Unidos de América y aunque encontró reposo para su meditación y ambiente universitario para su gestión vital, hubo de percibir tempranamente lo que otro perspicaz visitante europeo del siglo XIX, Toqueville, había visto: la ausencia de libertad en los Estados Unidos.

Marcuse dio más importancia a la enajenación creciente de los medios de producción de la sociedad industrial que al enfrentamiento histórico de las clases sociales en su lucha por el poder. Llegó a entrever que no son los hombres "los lobos para el hombre mismo", como decía Hobbes, sino que es la máquina la que terminará con el predominio del hombre, igualmente en el mundo capitalista como en el socialista. Aunque Marcuse fue severo con la sociedad soviética, sus críticas a la norteamericana han dejado profunda huella. Cuando sus amigos norteamericanos, inflados con las críticas que el filó-

sofo, nuevo ciudadano estadounidense, hacía al mundo socialista, esperaron que se ocupara de su bella ciudad, se llenaron de estupor con el espíritu crítico que mostró contra los Estados Unidos. Decía, André Gide, que leyendo a William Faulkner, parecería que el infierno quedara en los Estados Unidos. Ese fue el infierno que Marcuse supo ver debajo de las brillantes envolturas de las mercancías empacadas en la sociedad de consumo.

Seguidor de Hegel, Marx y Freud, a la postre, sin proponérselo, dejó de lado las enseñanzas de sus maestros para encontrar su propio camino. Ordenado en su vida, burgués en sus costumbres, metódico en el existir, predicó la revolución en la política, en las costumbres y quiso empujar a la juventud a subvertir el orden de sus mayores. Enamorado de su esposa vivió a su lado los últimos cuarenta años de su vida, y desde su hogar enardeció a la juventud con sus ideas a favor de la revolución sexual.

J. M. R.

NOTICIAS

TERCER COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA

Promovido por la Asociación Filosófica de México, A. C., los días 3 a 7 de diciembre de 1979, se llevará a cabo, en el recinto de la Universidad Autónoma de Puebla, el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía.

El Comité directivo está integrado de la siguiente forma:

ASOCIACION FILOSOFICA DE MEXICO, A. C.

Presidente:

Dr. Ricardo Guerra, U.N.A.M.

COMITE ORGANIZADOR DEL COLOQUIO:

Presidente:

Dr. Luis Villoro, U.A.M.

Vicepresidentes:

Lic. Alfonso Vélez Pliego, U.A. de Puebla.

Dr. Abelardo Villegas, U.N.A.M.

Secretarios:

Mtra. Graciela Hierro, U.N.A.M.

Mtro. Carlos Pereyra, U.N.A.M.

Tesoreros:

Mtro. Gabriel Vargas Lozano, U.N.A.M.

Mtra. Margarita Ponce, U.N.A.M.

Vocales:

Lic. Roberto Briseño F., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Mtro. Octavio Castro López, Universidad Veracruzana.
Lic. Candelario Degante Castañeda, Universidad Autónoma de Guerrero.
Lic. Juan Angel Sánchez Palacios, Universidad Autónoma de Nuevo León.
Lic. Fernando de Llano, Universidad Regiomontana.
Mtro. Luis Rionda Arreguín, Universidad de Guanajuato.
Dr. Alberto Serrano Moreno, Universidad Iberoamericana.
Dr. Pedro Quevedo Castañeda, Universidad de Guadalajara.
Dr. Enrique Villanueva, Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M.
Dra. Juliana González, Secretaria General de la Facultad de Filosofía y Letras.
Mtro. Jorge Martínez Contreras, U.A.M.

El Coloquio tratará del siguiente tema general:

Las Explicaciones Materiales e Idealistas en Filosofía.

Se dividirá en seis Secciones; cada una comprenderá varias Mesas en las que se discutirán resúmenes de las ponencias presentadas. El número de Mesa podrá variar de acuerdo con los temas y el número de ponencias recibidas.

En cada Sección, un comité integrado por el presidente, el coordinador y varios asesores, decidirá las ponencias que puedan aceptarse y las Mesas en que deberán incluirse. Para cualquier asunto relacionado con las ponencias, los participantes en el coloquio deberán dirigirse al coordinador de la Sección correspondiente.

SECCIÓN 1. *Causalidad y teleología en la historia.*

Presidente: Dr. Leopoldo Zea.

Coordinador: Mtro. Carlos Pereyra.

Asesores: Mtro. Bolívar Echeverría, Mtro. Jorge Martínez Contreras, Dr. Carlos Pereda y Dr. Luis Villoro.

SECCIÓN 2. *El naturalismo en ética.*

Presidente: Dr. Ricardo Guerra.

Coordinador. Dra. Juliana González.

Asesores: Mtra. Graciela Hierro, Dr. Mark Platts, Dr. Fernando Salmerón, Mtra. Ute Schmidt.

SECCIÓN 3. *El problema mente-cuerpo.*

Presidente: Mtro. Ramón Xirau.

Coordinadora: Mtra. Olbeth Hansberg.

Asesores: Dr. Héctor-Neri Castañeda, Dr. Augusto Fernández Guardiola, Dr. Mark Platts, Mtra. Margarita Valdés, Dr. Enrique Villanueva.

SECCIÓN 4. *El concepto de materia en las ciencias naturales.*

Presidente: Dr. Elí de Gortari.

Coordinador: Dr. Mario Otero.

Asesores: Dr. Tomás Brody, Dr. Carlos U. Moulines, Dr. Luis de la Peña.

SECCIÓN 5. *Ideologías políticas.*

Presidente: Dr. Adolfo Sánchez Vázquez.

Coordinador: Dr. Cesáreo Morales.

Asesores: Dr. Néstor García Canclini, Mtro. Alfonso Vélez Pliego, Dr. Abelardo Villegas, Mtro. Gabriel Vargas Lozano, Lic. Fernando Danel.

SECCIÓN 6. *Temas libres.*

Coordinadores: Dra. Juliana González, Mtro. Gabriel Vargas Lozano.

Además de las seis secciones mencionadas, se presentarán dos mesas redondas sobre temas especiales, en las que participarán profesores invitados especialmente.

MESA ESPECIAL 1. *¿Hay una naturaleza femenina?*

Coordinadora: Mtra. Graciela Hierro.

MESA ESPECIAL 2. *Hacia una explicación de las entidades lógicas.*

Coordinador: Mtro. Roberto Caso Bercht.

Asociación Filosófica de México, A. C.

Apartado Postal 70 - 420. México 20, D. F.

Los anteriores coloquios fueron celebrados en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (1975) y Universidad Autónoma de Nuevo León (1977). De ellos han resultado seis volúmenes publicados en la Col. Teoría y Práxis de Ed. Grijalbo.

NUEVO SECRETARIO GENERAL DE LA UAP

La sustitución del secretario general Lic. Vicente Villegas Guzmán, muerto en un accidente automovilístico el 7 de Sep., desaparición que todos los universitarios poblanos lamentamos, constituyó un nuevo reto para el avance democrático y el proyecto de reforma total dentro del cual, desde hace tiempo, se encuentra inmersa nuestra universidad.

Conforme a la ley orgánica es derecho del Rector el nombramiento del Secretario y de los funcionarios de confianza. En este caso la rectoría no renunció a este derecho, pero tampoco ignoró el movimiento democrático de la universidad. Mediante una carta abierta dirigida a los consejeros universitarios y a la comunidad universitaria promovió una auscultación general subrayando el papel y la importancia política que dicho cargo implica.

En sesión extraordinaria los consejeros hicieron saber el sentir de sus representados y aprovecharon la ocasión para hacer un conjunto de proposiciones, todas ellas encaminadas a una nueva concepción de la vida democrática de la universidad que debe estar presente en una nueva ley orgánica.

Teniendo en cuenta la trayectoria política y académica, por unanimidad, ratificaron la proposición del señor rector de nombrar como secretario general al Lic. Alfonso Vélez Pliego, quien ocupaba el cargo de Coordinador de la Escuela de Filosofía y Letras.

BENOIT JOACHIM

El 15 de abril de 1979, en un accidente automovilístico falleció el Dr. en historia Benoit Joachim. Dos días después la comunidad de la Universidad Autónoma de Puebla le rendía un homenaje póstumo en la sala magna. En nombre del equipo de investigadores de historia social, una representante inició su alocución con estas palabras: "Es verdaderamente dolorosa e inimaginable la pérdida que nuestra universidad ha sufrido. La ciencia histórica perdió un gran intelectual que como tal, también tiene una historia".

La historia de los hombres está circunscrita por un tiempo y un espacio determinado, y dentro de éstos es donde se valora su

acción concreta. En esos momentos las palabras de despedida de los compañeros de trabajo reflejaban la estima y el reconocimiento de quienes convivieron con él.

Benoit fue también un colaborador de *Dialéctica* y maestro de la Escuela de Filosofía y Letras.

Haitiano de nacimiento, llegó a nuestra universidad a mediados de 1975, procedente de París, donde había realizado su tesis de doctorado bajo la dirección de Pierre Vilar. Su misión era la de organizar y dirigir el Centro de Investigaciones Históricas y Sociales del Instituto de Investigaciones de la UAP.

En 1975, con la elección del Ing. Luis Rivera Terrazas como rector, la UAP inicia un avance más en su desarrollo: se ha tomado conciencia del papel que juega dentro de la sociedad y su compromiso con ella, un compromiso que debe cumplirse en todos sus niveles, entre ellos la continua superación académica. La universidad no sólo debe responder a las necesidades de docencia, también debe fomentar y promover la investigación, una investigación concreta que responda a las necesidades de la parte de la sociedad con la que está directamente comprometida, sin perder de vista la situación nacional e internacional. Benoit, proveniente de un pequeño país sojuzgado por largas tiranías, pero formado bajo la concepción de la Historia Total (De Braudel y P. Vilar), supo captar la razón de ser de un instituto de investigaciones, de una universidad que en sus continuas luchas ha sabido conservar sus principios, y elabora un proyecto sobre *Puebla en el México de los siglos XIX y XX*, al que denomina "*Perspectivas hacia la historia social de latinoamérica en los siglos XIX y XX. El proyecto Puebla*."

El historiador, formado en la escuela de Altos Estudios de París, una vez elaborado su proyecto se enfrentó a su realización. El primer paso, necesario e indispensable, fue la conformación de un equipo.

El investigador no nace, se hace. El proyecto necesitaba de investigadores para su realización, y había que formarlos. Los jóvenes colaboradores que le fueron asignados necesitaban saber que para producir con seriedad debían de trabajar con seriedad, con rigor metodológico, con el conocimiento directo de las fuentes, con un trabajo interdisciplinario, con seminarios de discusión continua, etc. Benoit supo conducirlos e iniciarlos con paciencia en el campo de la investigación.

Conformado el equipo e iniciadas las investigaciones, los resultados tenían que ir apareciendo. Estos resultados, antes de ser

elaborados para guardarse en los libros, tenían que ser comunicados y sometidos al juicio de los especialistas. Benoit no perdió oportunidad para presentar el *proyecto Puebla* en varios foros. Con algunos de los miembros de su equipo se presentó, por ejemplo en Venezuela, Costa Rica, Brasil y varias partes de la República. Inició también un foro anual en el que se presentaran y discutieran los avances de cada uno de los miembros: *Las jornadas de historia social*. Las primeras se realizaron en mayo del 78 con la presencia del gran historiador Pierre Vilar. Las segundas se acaban de realizar, aunque con un carácter más modesto, del 24 al 27 de septiembre. A ellas asistieron investigadores de la Universidad Veracruzana Margarita Urias y su equipo de investigadores, John M. Host, de la Universidad de Houston y David W. Walker de la Universidad de Texas, quienes presentaron réplicas sobre cada una de las ponencias.

Se fue Benoit, pero su trabajo continuará. Esta universidad, abierta a los intelectuales comprometidos le está agradecida y espera que alguien más se integre con el mismo ideal que inspiraba al Dr. Benoit Joachim.

R. H. O.

CRITICAS

G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud*.

En su sección de obras de filosofía publica el Fondo de Cultura Económica los *Escritos de juventud* de G. W. F. Hegel, edición presentada por José M. Ripalda sobre traducciones preparadas —las más—, por Zoltan Szankay a cuyo cargo estuvo por años la preparación de este volumen y a quien hubiese correspondido la presentación de la edición de no haber acaecido antes su muerte. Sigue la edición, nos dice Ripalda, en cuanto paradigma, el de la traducción inglesa preparada por Knox-Kroner, deudora a su vez de la edición de Nohl; sin embargo, no se atiene o se limita al paradigma de estas ediciones y da lugar a textos hasta ahora, o hasta fecha muy reciente, inéditos aún en alemán, a más de haber acudido en varias ocasiones al Archivo Hegel (Ruhr Universität, Bochum, Alemania Federal) para revisar los manuscritos correspondientes a los textos que presenta Nohl y valerse, en casos, de otras fuentes como Rosenkranz, Lasson, y las ediciones de Hoffmeister.

