dialéctica

AÑO V Nº 8 Junio 1980

SUMARIO

EL SIGNIFICADO DE LA FILOSOFIA MARXISTA.
Escritos de: **Cesáreo Morales, Luis Salazar C. y Milan Kangrga.**

MATERIALES SOBRE LA CRISIS DEL MARXISMO.
Textos de: **Luis Althusser** y **Fernando Claudín.**

Entrevista exclusiva con **Etienne Balibar** y **Georges Labica.**

LA POLEMICA DEL PSICOANALISIS EN MEXICO.
Conferencia de **Marcelo Pasternac.**

EL TERCER COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA.

Notas, Noticias y Comentarios 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

Edición y administración:
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. 8, junio de 1980. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: $70.00. Suscripción anual: $200.00 (correo ordinario). Extranjero: US $15.00 (correo aéreo). Correspondencia, giros, cheques a: Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403. Puebla, Pue. México. Tel. 428821.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral.: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Psic. V. Manuel Muñoz Vargas.

dialéctica

AÑO V | Nº 8 | Junio 1980

SUMARIO

Octavio Paz, los consorcios informativos y los asilados cubanos /3
Cesáreo Morales, El silencio de las filosofías /7
Luis Salazar C, Filosofía y ciencia en el desarrollo del marxismo /37
Milan Kangrga, El sentido de la filosofía marxista /53
Terry Freiberg, El estado capitalista y los medios de información /73

DOCUMENTOS

Materiales sobre la crisis del marxismo

Presentación (*Gabriel Vargas Lozano*) /93
Louis Althusser, Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin /97
Fernando Claudín, Vigencia y/o crisis del marxismo /107

ENTREVISTAS

La crisis del marxismo. Entrevista con Etienne Balibar y Georges Labica (por *Oscar del Barco* y *Gabriel Vargas Lozano*) /113

CONFERENCIAS

Marcelo Pasternac, Problemas actuales del psicoanálisis /127

NOTAS

Jorge Martínez C, Jean-Paul Sartre /149; *Oscar Correas,* Adam Schaff y la concepción juridicista del socialismo /153; El III Coloquio Nacional de Filosofía /161; La Asociación Filosófica de México /163; *Cesáreo Morales,* El III Coloquio Nacional de Filosofía /165; *Jorge Luis Lanzaro,* Coloquio sobre el Estado en el Capitalismo Contemporáneo /177.

NOTICIAS

Colección Signo y Sociedad /185; Correspondencia /186

LIBROS

Jesús Mosterín, Aristóteles, acerca del alma /187; *Armando Pinto,* Oscar del Barco, esencia y apariencia en "El capital" /191; Nuevos títulos de la Colección Filosófica del ICUAP /196

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS /201

COLABORADORES /203

OCTAVIO PAZ, LOS CONSORCIOS INFORMATIVOS Y LOS ASILADOS CUBANOS

En los últimos meses, un acontecimiento político ha aparecido en forma insistente en los medios de información: el caso de los asilados cubanos. El asunto se inició con el retiro de la vigilancia oficial de la embajada de Perú en Cuba y la invasión de sus instalaciones por parte de miles de cubanos. Inmediatamente las agencias noticiosas norteamericanas y sus filiales en todo el mundo encontraron un nuevo pretexto para proseguir su ya larga campaña de desprestigio y difamación en contra del régimen socialista. En México, casi todos los medios de información, con una o dos honrosas excepciones, se volcaron prácticamente sobre el hecho, le dieron un espacio inusual y emitieron una enérgica condena a través de sus editoriales. En la pantalla chica, un intelectual y poeta reconocido como independiente desde su renuncia al cargo de embajador, a causa de los sucesos de 1968, no sólo se sumó a la campaña anterior sino que, utilizando su prestigio, pronunció después de un breve comentario la siguiente sentencia: "los acontecimientos en la embajada de Perú en Cuba, demuestran el fracaso económico, político y moral del régimen de Fidel Castro".

Desde que la revolución cubana triunfó y se declaró socialista, no ha pasado un momento en que esta pertinaz campaña haya cesado. Todos los días, en diferentes medios, a través de diversos programas, en forma abierta o velada, se realizan múltiples ataques contra Cuba, el

socialismo y sus instituciones. Las causas de que esto ocurra son sabidas: el imperialismo norteamericano sintió el rudo golpe propinado por el pueblo cubano y ha querido evitar nuevos descalabros en lo que durante mucho tiempo consideró su trastienda: Latinoamérica entera. Hoy, sin embargo, nos encontramos ante hechos que pueden sintetizarse así: 1) en el año próximo pasado se presentó una caída del precio del azúcar. Este asunto ocasionó serias dificultades económicas a un país que en gran medida depende de ella; 2) agreguemos a ésto las malas cosechas producto del mal tiempo y que han afectado al tabaco y al café, como lo expusiera Gerard Pierre Charles, en un oportuno artículo periodístico; 3) pensemos también en un país que ha tenido un bloqueo económico por parte de los Estados Unidos durante más de veinte años; 4) tomemos en cuenta también que toda una generación que tenía 15 ó 20 años cuando la revolución ocurrió, no vivió intensamente la experiencia del capitalismo y sólo ha padecido una situación de bloqueo y un estado de guerra y, por tanto, no tiene experiencia vital con la cual contrastar la nueva; 5) consideremos también la acción funesta de la CIA en el interior de la isla y de los elementos descontentos con el sistema por razones diversas. Todo esto ha hecho que se genere la necesidad del éxodo, bajo el engaño alentado por la CIA y por los cubanos proyankis que residen en E.U., de que en ese país tendrán la abundancia que durante mucho tiempo han anhelado. Abundancia acompañada de cocacolas, hot dogs y chicles adams. Hoy mismo, recostados en una cama marcada con U.S. ARMY, bajo el techo de nylon de una tienda de campaña y teniendo como límite una cerca de alambre cuidada por "intrépidos" *rangers,* algún cubano joven, trabajador e ingenuo, estará lamentándose de su destino y empezando a despertar del sueño.

Ninguna de estas cosas fueron consideradas por Octavio Paz en su discurso por televisión. Su comentario no tenía más objetivo que el de sumarse a la nueva y vieja

campaña contra Cuba. Nada dijo de la superación del analfabetismo. Nada dijo sobre la eliminación de la miseria y la explotación. Nada dijo sobre las reformas políticas que se efectuaron recientemente o sobre los logros de la Revolución Cubana. Nada dijo tampoco sobre la estrategia norteamericana de guerra fría, que pone a la humanidad al borde de un estallido nuclear y dentro de la cual se encuentra encuadrada la situación cubana. Sólo le importa agregar su obra, su actitud como intelectual, su merecido prestigio de poeta, su talento de escritor, a la campaña de desinformación y difamación contra Cuba.

Durante mucho tiempo, los intelectuales mexicanos, después de una larga o corta distancia mantenida frente al Estado, acababan por rendir sus melladas armas al ogro filantrópico. Hoy, Octavio Paz inaugura una nueva tradición en México: rendirla ante los consorcios informativos privados. Su declaración sobre Cuba sólo es el principio.