Esta introducción avala la importancia de la obra así formada y publicada, el cuidado puesto en ella por el traductor y el editor, y la riqueza de los textos presentados en una edición que sin ser en un sentido estricto crítica, se puede bien calificar de seria y de indudable utilidad en nuestro medio. Lamentablemente deja fuera la edición, por razones discutibles de ceñirse a una cronología preestablecida —1796-1800—, la vida de Jesús —*Das Leben Jesús*—, de la que existe ya, edición en español (*Historia de Jesús*, Madrid, Taurus, 1975), inencontrable en nuestro medio; por las mismas razones quedan fuera del texto los primeros escritos de Tubingen y Berna sobre la religión popular y el cristianismo —*Volksreligiön und Christentum*—. Resulta igualmente lamentable a otro respec-

to, que la editorial haya descuidado en el proceso de edición la corrección de pruebas: las erratas tipográficas resultan alarmantes, mucho más notables, abundantes y frecuentes que en la edición, por ejemplo, de la *Fenomenología del espíritu*, casi impecable y mucho más cuidada a este respecto. No es el momento de ponderar la calidad del trabajo mismo de los traductores, baste decir que, en general, el texto resulta perfectamente legible, aun de primera mano; para los avezados al lenguaje y a los tratamintos hegelianos será fácil su manejo y reconocer o superar las diferencias de matiz en los términos empleados por los traductores.

Para un medio como el nuestro en que, por una parte, la lengua alemana constituye casi un lujo como instrumento de trabajo, incluso entre universitarios, y, por otra, padecemos y arrastramos como lastre la deformación, las esquematizaciones y las simplificaciones manuales derivadas de la *Enciclopedia* y su lectura fuera de contexto por sus críticos e intérpretes, era indispensable tener el instrumento para trabajar y confrontar en su expresión, en nuestra lengua, este Hegel, al que con Lukács no vacilamos en considerar el "Hegel real", frente al Hegel derivado al "idealismo hegeliano" por obra de discípulos y seguidores, al Hegel criticado por Feuerbach desde un materialismo mecanicista que ignora la dialéctica, al Hegel deformado por Dilthey —deformación burguesa, dice Lukács—, cuya influencia se encuentra también en su tratamiento por algunos marxistas.

Frente a lo que de Hegel "han hecho sus discípulos y sucesores... y (frente a) la falsificación de la imagen del Hegel real",¹ surge ahora, con este texto la posibilidad de emprender o de profundizar una tarea depuradora de esquematismos y mistificaciones simplificadoras que permita a la vez la justa comprensión de Hegel en su momento y dentro de sus límites y la confrontación y profundización de análisis, de comentarios y de textos como los del propio Lukács que, no por ser inspiradores en sus interpretaciones, pueden afirmarse o pretender establecerse como definitivos, al margen de la discusión.

Imposible, en el corto espacio de una recensión como ésta, penetrar siquiera, aunque no a fondo, en el rico desarrollo de esa discusión hacia esa justa comprensión en su momento y dentro

¹ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán, 3a. Ed. Grijalbo, Barcelona-México, 1972, pp. 539-541.

de sus límites; pueden, con todo, señalarse líneas en que están abiertas posibilidades. Entre ellas ocurre la primera, la del propio proceso de la formación del pensamiento hegeliano.

El reconocimiento franco y entusiasta respecto de la aportación de Kant a la filosofía, y el reconocimiento y crítica de la limitación que representa para Hegel la filosofía de Kant, no por ser crítica sino por serlo de la razón pura —teórica o práctica—, pero a la que para ser como Schelling anuncia esperanzado a Hegel, la aurora a partir de cuyo sistema puede desarrollarse una revolución, le falta, a juicio del propio Hegel, entrar a una crítica de la moralidad que, como crítica, resulta incómoda a la mayoría y en la cual hay que comportarse en un modo radical y anímicamente heterodoxo, desacralizando y demitificando un uso moral de la religión por parte del estado que busca mantener su legalidad al suprimir por este uso el impulso de la libertad y la posibilidad del goce o desarrollo de la vida.²

No hay duda para Hegel en asumir, con Kant, que es la razón la que constituye para sí, autónomamente, su propia ley; de que la metafísica ha de “caer” —volverse inmanente— en la moral, como realización de un ser libre, autoconciente, y capaz de constituir un mundo nuevo. Pero el yo-moral de Kant es una actividad sólo “reflejada en la reflexión”, un concepto positivo del que se pretende que “al mismo tiempo sea un concepto práctico”. Su naturaleza “consiste en un trascender de lo real por parte de la actividad ideal, y en la exigencia de que la actividad objetiva sea equivalente con la actividad infinita”.³ Esta concepción de la moralidad como “subyugación del individuo bajo lo universal, victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él” ha de ser superada por aquella que ve, a la “elevación de lo individual a lo

² Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, Ed. Introd. y notas J. M. Ripalda, Trad. Zoltan Szankay y J. M. Ripalda, primera ed. en español, 1978, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid.

(Citamos, entrecomillados, los títulos con que el editor presenta los textos recopilados en la obra, con su referencia a páginas cuando aparecen entrecomillados en el texto de esta nota: “Correspondencia de Hegel y Schelling” (1794-1795), particularmente de Hegel a Schelling el 16 de abril de 1795, p. 60 y del 30 de agosto de 1795, p. 64. “La positividad de la Religión Cristiana”, pp. 98 y 120.

³ Hegel, O. C., “La positividad...”, p. 142. “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, p. 219. “Esbozos sobre religión y amor”, pp. 239-240.

universal” a la “unificación, cancelación, de las dos partes opuestas, por la unificación”.⁴

Esta moralidad es “adecuación, unificación con la ley de la vida; pero si esta ley... es (a su vez) una ley ajena, entonces se produce la máxima escisión”. Superación, pues, de una “división” en la vida, representada por ejemplo, por la universalidad muerta que se objetiva y se opone al individuo y lo priva de su dependencia de sí mismo, como algo dado; juicio moralizante que no reconoce al existente para sí, que no ve la unión entre el ser y la ley en una naturaleza —dinamismo que se manifiesta en fenómenos—, que vuelve objetivos sus aspectos como algo opuesto, “objeto infinito” siempre fuera del sujeto y, por lo tanto, vacío: ⁵ “igualdad de la dependencia de todas las cosas frente a un soberano invisible” opuesto “como algo inconciliable”, “violencia contra sí mismo de la moral kantiana”. Si, pues, “moralidad es dependencia de mí mismo, desgarramiento en uno mismo”, “Destruir la objetividad de los mandamiento, de las leyes, significa que algo está fundado en una necesidad humana, en la naturaleza”, “que lo pensado es igual a lo real”, —la unión entre el ser y la ley en una naturaleza—; significa mostrar que “el carácter negativo de la verdad es la libertad” y que “la certeza de la acción no se puede vincular con algo ajeno; la conexión entre la palabra y la acción tiene que ser viviente, tiene que descansar en el hombre mismo”.⁶

Este “hombre mismo” es naturaleza, vida, espíritu: “no es algo puesto... algo reflejado por la reflexión... su único carácter para la reflexión consiste en que es un ser fuera de la reflexión”... “La filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione, por intermedio de la razón”.⁷

Este lenguaje y este pensamiento habría de depurarse, aun de extremarse, si se quiere, por su desarrollo en la *Fenomenología*, hasta las exposiciones del sistema, pero nos muestra ciertamente a un Hegel muy distinto del esquematizado en términos o explicaciones tales como la de que Dios, o en sus términos la Idea, interviene en la historia y la determina; o la de que la identificación

⁴ Hegel, O. C., “Esbozos para El Espíritu del Cristianismo”, 1798-1799, p. 269.

⁵ Hegel, O. C., L. C., pp. 273, 277.

⁶ Hegel, O. C., “El espíritu del cristianismo y su destino”, pp. 291, 297, 335, 273, 274, 278, 279, 295, 331.

⁷ Hegel, O. C., “Fragmento de sistema”, pp. 401-402.

radical entre razón y realidad conduce a pensar que la filosofía de Hegel es una filosofía panteísta. Si la exposición del sistema por la lógica comienza en lo especulativo, el ser, “el Saber puro en cuanto se ha fundido en esta unidad (y) ha eliminado toda relación con algún otro y con toda mediación...”,⁸ la formación del Sistema, como ciencia de la experiencia de la conciencia, no puede tener por fundamento o como fundamento nada distinto al hombre mismo en su experiencia de sí mismo, experiencia limitada a la inmanencia del haberse o encontrarse ante la positividad que se le presenta como objeto o como ser extraño, pero, a la vez, saber de esta experiencia del sí mismo como posibilidad de trascendencia de esto dado y de este haberse limitado, no sólo en el ámbito o el limbo de una razón pura correspondiente a un cualquier sujeto posible, —trascendental, diría Kant—, y en cualquier circunstancia posible —como en la noche en que todos los gatos son pardos y todas las vacas son negras—, sino en el proceso de su desarrollo o de su formación como sujeto histórico concreto.

Se encuentra pues este sujeto, para Hegel, no como en la caricatura de “El Filósofo”, sino en la realidad de su momento y de su mundo, con la firme convicción de que es indispensable interrogarse por el sentido mismo de este mundo en cuanto se le ofrece. De aquí el valor para nosotros, en la edición que comentamos, de textos que había dejado fuera la edición de Nohl, como el diario de viaje a los alpes berneses, los poemas, etc. de aquí sobre todo, la importancia de los fragmentos políticos (los tomados de Nohl, los tomados de Rosenkranz, y los diversos trabajos acerca de la Constitución alemana). El hombre, en el momento histórico en que vive Hegel, no es en su forma de relacionarse al todo, ni el buen salvaje roussoniano, ni el sujeto sentimental de Schleiermacher, ni el griego ciudadano de la polis, ni el niño “forma innata aunque no desarrollada” que presenta el evangelio: “El mundo se nos ha perdido y el mundo nos ha perdido a nosotros”.⁹ La vida, el amor, el impulso del deseo que Roces traduce en la *Fenomenología* por “apetencia”, no designan sino la realidad espiritual del hombre —su naturaleza en la traducción que comentamos—, siendo negatividad frente a lo dado, potencia transgresora, superación de las barreras— en la esfera de la moralidad,

⁸ Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica*, L. I, Introd.

⁹ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, “El espíritu del cristianismo y...”, p. 361.

en la abstracción de la universalidad dominante, en la unidad mandada, en el objeto infinito, se encuentra ante la reflexión que “suprime el amor —a través del cual puede ser libre—, reconstituye la objetividad, y se comienza así, de nuevo (para él), la esfera de las limitaciones”. “Se fija en contingencias (en), prejuicios y en errores” —adquiere positividad— y opera “como legado extraño de épocas pasadas”, no como factor de construcción y libertad, sino de enajenación y de opresión”. “Al mudarse la Iglesia en Estado de sociedad privada que era, la moralidad se transformó también y se convirtió de asunto privado en menester del Estado”. Así, por ejemplo, “Bajo el signo de la Cruz los españoles asesinaron generaciones enteras en América y los ingleses celebraron con cantos de acción de gracias la devastación de la India”.¹⁰

“Régimen árido de vida... por haber transformado su propiedad, las cosas, en lo absoluto”; religión que en su forma desfigurada —mecánica que ofrece una indemnización por la pérdida de todos los derechos humanos— era ya bajo los emperadores romanos, instrumento del despotismo, “que exprimía toda fuerza vital humana y la socavaba por su envenenamiento continuo y secreto” y de la que ahora el Estado usa en lugar de la fuerza como el mejor de los medios en pro de la legalidad que es su fin propio, “para el Estado, o mejor dicho para los que dominan en él, se deriva de esto la ventaja de la dominación, del despotismo, el avasallamiento”, “pero no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico... por lo tanto tenemos que ir más allá del Estado. Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir”.¹¹

“En los estados de la época moderna la seguridad de la propiedad es el pivote alrededor del cual se mueve toda la legislación, al cual se refiere la mayor parte de los derechos de los ciudadanos”, “el destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación. Sin embargo, todavía nos podemos dar cuenta por lo menos de lo siguiente: la posesión

¹⁰ Hegel, O. C., “La positividad de la religión cristiana” (1795-1796), p. 127. (Nuevo comienzo, 1800), pp. 419-420. “Espíritu del cristianismo...”, p. 344.

¹¹ Hegel, O. C., “La Constitución alemana”, p. 392. “Fragmentos republicanos”, pp. 46-47. “La positividad...”, p. 98. “Primer programa...”, p. 219.

de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ellas vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombre, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia... la vida queda atada a objetos, estando condicionada por algo exterior a la misma; se inserta en la vida algo, como si fuera algo suyo, algo que, sin embargo, nunca le podrá pertenecer".¹²

Así como el "entendimiento europeo despoja a todos los contenidos de la conciencia de todo espíritu, inmovilizándolos en objetividades absolutas, en realidades directamente opuestas al espíritu", en el mundo de "lo que se llamó la libertad alemana, los ámbitos de posesión que cada uno se creó, los bienes que se consiguió, los fue cristalizando poco a poco el decurso del tiempo... la progresiva consolidación de aquella posesión produjo una serie de derechos que, carentes de unidad y de principio, sólo pudieron formar más un montón que un sistema" en el que "cada miembro se debe su poder político a sí mismo". "La posesión había precedido a la ley en vez de proceder de ella; lo conseguido por uno mismo se había convertido en derecho jurídico. De modo que conforme a su fundamento originario el derecho político alemán es propiamente un derecho privado, y los derechos políticos una posesión legal, una propiedad...". "La propiedad civil sólo es algo general desde el punto de vista de su aspecto jurídico, pero como cosa no pasa de ser algo aislado mientras que la propiedad de una parte del poder estatal es, incluso materialmente, una relación activa con los otros... cada uno se conseguía individualmente su participación en el poder del Estado, a la vez trataba de eximir lo suyo del poder de los otros hasta donde le fuese posible, reduciendo al máximo del poder del Estado sobre su propiedad... (así) El Estado sólo conserva débilmente su carácter necesario (abstracto), la soberanía". "El derecho que lo limitado reivindica —el dominio que se fundamenta sobre la violencia que ejercen unos particulares contra otros y no en algo universal—, hay que quitárselo para darlo a aquella parte obligada de la vida",¹³ la que se encuentra negada por la contradicción entre la naturaleza —dinamismo—, y la vida —realidad o condición— existente, hasta hacerle perder

¹² Hegel, O. C., "Fragmentos históricos y políticos", p. 173. "El espíritu del cristianismo y...", p. 316.

¹³ Hegel, O. C., *Ibid.*, p. 382. "La constitución alemana", pp. 388-89, 392.

su dignidad por convertirse en algo puramente negativo para ella.

No es posible terminar esta reseña necesariamente limitada en cuanto mera recopilación de líneas en que están abiertas posibilidades para una más justa comprensión en su momento y dentro de sus límites de la riqueza que puede presentar también para nosotros este pensamiento, sin abordar la cuestión obvia del carácter "teológico" de estos escritos, "juveniles" pero ya maduros aunque no desarrollados plenamente todavía: Nohl, influido por Dilthey, les llamó "escritos teológicos" y aun excluyó textos "políticos" al presentarlos; textos "económicos" que manejara Rosenkranz por ejemplo, se encuentran hoy perdidos; Lukács se esfuerza por desmistificar el carácter "teológico" de la filosofía del joven Hegel. No está éste, desde luego, en la vertiente irracionalista y vitalista-fideísta que representan Kierkegaard y Schleiermacher, tampoco en lo que sería un momento ulterior del pensamiento fichteano que, "al pensar lo eterno, vincula lo eterno con la contingencia de su pensar".¹⁴

Señala acertadamente Ripalda en la presentación del texto cómo, en el momento de Hegel, "La teología era una forma de expresar lo que entonces carecía de otros cauces, aunque no fuese de índole teológica",¹⁵ en este sentido ha dicho Marx que "La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real, y por otro, la protesta contra la miseria real"¹⁶ y que enfrentarse críticamente a la religión es disipar el más allá de la verdad para enfrentar el más acá; es la condición primera para cualquier crítica y tiene un interés específicamente práctico, pues la revolución comienza ahora por el cerebro del filósofo" como la Reforma empezó en el cerebro del fraile",¹⁷ pero no "en la ignorancia de la actividad humana sensible, como práctica... que no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva". Y se limita a "reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal... sin explicar la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo, y sin ver en el "sentimiento religioso" un producto social".¹⁸

¹⁴ Hegel, O. C., "La positividad..." (1800), p. 422.

¹⁵ Hegel, O. C., Introducción de J. M. Ripalda, p. 25.

¹⁶ Marx, K., "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Anales franco-alemanes*, Ed. Martínez-Roca, 1970, p. 102 y ss.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach", primera versión, publicada como apéndice en *La ideología alemana*, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 633 y ss. Tesis I, IV, VII.

Indudablemente Hegel ve, en la religión, un hecho social y distingue muy precisamente el dinamismo del espíritu, de aquella positividad en la que se objetiva. En este sentido hablará después, en la *Fenomenología*, del carácter representativo de la religión; pero, tanto en esta positividad objetivada cuanto en ese dinamismo "espiritual", importa a Hegel, sobre todo, "el hombre mismo" o el sujeto con su desarrollo en el proceso por el que se experimenta y por el que se forma a sí como sujeto. Los tratamientos, pues, "teológicos" de Hegel, lo son por cuanto a su exterioridad —y requieren para analizarse y comprenderse en sus alcances cierta familiaridad con la temática y lenguaje propios de la teología— pero no en cuanto a su intento que es, profunda, radical y totalmente humano y vuelto a la inmanencia de este mundo que, por el trabajo humano y en la relación del hombre con él mismo, se "espiritualiza", se humaniza.

Hegel pues es teólogo y son sus escritos teológicos, en cuanto él sabe teología y contienen éstos, términos y temas que los teólogos pretenden patrimonio suyo propio; pero estamos plenamente ante una teología que pudiéramos decir "de la razón", por cuanto es esta razón o dinamismo espiritual del hombre como ser natural y como ser histórico, la que aquí se muestra, sabe de sí misma y, en cuanto se conoce y reconoce, puede, a su vez, recuperarse y actuar en libertad hasta la afirmación de la necesidad de transformar sus relaciones con respecto a la totalidad en cuanto ésta se presenta sólo, como dada o "positiva" para ella y en cuanto, por tal, es, a su vez, limitante a las posibilidades inherentes e inmanentes a ese desarrollo. Si queremos pues seguir considerando al joven Hegel "teólogo" y "teológicos" a sus escritos, tendremos que reconocer en él a un teólogo ilustrado, preocupado por "el hombre mismo", y optimista hasta el extremo no sólo acerca de las posibilidades de éste por sí mismo, sino acerca de sus realidades ya alcanzadas aunque deban éstas todavía desarrollarse en un sentido revolucionario y práctico. Su optimismo no priva a Hegel de visión, en forma acrítica: si ve cómo se cumple en su momento la Revolución, lo que era un concepto por desarrollarse en la Reforma, ve también lo que le falta a la Alemania de su tiempo para ser una entidad política e histórica real y apunta con certeza a la raíz de este defecto, el régimen de propiedad vigente y el monopolio privado del Estado o el reparto del poder de éste en función de los intereses de los estamentos y los poseedores en la sociedad civil.

Retomando frases del mismo Hegel, de Hölderlin y Schelling, Alemania y la Revolución están apenas en la aurora, el despertar que siga al brillo de esta aurora vendrá a ser el desarrollo del concepto revolucionario en el conflicto entre el interés determinado de unos cuantos y la necesidad del curso de la Historia. El desarrollo riguroso y científico del conocimiento y la dialéctica de este proceso estaba ya a la puerta, Hegel entrevió la aurora, pero el despuntar de ésta era ya el comienzo de la claridad.

José Ignacio Palencia

Método y exposición en los Grundrisse (a propósito del libro de *Roman Rosdolsky, Génesis y estructura de "El Capital" de Marx*).¹

Como lo demuestra exhaustivamente Rosdolsky en su libro, Marx había pensado originalmente exponer su crítica al modo de producción capitalista en seis libros: 1) Sobre el capital, 2) Sobre la propiedad de la tierra, 3) Sobre el trabajo asalariado, 4) Sobre el Estado, 5) Sobre el comercio, 6) Sobre el mercado mundial y las crisis. A fin de cuentas, sólo se concentró en la escritura del primer libro, y aun este que debía contener 4 secciones, destinadas a tratar: *a)* sobre "el capital en general", *b)* Sobre la competencia, *c)* Sobre el crédito y, finalmente, *d)* Sobre el capital accionario, quedó reducido a la exposición de la sección sobre "el capital en general", siendo precisamente los Grundrisse el sitio donde por primera vez Marx da un tratamiento completo y específico del "capital en general" y donde distingue de modo definitivo entre los conceptos de "capital en general" y la "multitud de capitales reales". "Pero, ¿qué significa el concepto de 'capital en general'? ¿Qué alturas de la abstracción se escalan aquí?... ¿Qué la 'multitud de capitales reales'?" (p. 70).

Pues bien, el concepto de "capital en general" alude al tratamiento teórico de lo que "todos los capitales tienen en común" y por ello su estudio debe ser previo al de la competencia entre capitales, en tanto esta es "la relación del capital consigo mismo como otro capital". Por ello, conceptualmente, la competencia "no

¹ R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de "El Capital" de Marx*. Ed. Siglo XXI, México, 1978.

es otra cosa que la *naturaleza interna* del capital (...) que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí" (Marx). Procedimiento éste que no implica el desconocimiento de que la "competencia sea un motor esencial de la economía burguesa" y "el comportamiento real del capital en cuanto capital" (Marx): Por lo tanto —resume Rosdolsky— para poder investigar al estado puro las leyes inmanentes del capital, debe hacerse abstracción de la competencia y sus fenómenos acompañantes, partiendo del "capital en cuanto tal" o del "capital en general". "La introducción, aquí de *muchos* capitales, no debe perturbar nuestro análisis, antes bien, se aclarará luego que hayamos considerado lo que todos tienen en común: ser capital" (Marx).

Siempre, según Rosdolsky, la referencia que el rubro, "capital en general" deba contener lo que se revela como común a todos los capitales, significa lo siguiente: 1) nacer de una relación de producción basada en el trabajo asalariado, 2) "su propiedad de explotación, el hecho de que se apropien (directa o indirectamente) del plusvalor engendrado en el proceso de producción capitalista. Por eso, el análisis de 'capital en general' debe comenzar con la investigación del proceso de producción. Debe demostrar cómo el dinero va más allá de su simple determinación como dinero (Marx) y se convierte en capital, cómo luego el consumo del trabajo humano engendra plusvalor, y cómo finalmente la producción de plusvalor, por su parte, lleva a la reproducción del capital y a la propia relación del capital" (p. 73), 3) "pero el *curriculum vitae* del capital no se limita al proceso directo de producción. Para que el capital pueda renovarse, por el contrario, el producto del capital, junto con el plusproducto, debe 'transformarse en dinero', y no como en etapas anteriores de la producción, cuando el intercambio sólo comprendía la producción excedente y los productos excedentes, pero de ningún modo a todos los productos (Marx). Por ello, la fase del proceso de producción debe complementarse mediante la fase del proceso de circulación. El movimiento del capital se convierte así en una circulación (que cabe) dentro de la abstracción de capital en general (y no requiere) la consideración de la interacción recíproca de muchos capitales. Por otra parte, aparece ahora el recorrido de las diversas fases de la circulación por el capital como una barrera de la producción: como una barrera erigida por la naturaleza específica del propio capital (Marx). La circulación

UAM-I. COORD. SERV. DDO.
EVALUACION

cuesta tiempo, y durante ese tiempo el capital no puede crear plusvalor. De esta manera su explotación no depende de la duración del lapso durante el cual el capital crea valores (tiempo de trabajo), sino igualmente durante el cual se realizan dichos valores. Correspondientemente, también el plusvalor del capital aparece ahora como 'ya no simplemente determinado por el plus-trabajo del que se apropia en el proceso de producción' (Marx). Ya no se lo mide 'por su medida real, la proporción entre el plus-trabajo', sino por la magnitud del propio capital (pp. 74-75), 4) en consecuencia, el plusvalor asume ahora (y con ello llegamos a la tercera y última sección de los *Grundrisse*) la forma transformada y derivada de la ganancia, y la tasa del plusvalor asume la forma de la tasa de ganancia. Sólo la ganancia total de la clase capitalista debe coincidir con el plusvalor total de la cual se apropiará. En cambio, los diversos capitales pueden embolsar más o menos de lo que les correspondería del plusvalor creado por ellos mismos en el proceso de la producción. No obstante, en los *Grundrisse* Marx relega este problema 'hasta la consideración de los muchos capitales', dado que el establecimiento de una tasa general de ganancia y la correspondiente transformación de valores en precios de producción presuponen la competencia, es decir que tiene lugar en un plano excluido de la consideración del 'capital en general', de acuerdo al plan primitivo de Marx" (p. 75).

Según hemos visto por el análisis de Rosdolsky, el orden de la exposición de los *Grundrisse* coincide con el orden de la exposición de *El Capital*, aunque en este último la parte correspondiente al tratamiento de "el capital en general" se amplíe en relación a los *Grundrisse* y contenga la exposición de problemas que como el de la tasa media de ganancia y los precios de producción estaban excluidos originalmente del mismo: "Marx considera que la parte de su investigación que se aproxima paulatinamente a las formas superficiales de la competencia (es decir, Tomo III de su obra) cae dentro del 'análisis general del capital', con lo cual amplía el marco de este último, mientras estrecha en cambio el de la competencia" (p. 82). Incluso la diferencia entre los *Grundrisse* y *El Capital* no radica sólo en eso, pues Marx introduce en *El Capital* aspectos de los libros 2 y 3 antes mencionados, aunque lo haga siempre en función de la exposición del "capital en general" (Cf pp. 38 a 50 y 82 a 85).