En los días en que se escribe esta nota, Cuba ha abierto sus fronteras a todo aquel que quiera escapar hacia el anhelado país del norte. Se irán todos los que quieran: 100, 200 000, los que deseen. Su destino ya lo sabemos los mexicanos: el martirio del indocumentado, el mal trato del racista y la explotación despiadada de la fábrica capitalista. Hasta entonces los cubanos exiliados comprenderán lo que han dejado atrás.

G.V.L. y J.M.R.

EL SILENCIO DE LAS FILOSOFIAS

Cesáreo Morales

¿Qué hay con las "filosofías"? ¿Cuál es, en último término, la naturaleza del discurso filosófico? ¿A qué obedecen las formas diversas que puede asumir la intervención filosófica? Estas son algunas de las preguntas que inquietan, articulan y dispersan el presente texto.[1]

I

Las filosofías que aparecen a partir del siglo XVII se presentan produciéndose como tales, como "filosofías". Por lo demás, esta forma de aparición es compartida por todas las filosofías en general, desde Platón. Antes de él, la llamada "filosofía presocrática", nos interroga, en realidad, como un enigma. ¿Otra forma de escritura, juego de una traza perdida, semen depositado en el exterior para correr así el riesgo de la diseminación?[2] ¿O discurso de la separación, del sujeto disociado, del juego del significante?[3] Por el contrario, a partir de Platón las filosofías parecen tener urgencia de presentar sus propias credenciales, de presentarse como "filosofías". Esto mismo sucede, aunque con caracteres específicos, a partir del siglo XVII: del *Discurso del Método* de Descartes a los *Fundamentos de la Aritmética* de Frege o *La Lógica de la investi-*

---

[1] Articulación y dispersión que aquí se debe, sobre todo, a la intervención de L. Althusser en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, el día 26 de marzo de 1976, y a la que se ha llamado "Conferencia de Granada". (Althusser, 1976).

[2] J. Derrida (1972), p. 172.

[3] J. Bollack-N. Wisman (1972), p. 18.

gación científica de Popper, pasando por las tres "críticas" de Kant, todos los "discursos", "tratados", "fundamentos", etc., no son más que las "credenciales filosóficas" de presentación de las filosofías.

Constituidas como sistemas teóricos, las filosofías se ocupan de las ciencias y de la práctica científica, pero también de moral, de política, de religión y economía, de medicina y derecho, o sea, prácticamente de todo el pensamiento humano y de todas las prácticas de los hombres. Tal variedad de objetos encuentra su unificación al interior mismo de las filosofías que se construyen, precisamente, como teorías de la Verdad; es decir, como Ciencia de las ciencias, Ciencia de los fundamentos o Teoría de teorías.

II

En la justificación de su carácter "filosófico", las filosofías no trabajan, pues, en el vacío. El espacio en el que se constituyen es el del discurso que instaura una relación fundamental con todas las "ideas" y las prácticas humanas: tal relación es, precisamente, una de las condiciones generales de su posibilidad.[4]

Sin embargo, los filósofos rehuyen hablar de estas condiciones de posibilidad. Para no correr el riesgo de tener que enfrentarse a ellas, parecería que son alérgicos a todas las preguntas acerca de la naturaleza de la filosofía o del filosofar. Las cuestiones sobre la caracterización de la empresa filosófica, la justificación de tal empresa como una actividad que vale la pena y es merecedora, realmente, de la dignidad institucional que reviste, son problemas que se consideran irrelevantes. Se trata de preguntas reprimidas, buenas para la biografía personal, casi vergonzantes, por más que, necesariamente, se encuentren resueltas en la práctica, fundamentalmente en la posición adoptada con respecto a la naturaleza del conocimiento y en la concepción del "método científico". La última razón de ese silencio de las filosofías es algo que aparecerá más adelante.

La relación privilegiada que las filosofías mantienen con todas las "ideas" y prácticas de los hombres no aparece a simple vista. De hecho, todas ellas se presentan como diferentes a otros discursos (el

---

[4] Al hacer aquí referencia a la relación del discurso filosófico con las "ideas" y prácticas de los hombres como a una de las condiciones de posibilidad del mismo, se afirma ya que, tanto esa relación como el efecto de discurso que ella produce no son sólo manifestaciones de una racionalidad o de un deseo de saber y ordenar, son formas de poder que se encuentran articuladas a otros mecanismos y dispositivos.

religioso, el de la literatura o el de la moral, por ejemplo) y también manteniendo su especificidad con respecto a otras prácticas, la de la producción, la política y, sobre todo, la científica. Paradójicamente, en la insistencia de estas diferencias se asegura la relación privilegiada de las filosofías con discursos y prácticas.

La diferencia entre ciencias y filosofías aparece como un punto estratégico para las últimas. En primer lugar, aunque todas las teorías científicas emergen en un espacio que podemos llamar "filosófico", *espacio constituido por cuestiones generales acerca de la naturaleza*, del universo y del conocimiento mismo, parecería, por otra parte, que las grandes filosofías han de esperar una revolución científica o, por lo menos, la reorganización de algunas de las áreas de una ciencia, para emerger ellas mismas: es el caso, por ejemplo, de la filosofía cartesiana con respecto a la geometría analítica o el de Kant en relación con la física newtoniana.

En segundo lugar, en la construcción de su distinción con respecto a otros discursos y otras prácticas, las filosofías toman como modelos las formas de organización y de articulación de teorías. Así se construyen las teorías del conocimiento y las epistemologías que son, propiamente, el corazón de la empresa filosófica. Todas ellas nacen al mundo del discurso o de lo simbólico en general, —para abarcar también aquí el neoempirismo actual que comienza con Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena y que se caracteriza por la utilización de la lógica matemática— haciendo preguntas sobre los fundamentos del conocimiento en las ciencias, preguntas que exigen la justificación del conocimiento, que piden papeles, licencias, pasaportes, tarjetas de identidad. Todo esto en nombre de la Verdad.

Este papeleo, parte control aduanal, parte control casi policiaco, toma, de inmediato, un carácter normativo. La evidencia, la claridad, la consistencia lógica, la pertinencia, la formalización, los criterios de demarcación y de verificación son los diversos pretextos para introducir ese carácter de normatividad, a veces subrepticiamente, a veces a plena luz, y que sólo aparentemente encuentran su última razón al interior mismo de las ciencias.

El resultado final es que las filosofías, aparentemente con toda la razón del mundo, se presentan como empresas que se ocupan de *conocer* lo que pasa en las *ciencias* o convirtiendo en *Ciencia* ese conocer sobre las ciencias. Una acción propia de tribunal es convertida, así, en Teoría: las filosofías aparecen, en su propia presentación, como teorías de la ciencia (Kuhn, Sneed, Stegmüller), teoría de teorías (Popper)o como Ciencia de la ciencia (Neurath).

En la realización de su empresa las filosofías se ocupan, sobre todo, de dos aspectos de las ciencias: sus principios y sus términos fundamentales. Su intervención consiste, generalmente, en intentos de reconstrucción de las ciencias. Estas reconstrucciones se realizan, en principio, desde el interior de las teorías, en la práctica; sin embargo, lo que parece darse es un intento de sistematización que las ciencias, por sí solas, no serían capaces de alcanzar. En este trabajo de reconstrucción el método se estructura así, más o menos:

1. Construcción de un lenguaje privilegiado: conjunto de términos que, se pretende, son perfectamente claros.
2. Identificación de un conjunto de enunciados con las siguientes características:
   2.1. Se insertan en el lenguaje privilegiado.
   2.2. Poseen certeza y autoevidencia resistiendo así todo cuestionamiento.
   2.3. Son suficientemente poderosos como para permitir la derivación o la generación de todos los demás enunciados que pertenecen al cuerpo de la doctrina analizada.

Se ve que el proceso de reconstrucción de las ciencias así efectuado es algo parecido a una axiomatización.[5] Ese es el trabajo que desempeñan las filosofías desde Descartes. El método cartesiano consiste, precisamente, en generar todas las verdades a la manera de la geometría, sobre la base constituida por un conjunto de ideas claras y distintas.[6] Todo el empirismo o, más precisamente, todas las filosofías idealistas burguesas, ya sea de corte racionalista (Husserl, por ejemplo) o sensualista, se lanzan por el camino abierto por Descartes. El neoempirismo ha continuado por ese mismo camino, aunque avanzando a través de formas más sofisticadas, ya sea axiomatizaciones rigurosas, ya reconstrucciones lógicas o formalizaciones diversas, operaciones todas que, como se verá, sólo en apariencia dependen únicamente de la búsqueda de simplicidad y de elegancia en el análisis de teorías.

Llegadas a este punto, las filosofías pueden declarar, con satisfacción, que son distintas de las ciencias. Así es en realidad. Al

---

[5] P. T. Sagal (1978), p. 99.

[6] Al construir esa distinción las filosofías se autoerigen en Método de las ciencias, en Teoría de todo lo que atañe a las mismas: invención y contrastación, confirmación, explicación, carácter de conceptos y teorías, etc. J. Vuillemin (1960), p. 122.

construir esa distinción, se autoerigen en Método de las ciencias, en Teoría que se ocupa de todo lo que al conocimiento científico se refiere: descubrimiento y contrastación, confirmación, explicación, carácter de conceptos y teorías, etc. Todavía más, en este proceso de autodiferenciación han asegurado un paradójico pero muy importante efecto: habiendo iniciado su intervención tomando como modelo de su propia organización metodológica alguna teoría existente, se encuentran, de pronto, dictando reglas a las ciencias, dominándolas. Asumiendo este carácter fundador de las filosofías, reconocer, como O. Neurath, que una fundación originaria de las ciencias es imposible, que las mismas "proposiciones protocolares" (observacionales) no pueden ser puras, y que, por lo tanto, no existen enunciados fundadores como tales,[7] no viene a cambiar la posición de las mismas, pues, se quiera o no, ellas continúan siendo las "guías" que dirigen la reconstrucción de ese bote en el que van juntas ciencia y filosofías, reconstrucción que, por otra parte, sólo puede hacerse en alta mar, puesto que, desde siempre, en el océano del lenguaje no hay orilla. Tampoco parece variar mucho esta situación el hecho de liberar al término "normatividad" de su significado de conjunto de reglas para llegar a soluciones, manteniendo únicamente el de conjunto de directrices para la evaluación de soluciones propuestas. Al proponer esto Lakatos supone siempre una normatividad, quedando así intocado el juego de exclusión o aceptación desempeñado por las filosofías.[8]

Parece que existe una alternativa que libraría a las filosofías de ese ingrato papel que desempeñan, de ese trabajo de tribunal con sus careos, sus alegatos y sus sentencias. Basta con declarar que la filosofía desempeña su trabajo sin salir de las ciencias, limitada al espacio de las mismas, como reflexión segunda que intentaría pensar teóricamente, sistemáticamente, en su estructura lógica, lo que parece que las ciencias realizan a ciegas, en forma espontánea, sorpresiva y hasta salvaje. La filosofía y la ciencia se encontraría, entonces, en una continuidad perfecta. Es lo que afirma W. O. Quine, por ejemplo. La filosofía no es un trabajo propedéutico o de fundamentación *a priori* de la ciencia, sino algo que se da en continuidad con ella.[9] Situarse en otro lugar o tan sólo pretenderlo es romper esa continuidad. Por una parte, los problemas de justifi-

---

[7] O. Neurath (1959), p. 201.
[8] I. Lakatos (1970 b), p. 457, nota 2.
[9] W O. Quine (1969), p. 126.

cación, de evidencia, verdad, consistencia lógica, contrastación, etc., son cuestiones que se plantean las ciencias mismas. Por la otra, estas cuestiones han de resolverse, igualmente, según los modelos de las ciencias, han de adoptar las formas de las explicaciones científicas.

Sin embargo, esta alternativa sólo diferiría el problema. De hecho, todas las filosofías han afirmado siempre su continuidad con respecto a las ciencias. Descartes, por ejemplo, constituyó primero su metafísica para poder luego deducir de ella su física, Kant pretendió salvar la posibilidad de la ciencia buscando un fundamento a la necesidad y universalidad de los principios de la misma, y hasta la conciencia ideal de Husserl no es más que el paradójico intento de salvaguardar la "objetividad" del conocimiento desde una subjetividad, pretendidamente, no empírica.[10] Por su parte, todo el neoempirismo afirma, repetidamente, que un trabajo filosófico legítimo sólo puede hacerse en continuidad con la ciencia y de ahí los diversos planteamientos acerca de una "filosofía científica", ya sea los que se refieren a las teorías y que hacen, entonces, de la filosofía una metateoría de teorías (Popper, por ejemplo), ya los que se refieren a la actividad científica en su globalidad, para los cuales la filosofía es una metateoría de la práctica (Carnap).[11]

Lo más extraño de esta situación es que, ya se trate de racionalismo o empirismo, de naturalismo o antinaturalismo, de intuicionismo o formalismo, de deductivismo o inductivismo, todas las filosofías pretenden realizar la misma empresa: establecer reglas para fundamentar teorías, es decir, reglas de explicación, de verificación o contrastación, de coherencia e interpretación; en una palabra, todas las filosofías se establecen como teorías del método científico. Y el colmo de la paradoja se alcanza cuando, como en un juego, todas las posiciones parecen tener éxito. Todas son empresas de reconstrucción. Cada quien hace como mejor puede. Las discusiones se dan sobre cómo hacerlo mejor o cómo salvar más cosas, sobre cómo hacer para que el bote en el que navegan juntas filosofía y ciencias haga menos agua, ya que en relación con esta tarea no hay ninguna filosofía que pueda pretender ser la "primera".[12]

Se trata de dos situaciones que no pueden dejar de llamar la atención, que se plantean como interrogativas que, ciertamente,

---

10 R. Ingarden (1959), pp. 204-215.
11 W. Stegmuller (1977 a), pp. 69-71.
12 W. O. Quine (1969), p. 127.

desafían las respuestas simplistas. En primer lugar, esa empresa llamada "filosofía", que en su estructuración metodológica y conceptual comienza adoptando el modelo de alguna teoría existente y que, de pronto, se encuentra dictando reglas para la producción de teorías, por más que tales reglas sean siempre violadas en la emergencia de teorías nuevas.[13] En segundo lugar, ese extraño florecimiento de posiciones distintas que constituyen las diversas filosofías, esa variedad de perspectivas y de enfoques desde los cuales se pretende, a pesar de todo, lograr los mismos objetivos.