A pesar de las diferencias apuntadas entre los *Grundrisse* y

El Capital, Rosdoslky considera que la primera obra pone los cimientos decisivos de la estructura de la segunda, y nos permite un acercamiento insustituible a los puntos esenciales del método utilizado por Marx en *El Capital*, ya que, en su opinión, Marx en *El Capital*, al igual que lo había hecho en los *Grundrisse*, considera al capitalismo como un sistema configurado por un nivel esencial y un nivel fenoménico en que el segundo sólo puede ser explicado por el primero, lo que da cuenta tanto del orden escogido por Marx para la exposición de su discurso, como del por qué de la susodicha diferencia entre “el capital en general” y la “multitud de capitales reales”. A esta diferencia de niveles se refiere Marx en el apartado 3 de la *Introducción del 57*, y dedicado al análisis directo del “método de la Economía política”, cuando nos habla de la necesidad de reconstruir lo concreto siguiendo toda una serie de etapas que tiene por punto de partida a las determinaciones abstractas generales del nivel económico; así: “Marx pensaba que toda exposición crítica parte de las categorías generales (valor de cambio, dinero precio) para llegar, mediante el análisis de la estructuración interna de la producción —de las categorías del capital, de la propiedad de la tierra y del trabajo asalariado— a la síntesis de la sociedad burguesa en la forma del estado. En ella se contempla a la sociedad burguesa ‘en relación consigo misma’, lo cual ofrece, naturalmente, puntos de vista totalmente nuevos. Sin embargo, éste no es el último pedazo de la concretización. Pues la economía nacional debe entenderse también en sus relaciones hacia afuera, hacia otras naciones capitalistas (y no capitalistas), y finalmente también como elemento de un todo mayor, que comprenda todos los países. Sólo entonces llegamos a la categoría del mercado mundial y de la economía mundial como una ‘rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones’, y finalmente, el mismo proceso de ‘elevarse desde lo abstracto a lo concreto’ se repite también dentro del ‘Libro del capital’, al comenzar allí Marx con ‘el capital en general’ para llegar, en virtud del examen de la competencia y del sistema crediticio, a la forma más perfecta que adquiere el capital en el capital accionario” (pp. 54-55).

Como se ve, Rosdoslky reconoce una diferencia entre los *Grundrisse* y *El Capital* tocante al material que fue tratado en ambos bajo el rubro “capital en general”, y aunque incluso trata de dar una explicación sobre el porqué de esa diferencia (Cf pp. 82 a 85), no analiza nunca las ventajas (o desventajas, en caso

de haberlas) que la incorporación de la tasa media de ganancia, de la transformación de valores en precios, del sistema crediticio o de la renta de la tierra, pudo haber traído a la exposición del "capital en general". Tampoco discute la validez o no de tal incorporación y el límite que pudiera encontrar la misma.

Pues bien, mi posición sobre el asunto es la siguiente: concluida por Marx la exposición de la Sección I del Libro III, ha llegado a mostrar la diferencia entre valor y precio de costo de la mercancía y, con ello, cómo es posible que aún realizándose las mercancías por debajo de su valor arrojen ganancia. Con esto —piensa Marx— se está ya en posibilidad de pasar a la exposición de la manera en que el encuentro de la "multitud de capitales entre sí" conduce a la formación de una tasa media de ganancia y de los precios de producción, sabido que el movimiento capitalista sólo persigue la valorización del valor. A partir de aquí es fácil comprender que todos y cada uno de los capitalistas individuales actúan en el proceso productivo buscando la mayor ganancia posible, y por tanto que el encuentro de la "multitud de capitales entre sí" no hace más que corroborar lo que el tratamiento del "capital en general" nos había señalado: que el fin del capitalismo es la valorización del valor. En este sentido podemos decir que la introducción del problema de la transformación de valores en precios, no tiene más objeto que demostrar la relación estrecha entre la práctica de los capitalistas y el ya mencionado fin del capitalismo. Por lo que toca a la Sección tercera del Libro III, el caso se repite, pues en ella Marx aborda el problema de las crisis bajo el capitalismo tomando en cuenta que la demostración de que la búsqueda insaciable, por parte de los capitalistas, de la mayor ganancia posible, lleva a la sobreacumulación de capital de ahí a la sobreproducción y a la crisis. De aquí que no abunde en ninguna otra consideración del asunto y que se limite a mostrar cómo las leyes "del capital en general" se manifiestan necesariamente bajo la forma de crisis periódicas. Por su parte, el problema del capital comercial tratado en la Sección cuarta, no tiene otro fin que demostrar la necesaria existencia del capital comercial para acelerar la realización de la valorización del valor. Del tema crédito, tratado en la Sección quinta, puede decirse lo mismo, ya que Marx demuestra, que el capital crediticio nace para coadyuvar a que la "multitud de los capitales entre sí" puedan desarrollarse de modo pleno, y de tal manera lograr la ansiada valorización del valor: la ganancia.

En este sentido y siguiendo las mismas indicaciones de Rosdolsky tocante al contenido del concepto de "capital en general", me parece que no debe extrañar a nadie que después de haber expuesto Marx (Libro I) que la base del capitalismo reside en la explotación de plusvalía, pase a la exposición (Libro III) de que ello sólo se puede realizar a través de la competencia entre capitales para, así, resaltar la relación estrecha entre la producción de plusvalía y el movimiento del capital. Lo que le permitió demostrar: 1) que la lógica capitalista está presidida por la valorización de valor, lograda mediante la explotación de la clase obrera por el capital; 2) que la valorización de valor necesariamente se manifiesta como intercambio de mercancías a precios de producción y como distribución del trabajo social mediado por la tasa media de ganancia; 3) que la tasa media de ganancia preside la dinámica del capital, pues expresa la búsqueda de los capitalistas de la mayor ganancia posible. Lo que basta para comprender que el "movimiento de la multitud de los capitales entre sí" está presidido por la lógica del "capital en general" y, de tal suerte, que "la competencia no es otra cosa que la naturaleza interna del capital, su determinación esencial, que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí; la tendencia interna como necesidad exterior" (Marx).

Como vemos, a pesar de introducir Marx en *El Capital*, a diferencia de en los *Grundrisse*, el tema competencia dentro del tratamiento "del capital en general", no rebasa este último, sino sólo lo completa y lo hace más inteligible, ya que ello le permite demostrar cómo los fenómenos dinerarios y las prácticas concretas, tal y como aparecen en la realidad fenoménica capitalista, lejos de ser fortuitos, expresan la estructura esencial o interna del capital como proceso de producción y reproducción de plusvalía. Y ello lo pudo hacer desde los *Grundrisse*, aunque con los límites señalados, porque planteó las cosas unívocamente en términos de valor —trabajo, y lo hizo una vez armado de la comprensión del concepto fuerza de trabajo y de la diferencia entre proceso de producción del capital y proceso de circulación del capital, así como de la diferencia entre el plano de las relaciones de producción esenciales del capitalismo, es decir, las que se dan entre la burguesía y el proletariado, y las relaciones secundarias, es decir, las relaciones entre "la multitud de capitales" en que se expresa dicha relación esencial.

Para que no se crea que la aclaración del sitio que ocupa la

competencia en los tres libros de *El Capital* es una tarea gratuita, piénsese tan sólo que actualmente muchos marxistas tratan el problema cardinal de la crisis sin rebasar el marco del Libro III de *El Capital* (del tratamiento del "capital en general"); o sea, sin comprender que la intromisión en el mismo de temas correspondientes al rubro competencia y a los libros 2 a 6 señalados anteriormente es incompleta. En este sentido, mi posición es que falta todavía un tratamiento específico de la competencia y de los temas que Marx pensaba abordar en los libros citados y, por tanto, que la utilización por Marx en el Libro III de material elaborado al respecto no agota el problema, en tanto no rebase el marco del tratamiento del "capital en general". Lo mismo puede decirse respecto al libro del salario, del que Marx utiliza material en la Sección sexta del Libro I.

En otro orden de cosas, espero que la exposición que he hecho aquí de un aspecto parcial del libro de Rosdolsky (Parte I: *Introducción*) baste para comprender la importancia del mismo. Por mi parte dire que, más allá de las discrepancias que se puedan tener con algunos de sus postulados, como la ausencia que he intentado poner de manifiesto, lo considero el libro más importante de cuantos se han traducido al español en torno a la *Crítica de la economía política* de Marx y, además, un libro imprescindible no sólo para entender los *Grundrisse* sino también *El Capital*.

Jorge Juanes

Regis Debray, *La crítica de las armas*, Tomo I, Ed. Siglo XXI, 1974.

No hay lecturas imprescindibles, pero sí prescindencias sintomáticas; la falta de referencias a esta obra de Debray en las actuales discusiones acerca de la "crisis del marxismo" debemos situarla en el espacio de esa afirmación. Cuando en Latinoamérica se han agotado las perspectivas de las estrategias ensayadas por la izquierda hasta la fecha, cuando la "vía legal" y la lucha armada según la concepción guerrillera han desplegado sus insuficiencias en forma elocuente y costosa, el silencio respecto a este ensayo se inscribe en el sitio de lo que él ha denunciado: la izquierda latinoamericana no ha aprendido a reflexionar sobre su propia experiencia y, por tanto, tiende a repetir sistemáticamente los mismos

errores. En esta obra Debray recupera críticamente la historia de la experiencia guerrillera en América Latina, a partir de la Revolución cubana, con una rica versación histórica y con el nada desdeñable privilegio de haber sido un participante directo en los hechos analizados; desfilan Uruguay, Guatemala, Brasil, Bolivia por la mira. Se descubre una historia que en tanto aparentemente conocida casi nunca ha sido tomada como objeto de reflexión: se plantea cómo la lógica del fracaso de los planteos de los PC "ortodoxos" condujo al intento del Che en Bolivia y a la fiebre foquista de "Revolución en la revolución", cómo en las premisas mismas de esta teorización y esta práctica se forjaban las condiciones de su derrota.

Podemos acordar o no con Debray; pero es imposible desconocer la profunda pertinencia de *sus preguntas*, más allá de otras respuestas posibles que se les ofrezca. No sobran libros que pretendan sintetizar la historia política de la izquierda en el Continente, porque los militantes suelen estar sometidos por las urgencias de la realidad, y porque los intelectuales desconocen a menudo las concreciones de la militancia; de esta manera el imprescindible debate se pospone, y lo inmediato obstruye una vez más la emergencia de lo importante. Es desde esta perspectiva que la obra alcanza relieve, y no resulta casual que Debray sea precisamente una conjunción de intelectuales con militante político, más allá de las reservas que en cualquiera de estos dos aspectos puedan proceder sobre sus posiciones.

Debray nos convence de su capacidad para convencer; una prosa brillante y viva nos conduce por el texto dando la impresión de que, más que colaborar a una expresión precisa, sirve a "decorar" el contenido. La escritura burilada en lecturas que van desde los clásicos a Borges (ver su autobiografía intelectual en "Escritos en prisión", también de Siglo XXI) nos acerca en parte más al clima de la obra literaria que a la del ensayo político. Pero esto no nos debe obturar la lectura desapasionada de las tesis expuestas.

Por ello, si bien Debray desarrolla largamente que el fracaso de la vía chilena se debió a la confianza de la UP en el parlamentarismo, y de inmediato afirma que en realidad con las condiciones en que ascendió Allende no se podría hacer ninguna otra cosa; o señala que las tesis de "Revolución en la revolución" eran equívocas, para a renglón seguido denostar a quienes las criticaron (es decir, fundamenta alternativamente posiciones contrarias), las afir-

maciones centrales de la obra resultan definitivamente válidas y surgen como necesidad interna de la historia: la estrategia guerrillera ya no es una opción en Latinoamérica, los errores de su conceptualización teórica llevaron históricamente a un callejón sin salida.

Señala Debray cómo el concepto de "Tercer Mundo" hizo olvidar la especificidad de las formaciones sociales latinoamericanas respecto de las asiáticas y africanas; cómo se ignoró sistemáticamente el concepto militar de "retaguardia" tan necesario a las luchas vietnamita o argelina; cómo se pensó que las masas obreras y campesinas "seguirían" espontáneamente a una vanguardia (¿de quién?) que no reconocía los niveles de conciencia política, propios de la historia de esas clases; cómo, en fin, el fracaso de los intentos pacíficos hacia el socialismo no convertía "por la positiva" en revolucionario cualquier desarrollo por la vía armada, según se tradujo en la falsa opción "revolucionarios" (a favor de la guerrilla), vs. "reformistas" (en contra). Al respecto, es ilustrativa una carta de Althusser, maestro de Debray, reproducida en el libro que comentamos (data de la época de primera impresión de "Revolución en la revolución"): allí el filósofo francés señala sus perspectivas sobre aquel "manual" de la guerrilla latinoamericana con un dejo profético: la liquidación de las estrategias clásicas en América Latina para la toma del poder está perfectamente establecida en el "manual", dice Althusser, pero en cambio no aparece con propiedad suficiente la fundamentación de la vía guerrillera como la alternativa superadora; a la distancia de los años, esta afirmación cobra su verdadera estatura.

También desmenuza Debray el proceso de la revolución cubana para demostrar la imposibilidad de su repetición; no sólo por las características particulares de Cuba en lo socioeconómico sino, fundamentalmente, por la situación histórica en que el movimiento se gestó, con el apoyo de un fuerte sector de la burguesía cubana y la complicidad pasiva de los EE.UU., que veían agotada en Batista la credibilidad política de la población y la posibilidad de la modernización económica necesaria a la nueva fase de expansión capitalista. De allí en más EE.UU. no volvió a creer en guerrilleros inocentemente reformistas, ni las burguesías nacionales respondieron al canto de sirena de los grupos comprometidos en el enfrentamiento armado. Pero, mucho más que eso, EE.UU. reforzó el sistema continental de defensa; aumentó el presupuesto para entrenamiento a cuerpos represivos latinoamericanos; "mo-

dernizó" los ejércitos nacionales con armas para guerra no convencional y con las enseñanzas de la guerra de Corea; lanzó campañas políticas masivas como la Alianza para el Progreso, e impuso como justificación de una nueva forma de dictadura militar, la "doctrina de seguridad nacional".

Debray muestra cómo la no comprensión de estos factores selló la suerte de la estrategia guerrillera que se desató como opción en América Latina después de la victoria cubana. En ese sentido la obra cierra cuentas con una concepción política que ha mostrado sus imposibilidades. Y ese es ya un mérito considerable, si se tiene en cuenta que muchos de los protagonistas de la experiencia foquista no han hecho aún su autocrítica. Aunque cabe recordar que la historia no está clausurada y despliega nuevamente sus interrogantes: por ejemplo, el Frente Sandinista en Nicaragua.

Lo que no resulta compatible, es toda la fundamentación de las conclusiones de Debray. Por ejemplo, cuando "despacha" al trotskismo con unas pocas frases lapidarias, o cuando trata de interpretar el fenómeno cristiano en Latinoamérica sin siquiera distinguir la tradición greco-romana de la judeo-cristiana, desconociendo los desarrollos teóricos de la teología de izquierda. También es dudoso que el "Qué hacer" de Lenin sea responsable del vanguardismo extremo de la posición foquista: el indiscutible elitismo de la concepción del partido que le lleva a la clase "desde fuera" la ideología y el centralismo de la concepción leninista han sido un escalón rebasado por la concepción foquista para ir bastante más lejos. Sin tener en cuenta la aclaración de Lenin de que su texto debía leerse dentro de las condiciones en que se creó (lucha contra el sindicalismo y reformismo, carencia de toda teoría del partido), el foquismo radicalizó los errores del célebre texto del revolucionario soviético: no se trataba de llevarle la ideología a la clase, sino simplemente de ponerse a luchar en lugar de ella y en su nombre; la organización centralizada no tenía por base cuadros obreros, sino se cerraba sobre sí misma. Y no se trataba de crear una nueva "Iskra" para difundir ciertas ideas en la clase obrera; el foco mismo creaba las condiciones objetivas para la victoria, la propaganda era secundaria. No creo, pues, justo señalar a Lenin como responsable de una política que trascendió ampliamente los límites de su ya exacerbado vanguardismo.

Estas diferencias de interpretación no invalidan la conclusión central del libro; éste coloca el adecuado epitafio sobre un entierro que la propia realidad histórica había producido.

Pero el problema sigue abierto. El texto no responde a la pregunta que asalta de inmediato: ¿y ahora qué? y a ese respecto sólo abre una sugerencia: hay que estudiar críticamente la reciente historia de Latinoamérica: se trata de una sugerencia que abre amplias perspectivas.

Porque a la general "crisis del marxismo" de la cual se habla actualmente se suma en América Latina el momento crítico de la derrota posterior a las esperanzas de fines de los 60; y la experiencia de todo el movimiento obrero internacional es útil y necesaria ante la coyuntura y sus interrogantes, pero no es suficiente para abarcar la particularidad del caso latinoamericano; por no comprenderse esto es que aún escuchamos llamar "fascismo" a las dictaduras del Cono Sur sin que exista una caracterización definida de su especificidad, y que la "teoría de la seguridad nacional" que opera como ideología y justificadora de estas dictaduras haya sido estudiada por primera vez por un no-marxista (Joseph Comblin); o que no abunden los análisis a fondo sobre la actual estrategia imperialista, diseñada por la Comisión Trilateral y operante en América Latina a través de los "derechos humanos" y el apoyo a las "democracias viables".

Es que mirando a Europa corremos otro peligro: no sea que por hacer la crítica de las armas pretendamos, como señalaba Marx, reemplazarla por las también unilaterales armas de la crítica. Que intentemos criticar la estrategia vanguardista sin fundamentar "por la positividad" la validez de las nuevas alternativas, dando por sentada ésta en la crítica de las primeras; tal error, génesis de la estrategia foquista, sería fatal. Hay que ir más allá, pues, de oponer a la antidemocracia la democracia, a la primacía del partido la de las clases, a la violencia un pacifismo gradualista y domesticado; la nueva estrategia no ganará fundamento por oposición a las anteriores, sino por el valor determinante de sus propias premisas. Y para esto Latinoamérica puede y debe aprender de todo lo que se está innovando vigorosamente en el campo del movimiento revolucionario internacional, pero sin olvidar que la distinción que hacía Gramsci entre Oriente (países "atrasados") y Occidente (países del capitalismo desarrollado) era algo más que una metáfora.

Post-scriptum ("Aprés" Nicaragua):... y la historia volvió a desmentir las conclusiones. En parte, cuanto menos: se repitió la alianza con la burguesía, triunfó la estrategia guerrillera... No está definida la hegemonía de clase en Nicaragua, pero la victoria

popular lideada por el FSLN resultaba impensable hace unos meses.

¿Desmiente esto totalmente a Debray? ¿Las conclusiones arriba mencionadas son falsas? Se trata de temas a pensar en el nuevo encuadre histórico: que Nicaragua abra nuevos horizontes teóricos (la teoría marcha detrás de la historia, búho de Minerva...), pero que su vigencia no encandile la mirada sobre la *totalidad histórica* que intentó expresar Debray.

Dejo, pues, el texto tal como estaba *antes* del definitivo triunfo sandinista; nos permite pensar el "fondo" sobre el cual se ubica esta victoria, y los nuevos interrogantes planteados: ¿cuál es la diferencia entre las formaciones sociales latinoamericanas entre sí, *suelo* del triunfo o derrota de la estrategia guerrillera? ¿Qué elementos de estrategia político-militar diferenciaron al FSLN de otros intentos fracasados? ¿Qué coyuntura atravesaban las clases dominantes en Nicaragua? ¿Cuál fue la posición Carter-Trilateral y qué es esperable de la política de Estados Unidos en los próximos años, frente a los estentóreos fracasos de la actual administración (además de Nicaragua, Irán, la OPEP, Etiopía, Afganistán, etc.)? Ojalá la teoría no haga su vacío una vez más, y podamos reflexionar "la situación concreta": la formidable victoria en Nicaragua regará un entusiasmo revolucionario que, sin embargo, no debe repetir "Revolución en la revolución" hacia formaciones sociales que, como Brasil, Argentina, Chile o Uruguay, expresan desarrollos socioeconómicos muy diferentes. Pero a la vez; ¿se ha reabierto una estrategia en Centroamérica?

Roberto Follari

Moszkowska, Natalie, *Contribución a la crítica de las teorías modernas de las crisis*, México, Siglo XXI editores, 1978.

Este trabajo se publica seis años después de la obra mayor de la autora: *Das Marxsche System* (1929) (próxima aparición en Siglo XXI) y ocho años antes del ensayo titulado *Zur Dynamik des Spätkapitalismus* (1943). La importancia de este texto radica en que las tesis sostenidas por N. M. (Natalie Moszkowska) aportan

valiosos elementos críticos hacia las distintas reducciones, que en nombre del marxismo, tratan de dar cuenta de la realidad contradictoria del modo de producción capitalista mediante un aspecto esencial del mismo: las crisis periódicas. Así, para N. M., es importante criticar aquellas teorías originales que presentan “una estructura de pensamiento con conclusiones convincentes, partiendo de determinados supuestos”, y que concluyen en una aproximación limitada del estudio de la dinámica capitalista; y creemos que también las posiciones teóricas de la propia autora no son convincentes ni tampoco dan cuenta de una explicación substancial de la totalidad reproductiva capitalista. Así, N. M., comienza por la crítica de la “teoría de la expulsión del trabajo por la maquinaria (teoría de la expulsión de la demanda potencial)” cuyo exponente sería Adolfo Löwe (pp-24-43); luego a la crítica de la “teoría de la carencia del capital (teoría de la liberación de capital)” tratada por Eduard Heimann (pp-44-50), para luego pasar a la parte más importante del texto: la crítica de la “teoría de la caída de la tasa de ganancia” desarrollada por Henryk Grossman en la obra *Das akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen system* (1929) (próxima aparición Siglo XXI). Y por último, refutar la “teoría de la anarquía en la producción” expuesta por Otto Bauer, y cuyo contenido estaría dado por la sobrestimación de los factores organizativos como “la falta de planificación de la producción capitalista” (el tan llamado problema de la “racionalidad fallida”);* que se diferenciaría de la teoría que pondría como causante de las calamidades del capitalismo a los factores técnicos, y que precisamente serían las propuestas de Henryk Grossmann. Creemos que es aquí a dónde debe enfocarse la crítica a las posiciones de la autora. Es en las “observaciones preliminares” (pp-21-23) y en las “observaciones finales (pp-97-101) en donde N. M., expone sus argumentos en favor de una teoría que explique a las “crisis periódicas del capitalismo”: la sobreproducción y la sobreacumulación. Así, para N. M. —según los análisis realizados en el Instituto für Konjunkturforschun de Berlín— “la teoría de la sobreacumulación es la única teoría de las

* Para una crítica a las posiciones de Otto Bauer en torno al problema de la “racionalidad fallida”, consultar a Román Rosdolsky en la *Estructura y Génesis de El Capital de Marx*. México. S. XXI, 1978; la parte 32, titulada “una observación sobre el problema de la ‘racionalización fallida’” (pp-571-580).

crisis, cuyas deducciones teóricas coinciden con los resultados de las investigaciones empíricas” (p-23). Ahora bien, ¿qué entiende N. M. por “la única teoría de las crisis”; es decir, por la teoría de la sobreacumulación? Citaré aquí in extenso a la autora: “antes de abordar las teorías de los *socialistas reformistas* (subrayado mío) y de los neomarxistas, queremos exponer brevemente la teoría de Karl Marx sobre las crisis. Su teoría sobre la acumulación dice en síntesis (así): la economía capitalista no tiene como finalidad la satisfacción de las necesidades sino la obtención de la ganancia. Y la ganancia es tanto más alta cuando más alta es la tasa de plusvalor y cuanto más grande es el capital, en igualdad de circunstancias. Además, sólo las empresas que cuentan con una alta concentración de capital son capaces de racionalizar la producción, de aplicar técnicas modernas, de reducir al mínimo los costos, de alcanzar un alto rendimiento. Por estas razones, el capital trata de *comprimir el salario y de acumular la parte más grande posible de ganancia.* (Subrayado en el original). A través de este mecanismo, se reduce la capacidad de consumo y se fuerza la capacidad productiva. El consumo de la población, cuyos miembros son en su mayor parte asalariados y trabajadores a sueldo, no crece al mismo ritmo que la producción social. La divergencia entre la producción y el consumo; es decir, entre el consumo técnicamente posible y el consumo efectivo de la sociedad, aumenta con el progreso técnico. Ya que el consumo individual no puede sustituirse a capricho por el consumo productivo, surge una sobreacumulación. Cuando más grande es la sobreacumulación, tanto más grandes son las distorsiones de la economía” (pp-21-22). ¡No puede estar mejor expresada la tesis *subconsumista!* Tal teorización tiene como fundamento una parcial interpretación de la sección tercera del Libro III de *El Capital*, pues sólo ubica su atención en la perspectiva de la divergencia entre las relaciones de producción y las relaciones de distribución del producto social, y deja de lado rotundamente los “factores técnicos y organizativos” que son base de las argumentaciones del propio Grossmann y de Bauer respectivamente. Es por eso, que N. M., al tratar de criticar la *parcialidad* de otros enfoques que dan cuenta de la “crisis capitalista”, cae ella misma en una aproximación que privilegia la tendencia a la reducción de los mercados (es decir a la realización *difícil* de los *excedentes*) que conduce inevitablemente a la teoría del estancamiento del desarrollo capitalista, y por ende, a poner como determinante a esas relaciones de distribución del producto social,

y no a la producción de plusvalor, y por tanto, a los problemas relacionados al valor y a la acumulación del capital. En este sentido es que N.M. es la precursora de las tesis "subconsumistas" expuestas por Paul Sweezy en su *Teoría del desarrollo capitalista* y junto con Paul Baran en el *Capital Monopolista*, y un poco más atrás, de las ideas expuestas por J. Steindl en *Maturity and stagnation in American capitalism*" (1952)** De ahí que, N. M. es la precursora de las propuestas "distributivas" del producto social global con miras a solventar el empobrecimiento *absoluto* de las masas del "pueblo": la causa de las crisis (capitalistas) está en el empobrecimiento, en la sobreacumulación" (p-97). Ahora bien, el empobrecimiento del trabajador, según la concepción de N. M., es un concepto basado en las determinaciones del "capitalismo maduro": "el capitalismo maduro no se caracteriza por un empobrecimiento absoluto, sino por uno *relativo*. El empobrecimiento relativo significa que el salario real por trabajador aumenta, sí, con el progreso técnico, pero no aumenta en la misma proporción que la productividad del trabajo" (p-96). Así, tenemos que en el "capitalismo maduro" (en cuál no es definido en sus espacios histórico en toda la obra aquí reseñada por N. M.), se caracteriza por un empobrecimiento relativo, ahora, lo criticable está en que N. M., afirma que a diferencia de este periodo histórico, el *capitalismo tardío* se caracteriza por un ;empobrecimiento *absoluto*!, ya que, la diferencia entre un consumo *técnicamente posible* (determinado por la diferencia entre el crecimiento de la productividad del trabajo y el propio salario real) y un consumo *técnicamente indispensable* (dado por el "estándar de vida del trabajador requerido cada vez por el nivel de la técnica") (p-98), se hace cada vez más profundo, provocando un "*déficit* en el inmenso consumo" (p-99). En este sentido, "el capitalismo maduro se caracteriza por el empobrecimiento relativo, el capitalismo tardío, por el absoluto. Este empobrecimiento absoluto es insoportable a largo plazo y provoca el *caos del capitalismo*" (p-99). Tenemos, por lo tanto, que la preocupación de N. M., es la *salida (consumo) del producto social*, por lo que sólo en una economía "para el pueblo" cuyo ob-