De estas dos situaciones las filosofías no dicen nada. T. S. Kuhn, frente a Popper, se asombra de que, partiendo ambos de los mismos datos de las mismas líneas sobre el mismo papel, vean las cosas de distinta manera. Cuestión únicamente de gafas, para Kuhn. "¿Cómo voy a persuadir a Sir Karl, que sabe todo lo que yo sé acerca del desarrollo científico y que de un modo u otro ya lo ha dicho él, de que lo que él llama pato puede ser visto como un conejo? ¿Cómo voy a mostrarle lo que supondría llevar mis gafas cuando él ya ha aprendido a mirar a través de las suyas cuanto yo pueda señalar?", pregunta de nuevo Kuhn con toda la razón del mundo.[14]

Según esto, sólo se trataría, al fin de cuentas, de diferencias de punto de vista. Las preguntas no van más lejos. Pero, si se observa el desarrollo de eso que se llama "historia de la filosofía", parecería necesario hacerse alguna pregunta que intentase ir más allá de la simple salida que caracteriza tal "historia" como un juego que sólo consiste en un cambio continuo de gafas de los tipos más diversos: intuicionismo racionalista, empirismo sensualista, apriorismo, probabilismo, formalismo, criticismo, etc. ¿Por qué esas discusiones continuas? ¿Por qué esas luchas entre las filosofías, luchas que constituyen, precisamente, la "historia de la filosofía"? Malebranche criticando a Descartes, Berkeley discutiendo con Locke, Kant intentando superar el empiricismo de Hume, Popper criticando a Wittgenstein, a Russel y a Carnap.[15] ¿Qué puede significar todo esto? ¿Cómo explicar que las filosofías tengan que funcionar, al parecer según una necesidad invencible, según el modelo de una teoría de teorías? ¿Y por qué, aun reconociendo que no hay un método general de la ciencia, como lo reconoce Kuhn, las filosofías no dejan de construirse, sistemáticamente, como Ciencia de las cien-

---

[13] P. K. Feyerabend (1963), pp. 3-39.
[14] T. S. Kuhn (1970 a), p. 83.
[15] K. Popper (1959), secs. 4 y 10. I. Lakatos (1970 a), pp. 206-216.

cias?[16] ¿Y por qué la variedad de posiciones exhibida por la filosofía parece responder a algo más que a simples diferencias de puntos de vista, presentándose, contra las evidencias, como un efecto regulado y con un aire asombroso de círculo de familia, si se observan, sobre todo, las revistas especializadas de filosofía, los grupos, los cenáculos y los congresos filosóficos?

Para encontrar algunos elementos de respuesta a estas preguntas es necesario observar el otro gran momento del proceso de constitución de las filosofías, el de su autodiferenciación con respecto a los discursos de las otras prácticas: el de la moral, de la religión y, sobre todo, el de la práctica jurídico-política. Aquí, a diferencia de su reiterada afirmación de continuidad con las ciencias, las filosofías subrayan, con gran insistencia, su discontinuidad: su discurso es distinto del que ordena la práctica jurídico-política, distinto también del discurso de la moral o de la religión. Y, sin embargo, de nuevo nos encontramos aquí ante otra situación paradójica: al mismo tiempo que afirman con insistencia su diferencia con respecto a los discursos de estas otras prácticas, las filosofías reivindican para ellas mismas la tarea de proporcionar el último fundamento a tales discursos. Lo más extraordinario de todo esto es que para llevar a cabo esta nueva labor fundadora, les basta con invocar el título adquirido al establecer su relación de dominación sobre las ciencias, el de teoría de teorías o de Ciencia de las ciencias. Es lo que aparece, por ejemplo, en Kant: después de la *Crítica de la razón pura* puede fundar la moral y el derecho, la religión y la historia. Lo mismo sucede, en una forma o en otra, con todas las filosofías: G. E. Moore, partiendo de un problema real de la lingüística, el del significado, puede intentar la refundación de la ética como ciencia.[17] Y K. Popper, una vez establecidos los principios de la empresa crítica, puede afirmar que la "conciencia", el "entusiasmo" y la "esperanza" son las categorías fundamentales de la política.[18] Frank Ramsey, después de trabajar sobre la estructura de las teorías puede ocuparse de formalismos en relación con los impuestos y el ahorro nacional.[19]

De nuevo se produce aquí el mismo efecto que se daba en las ciencias: al construir su distinción con respecto a los discursos que ordenan las diversas prácticas, las filosofías los dominan, se los so-

---

16 T. S. Kuhn (1962), pp. 46-47.
17 G. E. Moore (1959), p. 1.
18 K. Popper (1950), pp. 269-280.
19 F. Ramsey (1978), pp. 242-281.

meten, les dictan las reglas según las cuales han de funcionar, les dan su fundamento último, su verdad. Al dominar así los discursos intervienen, al mismo tiempo, en las prácticas que los discursos ordenan, la práctica de la producción de mercancías, la práctica jurídico-política, la moral, la religiosa, la estética, etc. Esta dominación sobre los discursos de todas las prácticas la ejercen legítimamente amparadas con el título de Ciencia de las ciencias, de teoría de teorías. Se ve, así, que el proceso de constitución de las filosofías según el modelo de Ciencia de las ciencias, comprende como uno de sus momentos fundamentales la dominación de todos los discursos posibles y, a través de esto, la dominación tendencial de todas las prácticas humanas. Esto es perfectamente claro en Locke o en Kant. Todavía más claro en Hegel. La actual filosofía de la ciencia se encuentra tratando de llenar este requisito. De pasada se puede hacer notar que, en este punto, Marx ocupa un lugar extraño: nunca pretendió hacer "filosofía" y lo que reivindica, en ocasiones con una cierta terquedad, es el haber producido un conjunto de teorías nuevas.

Al desempeñar esta tarea de fundación, tanto el racionalismo como el empirismo clásico, de Descartes a Hegel, se reconocen como mecanismos de poder. Los grandes filósofos se afirman y se reconocen como "hacedores de historia", como "intelectuales orgánicos" de la burguesía. Este reconocimiento explícito parece borrarse a fines del siglo pasado. Husserl, por ejemplo, ya no habla de poder sino de verdad, racionalidad y objetividad. Frege se enfrenta a los problemas del significado. Aunque Russell escribe abundantemente sobre cuestiones políticas a alguien que considerase la obra russelliana como atravesada por un proyecto político se le acusaría de miopía o de sostener un punto de vista demasiado unilateral. Aparentemente, el Círculo de Viena que es como el punto del recomienzo actual de las filosofías, nada tiene que ver con el poder y menos con el poder político, a pesar de la participación directa de O. Neurath, por ejemplo, en la efímera "república socialista" de Baviera. La filosofía analítica se sentiría ofendida si se la calificase de "efecto de poder", Moore, Ayer, Austin, Strawson, son nombres de filosofías austeras que sólo consistirían en esfuerzos de racionalidad totalmente alejados de cualquier cuestión política. La actual filosofía de la ciencia, en cualquiera de sus versiones, afirmaría, con vehemencia, su apolitismo.

Suponiendo que ninguna sospecha se presentara en torno a estas declaraciones y que, por lo tanto, las mismas fuesen tomadas al pie

de la letra, las dos preguntas fundamentales que aparecían hace poco se plantean con mayor urgencia todavía: ¿por qué las filosofías se constituyen como Ciencia de las ciencias, como Verdad de las ciencias? ¿Por qué la proliferación de filosofías?

A la segunda cuestión alguno podría responder que así como en las ciencias, en un momento concreto de su existencia, puede haber proliferación de teorías, principio que, según P. Feyerabend, ha de articularse con el de tenacidad para explicar el progreso científico,[20] así en el campo filosófico puede haber proliferación de "modelos", y eventualmente, debe haber. Otros, quizás más cerca de la realidad, dirían que se trata de un "pluralismo ideológico".

Hay que aclarar, desde luego, que aquí no se está en contra de la proliferación de filosofías y a favor de una sola "filosofía oficial". Durante un "largo periodo histórico", para emplear esta jerga, ha de existir esta proliferación de filosofías. Aún después de cambios fundamentales en las relaciones de producción (la autogestión, por ejemplo), ha de darse otra proliferación, sólo que, entonces, se trataría de una proliferación de no-filosofías y que poseería una economía muy distinta a la que aquí se está analizando.

Lo importante es explicar el por qué de esta proliferación de filosofías. El paralelismo que se quisiera establecer entre esa proliferación y el mismo principio en las teorías se encuentra ante dos dificultades. Ia primera es que las teorías filosóficas no son contrastables en el mismo sentido en que lo son las teorías científicas. Aun refiriéndose a una normatividad de la historia de las ciencias que permitiría falsar las diversas teorías acerca de las reconstrucciones racionales,[21] estas últimas, dada su naturaleza, pueden integrar tal serie de argumentos *ad hoc* que, al final de cuentas, parece difícil hablar de contrastación y; por lo tanto, de falsación de teorías filosóficas.[22]

La segunda dificultad es que todas las filosofías son más o menos exitosas. De aquí, precisamente, la dificultad de su contrastación. Esta situación, unida al hecho de que todas ellas se construyen como teorías de la Verdad constituyéndose así en fundadoras de todos los discursos y todas las prácticas de los hombres, es lo que hay que explicar.

Todo el idealismo burgués, de Descartes a Popper, no explica

---

20 P. K. Feyerabend (1970), p. 357.
21 I. Lakatos (1970 b), pp. 484-489.
22 T. S. Kuhn (1970 b), pp. 391-449.

nada. Cierto, hasta Hegel, hay filosofías que intuyen que su constitución como teorías de la Verdad y su proliferación tienen que ver con el poder: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, por ejemplo. Pero, aun para estas filosofías, el poder aparece como algo natural y, en cierta medida, todas ellas no son más que discursos de naturalización del poder: así como existen las plantas o el cielo, así existe el poder; es decir, el Estado. A partir de Husserl, la proliferación de filosofías y las diversas concepciones de "verdad" no parecen tener más explicación que los diferentes puntos de vista de los autores, sus gustos, su formación, etc. Al final de cuentas, las filosofías, estas Teorías de teorías, vendrían a descansar en un psicologismo o en un sociologismo radicales, que cuestionarían, también radicalmente, sus extremas pretensiones.

Una explicación que escape al idealismo, una explicación materialista, si se quiere, ha de andar por caminos más difíciles. Por qué las filosofías se constituyen como teorías de la Verdad y por qué la proliferación de las mismas, son problemas que nos introducen a la cuestión de la relación entre filosofía y verdad y, por medio de esta última, a la cuestión de la relación entre verdad y poder.

UAM-I COORD SERV. DOC.

III

Como teorías de la Verdad, las filosofías pretenden fundar todos los objetos que les son externos: prácticas, discursos, instituciones, situaciones diversas, etc. Fundar todo en la verdad, decir la verdad de todo, tal es, propiamente, el quehacer filosófico. Como se vio en la sección anterior esta fundación se da en un doble movimiento: de las ciencias a la Ciencia de las ciencias, desde la geometrización del método en Descartes hasta las desmesuradas pretensiones actuales de la formalización lógica o matemática, y de esta Ciencia, de esta teoría de teorías a todas las prácticas y discursos de una sociedad.

Estas teorías de la verdad se constituyen como tales subordinándose todos los discursos y todas las prácticas, subordinándoselos; es decir, sometiendo discursos y prácticas a las *formas filosóficas* que se convierten en formas discursivas a partir de las cuales se organizan y reorganizan, se articulan y desarticulan los discursos en general: piénsese en el *cogito* cartesiano, en el problema de las "ideas" y de las impresiones del empirismo sensualista clásico, en los juicios sintéticos *a priori* de Kant, en el sujeto transcendental de Husserl o en los "grupos de científicos" de Kuhn.

Al imponer esta "organización filosófica" a todas las prácticas y discursos, las filosofías los transforman, les dan nueva forma. Transformación "filosófica" de prácticas y discursos por la que las prácticas aparecen configuradas en forma distinta a la real y los discursos en lugares distintos a aquellos en que son realmente producidos. Esa es la operación de Russell sobre la física, por ejemplo, a la que intenta traducir en su totalidad a "lenguaje de sense-data".[23] Como lo ha demostrado Lakatos, tal es también la operación de todo el justificacionismo que concibe el conocimiento científico como lo plenamente demostrado.[24] El "innatismo" de Chomsky, por su parte, constituye un claro ejemplo de una posición "filosófica" por lo que al lenguaje se refiere.[25] Se puede decir, generalizando, que sólo mediante este trabajo de sometimiento y de transformación, las filosofías se constituyen en teorías de la Verdad.

Estas deformaciones-transformaciones que las filosofías hacen sufrir a las prácticas y a los discursos no se deben a razones puramente lógicas o técnicas. La unificación de todo lo que les es exterior bajo las formas filosóficas y que se da en nombre de la Verdad, de la Racionalidad, etc., es fundamentalmente un ejercicio de poder, ejercicio del Poder-Verdad o de la Verdad-Poder. Por otra parte, como tales, en la especificidad misma que las caracteriza, las filosofías se constituyen, precisamente, como denegación de este ejercicio de poder. Las filosofías, en su existencia concreta, son una denegación de la "violencia filosófica" ejercida por ellas. Por eso se presentan como teorías de la Verdad. Y lo son. Sólo que callan el hecho de que se trata de una Verdad-Poder.