** Cf. Andrés Gamble y Paul Walton. El capitalismo en crisis. La inflación y el Estado. México. S. XXI. 1977; pp-160-166. También, en esta perspectiva de estudio, consúltase la introducción de Sergio Bologna (pp-7-18) y el apéndice de Karl Scher: Natalie Moskowska y la tasa descendente de ganancia (pp-105-III); incluidos en la obra aquí reseñada.

jetivo sea el bienestar de las masas, el problema de la abundancia de capital (que en el capitalismo se trastoca como una sobreacumulación de capitales) estaría resuelto. Así, la "economía del pueblo" según la acepción de N. M., estaría dirigida a resolver la "abundancia de capital"; lo cual en resumidas cuentas conforma una posición productivista del socialismo, despojada de toda cuestión de procesos políticos dirigidos hacia el establecimiento de una democracia de productores directos en proceso de emancipación y destrucción de la forma de valor. Para terminar, queremos manifestar que N. M., si bien puede decirse que cae en posiciones "subconsumistas", se diferencia de todos aquellos economistas que vulgarmente proponen cambios en la "redistribución del ingreso" pero dentro de los límites de la economía capitalista. Es por eso que N. M., dice que "la opinión muy difundida de que en la práctica no puede existir nunca una abundancia de capital es cierta para una economía en armonía, pero no para una antagónica. La mayor parte de los errores de política económica provienen del mismo origen, del hecho de creer que se pueden transferir las leyes de la economía armónica a la antagónica, de una economía para el pueblo a una economía privada. El error que cometen muchos economistas consiste en no reconocer la naturaleza de esta economía, en no considerar su carácter antagónico, en atribuir al capitalismo de la economía privada objetivos de una economía para el pueblo" (pp-100-101). Es por eso, que si bien no estamos de acuerdo en la posición teórica de N. M., nos quedaríamos con ella, en vez de seguir a esos "economistas" vulgares que tanto daño y engaño crean con sus soluciones para erigir un "capitalismo más democrático".

Rafael Cruz Sosa

RESEÑAS

Zinovioba, R. A., *América Latina: Migración de la población y crecimiento del proletariado industrial*. Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Movimiento Obrero Internacional,

RESEÑAS

Zinovioba, R. A., *América Latina: Migración de la población y crecimiento del proletariado industrial*. Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Movimiento Obrero Internacional,

Ed. "Nauka". Redactor responsable: Kutzenkov, A. A. Doctor en ciencias históricas.

El estudio de los procesos de migración en América Latina y su influencia sobre el crecimiento del proletariado industrial en estos países ayuda a comprender uno de los aspectos más importantes del complicado y multifacético proceso de formación y desarrollo de la clase obrera.

Por el peso específico en la sociedad, por el nivel de actividad social y política, de organización y de madurez ideológica, la clase obrera de la mayoría de los estados de América Latina va a la vanguardia del proletariado de otras zonas de la lucha antimperialista. Sin embargo, el proceso de desarrollo se extiende hasta nuestros días; siendo los trabajadores de la primera generación provenientes del campesinado y de otras capas no proletarias los que dominan en la masa trabajadora. Ellos son la reserva básica proyectada a completar y ampliar las filas de la clase obrera. Esto encuentra su manifestación en las características cualitativas del proletariado latinoamericano, por cuanto la gente arrancada de su medio costumbrista, a menudo patriarcal, no se despoja fácilmente de los prejuicios de su medio habitual. Deben todavía "foguearse" en la producción capitalista moderna y lograr a base de experiencia propia una comunidad de intereses con los intereses del proletariado.

El estudio de los aspectos cuantitativos y cualitativos de las migraciones, como canal de distribución de la fuerza de trabajo, permite adentrarse a la esencia de los procesos de formación del proletariado y apreciar objetivamente su estado actual, sus posibilidades, sus perspectivas más próximas.

El título comentado tiene un carácter complejo. El amplio círculo de problemas de migración es investigado tomando en cuenta aspectos geográficos, demográficos, económicos, históricos y socio-políticos. El libro sigue la dirección del desarrollo de este proceso determinando las escalas de las migraciones, sus causas, el peso específico de los obreros-migrantes en el proletariado industrial de América Latina. El autor muestra la gran importancia de la influencia de la migración en el proceso de consolidación y desarrollo del proletariado industrial y sobre la lucha de la clase obrera de los países latinoamericanos contra el imperialismo, por la democracia y por el socialismo.

Los problemas de consolidación político ideológica de la clase

obrero no constituyen el problema fundamental del trabajo, pero en la monografía podemos encontrar lo necesario para comprender dicho problema.

El libro ha sido escrito sobre la base de un sólido material estadístico consistente en censos de población de muchos países latinoamericanos. El autor trató de utilizar al máximo materiales de un mismo tipo directamente relacionados con la característica de los procesos migratorios tanto en los territorios de países grandes numéricamente, como en los pequeños. A través de este método el autor conforma un cuadro general de la migración en América Latina.

Clara Angélica Ureta Calderón.

Fernando Claudín, *Documentos de una divergencia comunista*, El Viejo Topo. Barcelona, 1978.

Libro fundamental para entender un periodo importante en el desarrollo del Partido Comunista Español. Contiene los textos del debate que provocó la exclusión de Claudín y Jorge Semprun del PCE.

María Antonieta Macciocchi, *Elementos para un análisis del fascismo* (dos tomos). El Viejo Topo. Barcelona, 1978.

Los dos volúmenes contienen las contribuciones teóricas de destacados estudiosos del fascismo como J. M. Vincent, N. Poulantzas, J. T. Desanti, F. Chatelet, J. M. Palmier, J. P. Face y otros, en un seminario dirigido por María A. Macciocchi en la Universidad París VIII-Vincennes, durante los años de 1974 y 1975.

G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978.

En este volumen se publican algunos de los escritos juveniles más importantes de Hegel como los Fragmentos republicanos (1794-95); Correspondencia con Hölderlin y Schelling; La positividad de la religión cristiana; El espíritu del cristianismo y su

destino (1799) y Fragmento de sistema (1800) entre otros. Todos éstos corresponden a los periodos de Berna y Fráncfort. La edición, introducción y notas son de José María Ripalda. No es necesario mencionar que la publicación de estos textos en castellano es una contribución importante para la comprensión de la filosofía hegeliana.

José María Ripalda, *La nación dividida, Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, México, FCE, 1978.

Realizar una obra sobre Hegel, después de tantos y tan importantes análisis que se han hecho sobre su filosofía (recordemos los nombres de Hyppolite, Lukács, Bloch, Löwith, Marcuse, Kojève, Glogner, etc., etc.), parece una temeridad. ¿Qué puede ser dicho después de ese abrumador número de estudios? *La nación dividida* muestra que todavía existen vetas en el pensamiento del autor de la *Fenomenología del Espíritu* que permanecen inexploradas.

Mario Bunge, *Filosofía de la física*, Ed. Ariel, Barcelona, 1978.

Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana*, Ed. Ariel, Barcelona, 1978.

Dirigida por Mario Bunge de la Universidad McGill y Mario H. Otero, de la UNAM, la Colección *Ciencia de la ciencia* inicia sus publicaciones con estos dos títulos mencionados.

El primer título se ocupa, como se dice en el prefacio, de algunas de las cuestiones vigentes de la filosofía, metodología y fundamentos de la física. Mario Bunge es conocido por otras obras como *La investigación científica* y *La causalidad*.

El segundo, es un libro del importante y controvertido autor de *La estructura de las revoluciones científicas*, que muestra cómo la revolución copernicana no ha perdido valor en la actualidad.

Los dos siguientes títulos de la colección *Ciencia de la ciencia* serán los volúmenes I y II, del libro de W. S. Stegmüller titulado *Teoría y experiencia*.

Josef Steindl, *Madurez y estancamiento en el capitalismo norteamericano*, Siglo XXI, México, 1979.

Ignorado o no reconocido durante su tiempo, por diversas cir-

cunstancias, el libro de Steindl constituye una aportación al estudio del sistema capitalista en su conjunto. Baul Sweezy escribió que su teoría era perfectamente sólida y que los acontecimientos que han pasado desde su primera edición (1952) hasta hoy.

Noam Chomsky, *Sintáctica y semántica en la gramática generativa*. Ed. Siglo XXI, México, 1979.

La presente obra del conocido autor norteamericano, representa un enorme avance en la investigación empírica de la teoría de la gramática como ciencia. La obra surge en defensa del estructuralismo lingüístico frente a la semántica generativa.

Maud Mannoni, *La educación imposible*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.

La raíz de esta obra es la experiencia adquirida en la escuela experimental de Bonneuil-sur-Marne, cuyo proyecto, en el orden pedagógico no carece de analogías con el de la antipsiquiatría, si bien en un campo diferente. Se trata de un documento elocuente sobre los obstáculos burocráticos y económicos que tiene una escuela experimental.

Michael Schneider, *Neurosis y lucha de clases*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.

Esta obra trata de la importante controversia entre marxismo y psicoanálisis. En la primera parte se trata de defender a la obra Freudiana frente a sus inquisidores stalinistas. En la segunda parte se defiende a Marx frente a la antropología idealista de Freud y en la tercera parte, se intenta historificar y materializar el núcleo rescatable de la teoría freudiana.

Menno Vellinga, *Industrialización, burguesía y clase obrera en México*. Ed. Siglo XXI. México, 1979.

Un estudio importante sobre el desarrollo industrial de la zona de Monterrey, Nuevo León, México, como una de las pocas regiones de América Latina, donde ha surgido un proceso autónomo de desarrollo industrial en gran escala.

Jean Lojkin, *El marxismo, el estado y la cuestión urbana*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.

La pregunta que se propone responder Lojkin, sociólogo del Centro Nacional de la Investigación Científica en Francia, es ¿Qué es la política y cuáles son sus principales determinantes sociales dentro del marco del sistema capitalista contemporáneo? Para ello estudia el tema del Estado, la política y la lucha de clases para luego abordar su relación con el desarrollo urbano.

Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Ed. Siglo XXI, España, 1979.

El editor de la conocida *New Left Review* pasa revista a los representantes más famosos del marxismo "occidental" a partir de los años 20: Lukács, Korsch, Gramsci, Adorno, Benjamin, son algunos de los nombres que articulan este ensayo que podríamos definir como la busca de una presunta unidad del marxismo europeo.

Carlos Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia*, Ed. Edicol, México, 1979.

Se trata de una serie de ensayos tendientes a "elaborar el aparato teórico indispensable para asumir la tarea historiográfica con alguna posibilidad de rigor" de acuerdo a la "perspectiva analítica abierta por Marx".

Pablo González Casanova y Enrique Florescano (Coordinadores) *México, hoy*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.

Como se enuncia en el título, este libro colectivo se propone estudiar al México actual desde tres perspectivas: la económica, los cambios sociales y la política. El libro ya ha despertado múltiples polémicas por su orientación global y la estrategia política que implica, más allá de diferencias específicas entre cada uno de los autores. No obstante, aquella es la prueba de que el libro ha nacido vivo y en respuesta a una imperiosa necesidad de explicarse los movimientos que se están dando en nuestro país en los niveles económico y político.

CENTROAMERICA Y LA LUCHA ANTIMPERIALISTA

Los Estados Unidos parecen llamados por la Providencia a plagar a América de hambre y miseria en nombre de la libertad”.

Simón Bolívar

A partir del triunfo de la Revolución cubana en la década de los sesenta, los países latinoamericanos creyeron llegado el momento de completar la emancipación del continente y llevar hasta sus últimas consecuencias la gesta iniciada en 1810 por la generación de la independencia. No obstante, el ejemplo cubano no prosperó y quienes quisieron convertir los Andes americanos en otros tantos pueblos libres, encontraron la oposición cerrada de unas fuerzas contrarrevolucionarias preparadas cuidadosamente en los campamentos militares de los Estados Unidos en la zona ocupada en Panamá. El “foquismo” fracasó y junto con los cuerpos de Ernesto “Che” Guevara y Camilo Torres Restrepo, se amontonaron los de una juventud generosa que marchó al sacrificio, y que sin embargo parecía destinada a consolidar el poder militar sustentado por los imperialistas y sus aliados, las oligarquías locales.