El ejercicio de esta Verdad-Poder se da, sobre todo, como mecanismo de control en la producción de los discursos, interviniendo así en la dominación de las prácticas.[26] Se trata, en primer lugar, del control externo del discurso que se da al nivel de las estrategias discursivas. Desde aquí se da, entre otros, el famoso problema de la demarcación que, como tal, se establece, por primera vez, con Kant, sin embargo, en cierta forma, se trata de un problema que está presente desde Descartes. El problema de la demarcación constituye uno de los elementos fundamentales del proceso de constitución de las filosofías, como quedó señalado en la sección anterior.

---

[23] B. Russell (1951), p. 7 y (1959), p. 22.
[24] I. Lakatos (1970 a), pp. 206-209.
[25] N. Chomsky (1975).
[26] M. Foucault (1971), pp. 10-11.

En esta forma la filosofía distribuye y articula, según un cierto orden, los lugares del discurso. No se puede hablar de cualquier cosa en cualquier lugar. A cada lugar su forma de discurso. Así se organizan y articulan las diversas formaciones discursivas. Al darse esta organización y distribución los diversos discursos quedan "naturalizados", producidos como evidencias naturales y el sujeto de los mismos aparece también como un "sujeto natural", como la "evidencia" del sujeto, ya que esta "evidencia" es un efecto que se obtiene a partir de los enunciados mismos. Discurso jurídico-político, discurso de la moral, discurso escolar, discurso médico, discursos del saber, a través de todos ellos los individuos están sometidos a ciertos tipos de enunciación y al someterse a los mismos se reproduce la distribución de los sujetos en los lugares que *han* de ocupar en la estructura social, lugares que son producidos por las relaciones de producción propias de tal estructura.[27]

Al mismo tiempo, haciendo esto, la filosofía "borra" lo que está en juego en todo este sistema de distribución y de articulación, de exclusión y de constricciones "institucionales". Este juego que es un juego de poder; por lo tanto, históricamente modificable, aparece como una pura necesidad de racionalidad.

En segundo lugar, hay una serie de procedimientos internos mediante los cuales las filosofías ejercen el control sobre los discursos. Se trata de principios de orden, de clasificación, de distribución. Es el discurso especializado que habla de fundamentos, de formas de contrastación, de caracteres de las teorías. Al ejercer este control interno se establece, sobre todo, la distinción entre conocimiento científico y no científico. El conocimiento científico es sometido a tres requisitos: una "ley" del discurso, un principio interno de racionalidad y una "ética" del conocimiento.[28] Aclaro tales requisitos:

1. Una "ley" del discurso. Esta ley es la de la Verdad. Los enunciados que pertenecen al conocimiento científico han de ser verdaderos. Y no me refiero aquí a la distinción entre verdadero y falso al nivel de una proposición, nivel en el cual no podemos decir que haya arbitrariedad o que sea modificable e institucional, sino que se trata de las decisiones que llevan a calificar los enunciados de verdaderos.[29]

---

[27] J. Searle (1969), p. 50.
[28] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 47-49.
[29] K. Popper (1965), p. 371.

Las filosofías se encargan de tomar tales decisiones: la evidencia de los sentidos o del intelecto, como lo quiso todo el justificacionismo o como lo quieren Popper y Lakatos, una concepción lógica de la verdad.[30]

2. Un principio interno de racionalidad. Este principio ordenaría el desarrollo de cualquier discurso con pretensiones de científico. Históricamente y en forma muy burda se puede decir que, a partir del siglo XVII, dos grandes principios de racionalidad se han disputado el lugar:

   a) El de correspondencia término a término entre enunciados y sensaciones y que está a la base de las diversas formas de inductivismo.
   b) El de los enunciados teóricos como conjeturas sobre la realidad, acentuándose entonces, la consistencia lógica en la organización de los mismos. Este principio es adoptado por todo el deductivismo.

3. Una "ética" del conocimiento que consiste en un conjunto de standars acerca de la actividad científica. Se distinguen aquí tres grandes posiciones que ordenan conjuntos específicos de *standars*.

   a) Las teorías quedan refutadas por los hechos.
   b) Las teorías se relacionan probabilísticamente con los hechos.
   c) Las teorías sólo quedan refutadas por teorías opuestas y alternativas.

Al establecer estos procedimientos de control internos al discurso, las filosofías se consideran ejerciendo un *derecho* que les es propio y, de ninguna manera, reconocerían con facilidad que al realizar su tarea, al introducirse en el conocimiento científico en esta triple forma, introducen, al mismo tiempo, cuestiones extracientíficas que tienen que ver con el ejercicio del poder. Esto se ve más claro en el segundo momento de constitución de las filosofías, cuando, una vez constituidas como teorías de la Verdad gracias a su intervención en las ciencias, se dedican a fundar las diversas

---

30 I. Lakatos (1970 a), pp. 204-244. También P. K. Feyerabend (1970), p. 367.

prácticas humanas: filosofías y teorías del derecho, filosofía política, filosofía del lenguaje, ética, etc. Este ejercicio de poder sólo aparece, paradójicamente, como expresión de la necesidad práctica de la verdad que se asienta en el poder de pensar que posee el hombre. En esta forma el poder de pensar deniega el pensar del poder: una denegación intrínseca a la andadura misma de las filosofías y que les permite vigilar con cuidado el nacimiento de todo discurso.

Ahora bien, después de señalar todo esto, surge, necesariamente una serie de preguntas: ¿qué es lo que ordena todo este ejercicio de poder propio de las filosofías? ¿De dónde les viene su *forma* filosófica? ¿Desde dónde se aseguran los efectos filosóficos? ¿Cuál es el carácter de estos últimos?

Ante estas preguntas se puede responder en forma general: las filosofías construyen las formas de poder-saber y saber-poder que son necesarias a las relaciones de producción capitalistas. Dicho en otra forma: las filosofías constituyen las condiciones de saber-poder de la reproducción-transformación de las relaciones de producción capitalistas. O sea, las filosofías constituyen un elemento necesario del ejercicio de la *hegemonía* de clase. Concretamente, por el lugar *sobredeterminado* que ocupan, son mecanismos de control en la producción, circulación y apropiación de los discursos. Este trabajo de control es, sobre todo, un trabajo de unificación de discursos y prácticas bajo las formas filosóficas. Al someter discursos y prácticas bajo las formas filosóficas. Al someter discursos y prácticas a la jerarquía interna de las filosofías, lo que se produce es la exclusión de tales discursos y prácticas del espacio concreto en que nacen: el espacio de la lucha de clases. Por otra parte, las formas filosóficas inciden, igualmente, en los procesos de circulación y de apropiación de los discursos, en la reconfiguración de los mismos, en su repetición, su relanzamiento o su olvido.