Después, Chile, con la Unidad Popular fue la esperanza, ya que su régimen republicano parecía mantenerse en medio de la tormenta social que no lograba desestabilizar la robusta consciencia política y la sincera tradición civilista de la nación. Pero fue suficiente que

el gobierno de los Estados Unidos quedara con las manos libres después de la derrota que le infringieron el pueblo de Vietnam y la opinión pública mundial, para que desencadenara el derrocamiento del gobierno de Unidad Popular y el asesinato del presidente Allende. Parecía que el colonialismo norteamericano, más cruel y violento que todos los que le precedieron en la historia, podría gobernar con holgura el continente con la ayuda de las oligarquías y el imperio de la espada envilecida de las fuerzas militares criollas. Pronto el Nuevo Mundo fue un gran cuartel con la excepción de México, Costa Rica, Venezuela y Colombia, país éste último, donde comienzan a declinar las libertades públicas ante la indiferencia vanidosa de una oligarquía complaciente con el ejército.

No obstante, y pese a todos los signos adversos, Nicaragua con su pueblo se levanta y en "guerra popular" derrota a la camarilla defendida durante los últimos cuarenta años por el gobierno de Washington. Ni el dinero, ni la generosa amplitud del Fondo Monetario Internacional, ni los fuertes y repetidos empréstitos para el ejército de Somoza, ni la presencia de fuerzas militares de ocupación de los Estados Unidos fueron suficientes para contener la bravura y el heroísmo del pueblo que conquistaba su libertad. Todas las maniobras que la Embajada de los Estados Unidos hicieron para mediatizar los resultados de la revolución fracasaron y su esfuerzo por conservar el somocismo sin Somoza, hizo radicalizar a los últimos grupos renuentes a sumarse a la acción revolucionaria. Debe anotarse que después de varios meses y pese a la conjura contra Nicaragua de Estados Unidos y sus amigos los dictadores centroamericanos, la revolución cada día se consolida más, afirma sus métodos específicamente nacionales, y lejos de debilitarse ha menugado el poder y el prestigio de los ejércitos americanos que mantienen ocupados a sus propios países. La revolución de la pequeña Nicaragua es la brecha gigantesca

que apresura la caída de los regímenes de El Salvador, Nicaragua y Honduras y que hace estremecer a Videla y Pinochet en el sur del continente. Arduos momentos pasan los funcionarios estadounidenses tratando de evitar la guerra popular en la República del Salvador, para cuyo fin no les ha bastado la maniobra del golpe militar contra el dictador Romero. La dictadura, sin Romero, ha mantenido intacto el aparato represivo militar y la violencia oficial se ha recrudecido. Todo parece indicar sin embargo, que los múltiples y dispersos movimientos revolucionarios de El Salvador no se dejarán engañar por las maniobras ya muy conocidas del imperialismo norteamericano.

J. M. R.

COLABORADORES

OSCAR DEL BARCO (Ver *dialéctica*, Núm. 3).

GABRIEL VARGAS LOZANO (Ver *dialéctica*, Núm. 1). Próximamente publicará una antología de textos titulada *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx* (ed. UAP).

ESPERANZA DURAN. Lic. en filosofía. Actualmente realiza estudios de post-grado en Inglaterra.

OSCAR TERAN. Maestro en filosofía. Profesor de la Escuela Nacional de Antropología. Acaba de publicar una introducción y compilación del libro titulado *José Ingenieros. Anti-imperialismo y nación* (ed. Siglo XXI).

BIAGIO DE GIOVANNI. Filósofo italiano. Autor de diversas obras, entre ellas, *La teoría política delle classinel "Capitale"* (Bari, De Donato).

ADAM SCHAFF. Filósofo polaco. Autor de varios libros entre los que se encuentran: *Introducción a la semántica* (ed. FCE); *Marxismo e individuo humano* (ed. Grijalbo).

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ. Filósofo español radicado en México. Autor de numerosas obras entre las que mencionamos: *Filosofía de la praxis* (ed. Grijalbo); *Estética y marxismo* (ed. Era); *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* (Alianza editorial).

JUAN MORA RUBIO (Ver *dialéctica*, Núm. 1).

JOSE IGNACIO PALENCIA. Maestro en filosofía. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

JORGE MARTINEZ CONTRERAS (Ver *dialéctica*, Núm. 4).

JORGE JUANES. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Economía de la UNAM.

ROBERTO AGUSTIN FOLLARI (Ver *dialéctica*, Núm. 6).

madre ACADEMIA



PASE POR SUS EJEMPLARES
A EDITORIAL UNO,
Miguel Angel 94, México 19, D.F.,
o envíe a esa dirección
o a Raúl Prieto,
apartado 7-871, México 7, D.F.,
el giro o cheque respectivo.

De venta en todas las librerías
y por el ☎ 563-99-11.

sábado sábado sábado
sábado sábado sábado
sábado sábado sábado
sábado sábado sábado
sábado sábado sábado



suplemento
uno más
sábado
sábado

unomásuno



en todas las casetas
de boletrónico

suscríbese hoy

\$1200.00 un año

\$600.00 seis meses

DELEGACION CUAUTÉMOC: 1. VIP'S COLON Comed de Valpara No. 2, al fondo del estacionamiento. 2. MERCADO DE CALABAZAS Ayuntamiento Esq. José Martí. 3. CONASUPER TLATELOLCO Manuel González Obregón, frente a la tienda. 4. MULTIFAMILIAR JUAREZ Antonio M. Anza, Cal. Roma, entre Córdoba y Orizaba. 5. METRO ESTACION INSURGENTES Circuito Metro Insurgentes en la explanada. 6. METRO ESTACION TLATELOLCO Manuel González Obregón, atrás de la estación del Metro. 7. AURRERA BUENAVISTA Calle Buenavista Esq. Carlos J. Martínez. 8. CENTRO DE LA CIUDAD Donceles No. 26. 9. PALACIO DELAS BELLAS ARTES Vendubulo Palacio BELLAS ARTES. 10. JARDINILLO COSME San Cosme y Ciénega. 11. EXPLANADA DE LA TESORERÍA DEL D.F. Niños Héroes y Dr. Lebrón. 12. CENTRO SAN RAFAEL Michoac Oaxaco No. 40. 13. COMERCIAL MEXICANA ASTURIAS En el estacionamiento, en la Esq. de José Antonio Torres y Guernandío Esquer. DELEGACION ETZACALCO: 14. CONASUPER LA VIGA Calz. de la Viga Esq. Aparicio. DELEGACION BENITO JUAREZ: 15. AURRERA ACTIVITAS Calz. de Tlalpan 1007. 16. AURRERA PLAZA UNIVERSIDAD Av. Universidad 536, en la salida de los coches

hacia Parroquia 17. 17. COMERCIAL MEXICANA REVOLUCION Av. Revolución 780, en el tróvver del estacionamiento junto a la salita a Hubbell. 18. COMERCIAL MEXICANA PLANES En el estacionamiento colindante con la calle Miguel Laurent. 19. GIGANTE MIXCOAC San Antonio y Concordia De Virgil. 20. GIGANTE DIVISION DEL NORTE Municipio Libro 314, Esq. División del Norte. 21. SUMESA PLANES Planes Esq. Coyacacán 1081. 22. DE TODO San Francisco Esq. F&M Cuevas, en el interior del estacionamiento. 23. COMERCIAL MEXICANA INSURGENTES Insurgentes Sur 1518.

DELEGACION AZCAPOTZALCO: 24. GIGANTE CUTLAMUAC Av. Cutlámhuac 372, al extremo Norte del estacionamiento, sobre la Av. Parralco. 25. JARDINILLO NUEVA JERUSALEM y Av. Azcapotzalco, en la explanada. 26. GIGANTE VALLEJO Calz. Vallejo 1371, en la salida Norte del estacionamiento.

DELEGACION VENUSTIANO CARRANZA: 27. AURRERA AGENCIOS Calz. 1. Zempatlaco 68, en la parte central del estacionamiento. 28. AURRERA LA VIGA Calz. de la Viga 138, en el estacionamiento colindante con la Calzada de la Viga. 29. PLAZA DELEGACIONAL VENUSTIANO CARRANZA

Esq. Fray Servando y Lázaro Pavón en el estacionamiento.

DELEGACION ANGUL (HIDALGO): 30. AURRERA LOMAS En la parte Norte del lado del estacionamiento que colinda con el Blvd. Manuel Avila Carrasco 491. 31. GIGANTE EJERCITO NACIONAL En el estacionamiento cerca de la salida de Molino y Cervantes Saavedra. 32. GIGANTE TACUBAYA José Martín Esq. Pedro A. de los Santos 126, en el estacionamiento subterráneo. 33. MERCADO DE TACUBAYA Golfo de México y Calz. México-Tacuba. 34. MERCADO TACUBAYA Parte Norte del Jardín, ubicado en Parque Lira Esq. Arc. Carlos Lazo. 35. AURRERA POLANCO Horacio casi esquina con Arquitectos.

DELEGACION IZTAPALAPA: 36. AURRERA IZTAPALAPA Av. Emilia Iztapalapa 876, junto a la salida del estacionamiento.

DELEGACION ALVARO OBREGON: 37. AURRERA PLATEROS Blvd. A. López Mateo 1701, estacionamiento junto Aurrera. 38. COMERCIAL MEXICANA SAN JERONIMO Sur Esq. San Jerónimo, en el estacionamiento junto al Banco Internacional.

DELEGACION COYOACAN: 39. AURRERA ALTILO Miguel Ángel de Quevedo 176. 40. GIGANTE TACUBAYA Calz. de Tlalman 2080, en el estacionamiento sobre Av. Tacu-

greña. 41. SUMESA TANQUEGA Miguel Ángel de Quevedo Est. Michoac Oaxaco, en la salida del estacionamiento. 42. SUMESA CIENTENARO Río Churubusco Esq. Centenario 227. 43. GLORIETA ZAPATA Calz. de Tlalpan Esq. Calle Apolinar Nieto, en el estacionamiento de la zapatería.

DELEGACION GUSTAVO A. MADRO: 44. AURRERA LINDAVISTA Instituto Politécnico Nacional 1738, junto al Banco Nal. de México. 45. AURRERA TESORO FERRONEL Hgo. Esq. Av. Tesoro, en la entrada al estacionamiento. 46. COMERCIAL MEXICANA LA VILLA Sobre Insurgentes Norte en el estacionamiento a un lado del Derrame. 47. GIGANTE LA VILLA Calz. de Guadalupe 152, en el estacionamiento. 48. CONJUNTO HABITACIONAL SAN JUAN DE ARAGÓN Entre la Avenida 521 y Avenida 517, en la explanada.

DELEGACION TLALPÁN: 49. CONSUPER VILLA OLIMPIA Insurgentes y Panfiliaco, en el estacionamiento lateral de Conasuper. 50. CENTRO MERCANTIL COAPA Corral del Miracón Esq. Acapulco, en la Plaza de acceso.

NAUCALPAN EDO. DE MEXICO: 51. COMERCIAL MEXICANA VALLE DORADO. 52. AURRERA ECHAGARAY. 53. GIGANTE LOMAS VERDES Calz. de la Pal 28.

ya está a la venta
el número *10* de

fem.

publicación feminista trimestral

con el tema

- las mujeres escriben
- ¿qué escriben las mujeres?

de venta en las buenas librerías
informes:  550 73 06

DE VENTA EN LIBRERIAS

imágenes

mesa redonda
NICARAGUA EN
EL CINE
SAN SEBASTIAN

LOUISE
BROOKS

entrevista
JORGE
FONS

HOLOCAUSTO
WERNER
HERZOG

CINE Y
ESPECTACULOS
NUMERO 2
NOVIEMBRE 1979
\$25.00 pesos





siglo
veintiuno
editores

LOS LIBROS DEL MES

MÉXICO HOY

Pablo González Casanova
y Enrique Florescano
(coordinadores)

el marxismo y la cuestión
nacional

LA CUESTIÓN DE LAS
NACIONALIDADES Y LA
SOCIALDEMOCRACIA
Otto Bauer

artes

ESTÉTICA Y PSICOLOGÍA
DEL CINE

Jean Mitry

Vol. 1. Las estructuras

Vol. 2. Las formas

LA PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Teoría y método en
sociología del arte

Néstor García Canelini

psicología

NEUROSIS Y LUCHA DE
CLASES

Michael Schneider

sobre las crisis económicas

REGULACIÓN Y CRISIS
DEL CAPITALISMO

La experiencia en

Estados Unidos

Michel Aglietta

PyP 79 ENSAYOS SOBRE

LA TEORÍA DE LAS CRISIS

Henryk Grossmann

sociología

TEORÍA CRÍTICA Y
SOCIOLOGÍA

José Enrique Rodríguez

Ibáñez

Solicite información periódica sobre
nuestra producción editorial:

Apartado postal 20-626. México, D.F.

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE LA ASOCIACIÓN NACIONAL
DE UNIVERSIDADES E INSTITUTOS DE ENSEÑANZA SUPERIOR

Director: DR. RAFAEL VELASCO FERNÁNDEZ

VOL. VIII, Núm. 3 (31) JULIO-SEPTIEMBRE 1979

CINCUENTENARIO DE LA AUTONOMIA UNIVERSITARIA
(edición especial)

INDICE

I. ANTECEDENTES

1. Discurso del Maestro Justo Sierra (1910)
2. Proyecto de Ley de Independencia de la Universidad Nacional de México. Diciembre de 1914
3. Proyecto de Ley de la Liga Nacional de Estudiantes, de septiembre de 1928, elevado a la H. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión
4. La Huelga de 1929

II. EL REGIMEN AUTONOMO

1. Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México (1929)
2. Universidades Autónomas de México
3. Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México (1945)
4. Significado jurídico, económico, académico, social y político de la autonomía universitaria: Dr. Guillermo Soberón

III. OPINIONES UNIVERSITARIA

IV. ANTOLOGIAS DE LECTURAS

V. LA AUTONOMIA UNIVERSITARIA: BIBLIOGRAFIA

VI. NOTICIAS NACIONALES, RESEÑAS DE LIBROS, EL CORREO DE LA REVISTA

Redacción y Administración: Asociación Nacional de Universidades
e Institutos de Enseñanza Superior
Insurgentes Sur 2133, 3er. piso, México 20, D. F.

Precio del ejemplar México, \$ 25.00; Extranjero, Dls. 2.00

Suscripción anual México, \$ 100.00; Extranjero, Dls. 8.00

21
historia
y
sociedad

Revista Latinoamericana
de Pensamiento Marxista
Fundada en 1965

Segunda Epoca

MARIATEGUI Y EL INDIGENISMO REVOLUCIONARIO PERUANO. Ruth E. Arboleyda y Luis Vásquez León.

GUERRILLA Y PROLETARIADO EN BOLIVIA. Cayetano Llobet.

INDIGENISMO CAPITALISTA EN MEXICO. Gloria Artís y Manuel Coello.

EL INDIO DE LA ANTROPOLOGIA MEXICANA. Marcela Lagarde.

LA ECONOMIA CAMPESINA EN ARGENTINA. Leonardo Paso.

Revista trimestral
Precio del ejemplar \$ 40.00

Suscripción anual:
México, por correo ordinario 140.00
Centroamérica, EE. UU. y Canadá Dls. 13.00
Sudamérica Dls. 15.00
Europa Dls. 18.00



Oficinas: Nicolás San Juan 1442, México 12, D. F. Tel. 559-38-81.

Por favor dirija su correspondencia al:
Apartado postal 21-123. México 21, D. F.

CUADERNOS POLITICOS

Revista Trimestral de Ediciones Era

Número 20

Abril - junio de 1979

Lelio Basso, Democracia y socialismo

Ruy Mauro Marini, Ganancias extraordinarias y
acumulación de capital

Adiana López Montjardin, La lucha popular en
los municipios

Rocío Guadarrama, La CROM y el caudillismo

René Antonio Mayorga, Bolivia: dictadura y cri-
sis de Estado

Mike Burgess y Daniel Wolf, El concepto de po-
der de los militares brasileños

*Documentos del Frente Sandinista de Libera-
ción Nacional*

\$ 50.00

EDICIONES ERA, S.A.



Avenida 102, México 13, D. F. / ☒ Apartado postal 74-092, México 13, D. F. / ☎ 5 82 03 44

ESTRATEGIA

Revista de análisis político

Núm. 24

Septiembre - octubre de 1979

Sumario

Estreno de la "reforma", lecciones de las elecciones
El Plan Nacional de Desarrollo Industrial
Alonso Aguilar M.

La CTM y el desarrollo rural
La reforma política, la legislación universitaria y la UNAM
Nicaragua: la hora de los hornos
Cronología de la Revolución
Lo que debemos a los sandinistas
Fernando Carmona

Honduras v la nueva fase de la lucha
Gustavo Palacios

Nicaragua también ha dicho basta y ha echado a andar
Gerard Pierre Charles

Nicaragua: Revolución, nación y enseñanza
Alejandro Witker

Testimonio
Carlos Quijano

Centroamérica y la estrategia imperialista
Rafael Menjivan Larín

El imperialismo y el Movimiento de los no Alineados
(fragmentos)
Romesch Chandra

TEORIA. Problemas de la edificación de la sociedad
socialista desarrollada
Jerzy J. Wiatr

CUBA. IV Cumbre de los No Alineados

Suscripciones:

En México, Anual ordinario \$ 200.00

En el extranjero: U.S. \$ 15.00

Precio del ejemplar: \$ 40.00

Dr. Vértiz 1295, Desp. 202 Apdo. postal 73-206 México, D. F.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA

Organo oficial del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 7o. piso, Torre de Humanidades Núm. 2, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

SEGUNDA EPOCA

Director: *Julio Labastida Martin del Campo*
Coordinadora de la Revista: *Aurora Loyo*
Número preparado por: *Sergio Zermeño*

VOL. XLI

Núm. 2

1979

INDICE

ESTUDIOS GENERALES

DOMINACION, HEGEMONIA Y DESARROLLO

1. CRISTINE BUCI-GLUKSMAN, *Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana.*
2. ANOUAR ABDEL-MALEK, *Plusvalía histórica.*
3. JAMES F. PETRAS, *Neofascismo: la muerte y el resurgimiento de la oposición política.*

ESTUDIOS PARTICULARES

AMERICA LATINA

BRASIL

1. GLAUCIO ARY DILLON SOARES, *Después del milagro.*

BOLIVIA

1. SUSAN ECKESTEIN, *El capitalismo mundial y la revolución agraria de Bolivia.*

CHILE

1. GUILLERMO CAMPERO Q., *Las nuevas condiciones en las relaciones de trabajo y la acción política en Chile.*
2. ALEXIC GUARDIA B., *Clases sociales y subdesarrollo capitalista en Chile.*

COLOMBIA

1. ROSEMARY E. GALLI, *Colombia: el desarrollo rural como mecanismo de control social.*

MEXICO

1. BERTA L ARNER S., *México: una burocracia gobernante.*
2. VIRGINIA LOPEZ V. DE MANJARREZ, *La reorganización sindical de la clase obrera en el cardenismo.*

Suscripción anual: MN \$ 200.00
Números atrasados: MN \$ 20.00 — US \$ 1.60
Números sueltos (del año): MN \$ 35.00 — US \$ 2.50

Investigación económica

Revista de la Facultad de Economía, UNAM

Julio-sept.

Número 145

Vol. XXXVII

LEONEL CORONA, Revoluciones del proceso del trabajo en el modo de producción capitalista

ALVARO BRIONES, Sobre la división social del trabajo en escala internacional

GUILLERMO VITELLI, Importación de tecnología y creación técnica local. Notas para evaluar el carácter excluyente o complementario de la importación de activos tecnológicos

ANWAR SHAIKH, Introducción a la historia de las teorías de la crisis

JORGE JUANES, Proceso de trabajo y proceso de valorización

DAVID R. COLMENARES PARAMO, Notas acerca de la política del Fondo Monetario Internacional

EUGENIO F. ROVZAR, Alberto J. Pani: un capitalista revolucionario

Publicación trimestral. UN AÑO:

México: 150 pesos

Extranjero: 8 dólares

SUSCRIBASE EN LA FACULTAD DE ECONOMIA
DEPARTAMENTO DE DIFUSION

Apartado Postal 70-379

México 20, D. F.

EPISZEME

Revista de la Academia de Filosofía del C E C y T No. 2 "Miguel Bernard"
INSTITUTO POLITECNICO NACIONAL

Año 1 ● Núms. 2-3 ● Enero-Junio, 1979

Dirección: Miguel Angel Alegre Gro.
Subdirección: Eloísa A. González.
Redacción: Susana Domínguez Sánchez.

Wonfilio Trejo

- Russell: El Monismo Neutral. Respuesta a Margarita Valdés**

Carlos Pereyra

- Sobre el Materialismo. Réplica a Ulises Moulines.**

Carlos Pereda

- Definiciones, diccionarios.**

Enrique González Rojo

- Ciencia e Historia.**

Juan Carlos De Brasi.

- Algunas consideraciones sobre la violencia simbólica y la identidad como emblema de poder.**

Miguel Angel Gallardo

- El Método por Postulados.**

Ernesto Schettino

- La Dialéctica y el Método Histórico.**

Octavio Obregón.

- Límites del concepto espacio-tiempo en macro y microcosmos.**

Severo Iglesias

- El fundamento de la realidad social. ¿Por qué es necesario volver a los manuscritos del 44?**

- Nuestros colaboradores.

Comentarios de libros.

Eloísa A. González

- El problema de la enajenación en Marxismo e Individuo Humano, de Adam Schaff.**

Miguel Angel Alegre Gro.

- Identidad y Necesidad de **Saul Kripke.**
-

Colección filosofía y letras

En torno al poder y a la ideología dominantes en México,
Gilberto Argüello

Imperialismo y sindicatos en América Latina, José Steins-
leger

Sociedad, salud y enfermedad mental, Enrique Guinsberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin, Anto-
nio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política, Hans Mag-
nus Enzensberger

*Alianzas de clase y política del Estado Mexicano (1970-
1976)*, Américo Saldívar

Notas para la caracterización del Estado mexicano, Jaime
Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

revista de la u.a.g.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE GUERRERO

Núm. 3

Septiembre - octubre de 1979

Ramiro Arroyo y Luis Méndez. Consideraciones
sobre la situación socio-económica de Guerrero
Othón Salazar, José Bazán y Marino Vázquez. Con-
greso de los pueblos de la montaña, Tlapa de
Comonfort, Gro.

Elena Poniatowska. Entrevista a Benita Galeana
Ugo Pipitone. Documento de discusión: 1974-1979.
Una crisis que no termina

Correspondencia a: Depto. de Extensión Universi-
taria, Abasolo 33, Chilpancingo, Gro.

colección filosófica

El marxismo y Hegel, Lucio Colletti y Valentino Gerratana.

El marxismo y la crisis del Estado, Nicos Poulantzas, Jean-Marie Vicent, Joachim Hirsh, Suzann de Brunhoff y Christine Buci-Glucksmann.

Esencia y apariencia en el capital, Oscar del Barco.

La dialéctica revolucionaria, G. Della Volpe, H. Cerroni, L. Colletti, C. Luporini, N. Badaloni, E. Paci, L. Gruppi, A. Natta, B. de Giovanni.

¿Existe una teoría marxista del Estado?, Norberto Bobbio, Humberto Cerroni, Giuseppe Vacca, Valentino Gerratana, Archille Occhetto, Pietro Ingrao.

El problema del Estado y la dictadura del proletariado, Nicos Poulantzas, Etienne Balibar, Luciano Gruppi, David Kaisergruber, Georges Labica, Christine Buci-Glucksmann.

El pensamiento revolucionario de Gramsci, Eric Hobsbawn, Umberto Cerroni, Lucio Magri, Mich. Notarianni, Rossana Rossanda, Massimo Salvadori y Lucio Colletti.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA
Instituto de Ciencias

Crítica

*revista de la
universidad autónoma de puebla*

3

*Revista Trimestral Depto.
de Extensión Universitaria
4 Sur 104. Puebla, Pue. México
Tel. 42-07-44*

- Reforma Universitaria
Rafael Valdés
- Movimiento obrero en Puebla
David Caro Ontiveros e Isaías Grijalbo
- Crisis de la energía, crisis del capital
Juan Carlos Bossio
- Vietnam: respuesta a un desafío
que no cesa
Humberto Sotelo
- Literatura y compromiso
Raúl Dorra

Suscripción por cuatro números:

Por correo ordinario, México		\$ 100.00
Centroamérica, EE.UU., Canadá	DLS.	16.00
Sudamérica	DLS.	18.00
Europa	DLS.	24.00

Cualquier aclaración sobre suscripciones, diríjase, por favor a nuestra dirección.

Precio de ejemplar \$ 30.00

dialéctica

Próximo número: entrevistas sobre la crisis del marxismo con B. de Giovanni, Etienne Balibar, Georges Labica, Leonardo Paggi y otros.

ENSAYOS, NOTAS DE INTERES Y CRITICA
DE LIBROS.

**CASA
DE
LAS
AMERICAS**

Director:

Roberto Fernández Retamar

Tercera y G. Vedado, La Habana, Cuba

zona abierta

c/ Puerto de Arlabán, 80
Madrid-18

SUMARIO 18 (1979)

Fernando Claudín: La evolución reciente del eurocomunismo

Enrique Gomáriz: Los militares ante la transición.
1. El franquismo

Ludolfo Paramio y Jorge M. Reverte: Sin imaginación y sin principios. La izquierda durante el periodo constituyente

Enrique Gomáriz. El precio de caricaturizar

Ellen Malos: Trabajo doméstico y política de liberación de la mujer

Carlos Altamirano: Premisas de una estrategia socialista para Chile

Lelio Basso: Democracia y socialismo en Europa occidental

Rossana Rossanda: El socialista incómodo

Ernest Lluch: Introducción a dos textos de Graxi

Bettino Craxi: Marxismo y revisionismo

Bettino Craxi: Leninismo y socialismo

Ralph Miliband: En Marcha. ¿Un nuevo partido socialista en Inglaterra?