IV

Para unificar discursos y prácticas las filosofías han de hacerlos pasar por una "transformación filosófica". Se trata, como se ha visto, de una transformación-deformación (producción de efectos ideológicos) de discursos y de prácticas que los desarticula para rearticularlos luego de acuerdo al orden de las categorías filosóficas (formas filosóficas). Es así como discursos y prácticas aparecen en un espacio distinto a aquél en el que en realidad se ubican.

Las categorías o formas filosóficas, gracias a las cuales se realiza esta desarticulación y rearticulación de prácticas y discursos, poseen dos características fundamentales:

1. LAS FORMAS FILOSOFICAS NO TIENEN REFERENTE REAL[31]

Formas o categorías filosóficas como la verdad, el uno, el bien, el ser, la totalidad, el *cogito*, los "tres mundos" de Popper, el "paradigma" de Kuhn o los "programas de investigación" de Lakatos, sólo aparentemente tienen referentes reales. Si son vistas con atención, aparece claro que sólo son objetos filosóficos, que sólo tienen existencia *en* y *por* el discurso filosófico. Esta es una de las razones por las que en filosofía puede darse la proliferación de posiciones o teorías a la que se ha hecho alusión.

2. LAS FORMAS FILOSOFICAS POSEEN UNA ESTRUCTURA COGNOSCITIVA ESPECIFICA

Las formas filosóficas no son de la misma naturaleza que los objetos teóricos de las ciencias, son formas, categorías u objetos que sólo existen en la filosofía. La constitución de las mismas es, propiamente, el trabajo de las filosofías: sobre tales formas, categorías u objetos se da un trabajo incansable de reiteración, rearticulación y reconfiguración. Piénsese en las "ontologías", la de Platón y Aristóteles, por ejemplo, reconfigurada por Sn. Agustín y Sto. Tomás de Aquino, discutida y replanteada por toda la escolástica, relanzada, en forma nueva, por Heidegger. ¿Quién ha refutado las teorías del ser? ¿Quién ha corroborado o falsado tales teorías? Tarea imposible. Las formas filosóficas no pueden sufrir tales operaciones. En cambio, las teorías en física o en cualquier otra ciencia viven una historia muy distinta: la de la emergencia de teorías, la de sus verificaciones y, también, la de sus rupturas y rearticulaciones. Las formas filosóficas producen efectos en el espacio de prácticas y de "ideas", las teorías y conceptos científicos son estrategias de conocimiento.

A través del sistema de las formas filosóficas y del orden interno del mismo, las filosofías producen efectos sobre discursos y prácticas, ocupando así el lugar que les es propio dentro del ejer-

---

[31] L. Althusser (1974), p. 15 y (1976).

cicio de la *hegemonía política burguesa.* Esto es posible por la estrecha relación que guardan las filosofías con las *ideologías* y por el lugar específico que ocupan dentro del sistema de las relaciones ideológicas.

El concepto de ideología ha de definirse rigurosamente si todas las cuestiones que han surgido hasta ahora han de explicarse en forma más concreta. Hay que eliminar, en primer lugar, las concepciones "ordinarias" (ideológicas) del término "ideología":

a) La definición de ideología como *engaño* o como *conspiración.*

Según esta concepción, las ideologías serían conjuntos de enunciados falsos que ciertos grupos imponen a las gentes, ya sea por medio de la propaganda o por la fuerza represiva. *Crítica.* Se trata de una concepción simplista por lo que se refiere a la explicación de conductas y prácticas y la relación que con estas últimas guardan conjuntos de "ideas" o "creencias". Ningún problema queda aquí aclarado: la naturaleza de las "ideas", la forma en que ellas ordenan prácticas, las formas de resistencia contra las mismas, etc. En cuanto a la ideología como "conspiración" es K. Popper el que atribuye tal concepción de ideología a los marvistas. Para él, el marxismo encontraría en todas partes una conspiración, también en el terreno de las ideas.[32] Ante esto hay que decir que el análisis más superficial muestra que ni las concepciones más empiricistas (idealistas) que sostienen algunos marxistas caen en la caricatura trazada por Popper. Un simple rasgo corrobora esto: la concepción marxista de ideología afirma que el sistema de "ideas" y los efectos ideológicos de las mismas alcanzan y abarcan a las propias clases dominantes. Como lo señala Cl. Lévi-Strauss: en lo ideológico es la misma realidad la que "engaña".[33] Ese es, precisamente, el fenómeno que intenta explicar el concepto de ideología.

b) La definición de ideología como conjunto de "ideas" o "creencias".

Esta definición considera que algún grupo (partido, institución, etc.) trata de imponer a los demás sus propias

[32] K. Popper (1950), cap. 22.
[33] Cl. Lévi-Strauss (1958), pp. 31-33.

"ideas" o "creencias" para fortalecer así su propio poder. Se habla, entonces, de "ideología religiosa", "ideología comunista", etc.

Crítica. Aquí se considera que las "ideas" o "creencias" aparecen en un terreno neutro y que sólo en un segundo momento son "utilizadas" por los grupos o clases para mantener y fortalecer su poder. La aparición de estas "ideas" o "creencias", su transformación, su articulación efectiva con el poder, son problemas que aquí ni siquiera se vislumbran.

c) La definición de ideología como *falsa conciencia.*

La ideología sería una *deformación* de la realidad. Se puede tratar de una "ilusión" que hace alusión a la realidad, de una "representación invertida" de la realidad, como Marx la concibe en la *Ideología Alemana* o de un "fetiche" en donde las relaciones entre hombre aparecerían como propiedades de las cosas.

Crítica. En general, esta concepción afirma que la ideología es un fenómeno parasitario de la "realidad". Este fenómeno se destruiría gracias a la ciencia o a la práctica política, pudiendo entonces acceder en forma transparente a la realidad. La ciencia o la política, poco importa, permitirían la liberación de la excrescencia parasitaria de la ideología. Hay aquí una concepción de sujeto y una concepción de realidad penetradas por un agudo empiricismo.

d) La ideología como *alienación*

Aquí, la ideología es definida como *cosificación.* Las relaciones sociales y los efectos de las mismas aparecerían como cosas: el lugar ocupado por los diversos sujetos, sus ideas, sus prácticas, aparecen como efectos del proceso general de cosificación producido por la sociedad misma.

Crítica. Se trata de una concepción ontologizante de lo ideológico. Sólo con correcciones mayores y al interior de una teoría más explicativa del fenómeno ideológico, la perspectiva de la alienación puede encontrar cierta pertinencia.

Un concepto de ideología verdaderamente explicativo se sitúa al interior de una *teoría de la ideología en general.* Esta teoría se integra, a su vez, a la *teoría de las relaciones sociales ideológicas.* Una teoría de la ideología en general no es una teoría general de la ideología. Las ideologías existen *concretamente.* Las efectuaciones ideológicas son también concretas. Los elementos de una teoría

de la ideología en general consisten en ciertos enunciados teóricos lo suficientemente abstractos como para permitir la observación, el análisis y la explicación de las ideologías concretas y de las efectuaciones concretas de las ideologías, fundamentalmente, la *efectuación del sujeto.* Se trata del distanciamiento teórico necesario para constituir el "objeto ideología" como objeto de conocimiento, más allá, por tanto, de las evidencias de la intuición. Se trata, igualmente, de los elementos teóricos necesarios para constituir al "sujeto" como objeto teórico. En este último punto no se trata, propiamente, de una teoría del sujeto, la cual sería, en cierto sentido, impensable, sino de una teoría de la *producción del sujeto* como sujeto ideológico. Es en este punto que L. Althusser hace notar que la suerte de la teoría de las relaciones sociales ideológicas está supeditada a la de la teoría de la ideología en general.[34]

En esta perspectiva, el concepto de ideología aparece, en realidad, como la *teoría del mecanismo ideológico.* Los siguientes son algunos de los principios fundamentales de esta teoría:

1. Las ideologías son efectos significantes, es decir, *discursos.* Estos efectos significantes o discursos se construyen como *relaciones* de poder.
2. El lenguaje o el discurso posee un *mecanismo de representación.* Este mecanismo funciona como relación de poder y a partir de relaciones de poder.
3. El campo de lo ideológico abarca todo el campo discursivo. El hombre sólo tiene acceso a la "realidad" a través del discurso. El campo del discurso se encuentra dividido, clasificado, jerarquizado, de acuerdo a relaciones de poder que aquí, específicamente, se pueden llamar poder ideológico.
4. Las ideologías, es decir, los discursos, en tanto que relaciones de poder, son vividos por los sujetos como *relaciones imaginarias* o sea como *evidencias naturales.* El primer efecto del discursos es "borrar" el ejercicio de su poder. El sujeto del discurso y el sujeto ideológico coinciden y, sin embargo, aparecen como sujetos originarios, como sujetos responsables del *significado* en la medida en que aparecen ante sí mismos como el fundamento de este último. En esto consiste, precisamente, el *efecto imaginario* o efecto de representación de la ideología. Este efecto no es algo parasitario o

[34] L. Althusser (1970), p. 140.

"ilusorio". Se trata de algo constitutivo de las ideologías. Así, las relaciones de poder ideológico son vividas como cosas naturales.

5. Los discursos, trabajados por este efecto imaginario, conforman la conciencia de los hombres y en esta forma ordenan las diversas prácticas de los sujetos.
6. Los dispositivos de poder discursivo o ideológico se asientan en el espacio de poder constituido por el mecanismo de poder de las relaciones de producción.
7. Los dispositivos de poder discursivo o ideológico se articulan al interior del aparato de Estado capitalista, asegurando así el ejercicio de la hegemonía de clase.

Las ideologías son, entonces, dispositivos de poder al interior de la economía de poder de las clases dominantes. Dispositivos de poder presentes en el corazón mismo del poder; es decir, en las relaciones de producción capitalistas y en la división social del trabajo que estas relaciones aseguran. Precisamente, las filosofías se producen como tales actuando sobre el conjunto contradictorio de las ideologías, o sea, dicho de otra manera, actuando de manera específica, según la forma filosófica, en la lucha de clases.

Las transformaciones-deformaciones que las filosofías ejecutan sobre ideas y prácticas no son producto de la exigencia de una Verdad ahistórica, son ordenadas por la ideología de la clase dominante y, en último término, por las "necesidades" de la explotación. Estas necesidades se encarnan en las relaciones de producción y en la división social del trabajo que ellas determinan.

Sin embargo, esta intervención filosófica en las ideologías, esta intervención de las filosofías en la lucha de clases tiene un carácter específico: las filosofías producen sobre las prácticas sociales y sobre las ideas una *unidad relativa* y una *orientación* de acuerdo a los diversos momentos de las luchas de clases. Hay que insistir en que se trata de una "unidad relativa" y de una "orientación", ya que las filosofías, como la ideología dominante, tampoco pueden producir una unidad sin brechas, sin contradicciones: los partidos en filosofía representan tal imposibilidad.

La filosofía actúa en las prácticas sociales a través de las ideologías, ya se trate de las ideologías teóricas, ya de las ideologías prácticas. Tal es la razón de ser de la filosofía: por sus efectos de unificación y de orientación en el campo contradictorio de los ideologías, contribuye a dar a éstas su forma política de existencia. La

filosofía se integra así en el ejercicio de la hegemonía de clase.

La filosofía deja, entonces, de ser una operación "especulativa", "arte de pensar en las últimas causas" o arte de "plantear preguntas sin respuesta" (Russell). Lo que hace la filosofía es *pensar* las condiciones *teóricas* de posibilidad de unificación de la ideología y de las prácticas sociales.

Piénsese, por ejemplo, en los problemas relativos a la inducción-deducción en el conocimiento científico. Aparentemente se trata de un puro problema filosófico. Y lo es, pero en el sentido aquí explicado, es decir, como programa teórico de unificación de la ideología dominante. Todas las teorías del conocimiento de la época clásica consideraron que el conocimiento se obtenía por inducción. Hume puso en crisis tal posibilidad.[35] Russell o Carnap hicieron todo lo posible por sacar al proyecto justificacionista de su "impasse". Consideraban que si el principio de inducción desaparecía toda posibilidad de llegar a un conocimiento racional desaparecería. Sin embargo, salvo en "ciencias sociales", el justificacionismo parece haber desaparecido bajo los duros golpes del deductivismo.

A pesar de esto, las diversas metodologías actuales de la ciencia poco han dicho sobre la función del inductivismo. A lo más se le ha calificado de utopía o de proyecto carente de fuerza crítica. Nada se ha dicho de lo que en realidad fue y, en algunos aspectos continúa siendo: un gran programa teórico que pretendía organizar bajo su unidad y orientación a las diversas prácticas e ideas. El inductivismo como programa filosófico constituye una pieza central al interior del proceso de unificación de la ideología burguesa. Las exigencias de este programa que se viven como exigencias de la Verdad son, en realidad, exigencias del antagonismo de clase.

Este trabajo de unificación tendencial y de orientación la ejerce el inductivismo mediante tres grandes gestos:

a) Estableciendo una *problemática* general.
Se instituye una manera de plantear los problemas, por lo tanto, una manera de resolverlos. Se establece, igualmente, el campo de los problemas posibles.

b) Produciendo un *sistema de categorías*.
Categorías como "sujeto", "verdad", "ideas", "mente", "sensaciones", etc. Gracias a ellas, las ciencias, la práctica religiosa o moral y, sobre todo, la práctica jurídico-política, van

[35] K. Popper (1972), pp. 86-105.

siendo pensadas bajo las ideologías respectivas, al mismo tiempo que van ocupando el lugar que les asigna el ejercicio de la hegemonía de clase.

c) Proponiendo *esquemas y figuras teóricas*
Estos esquemas y figuras teóricas tienen como función unir los diversos elementos de las ideologías y superar las contradicciones que se dan entre ellas. Así se asegura la reproducción ampliada de las relaciones de producción capitalistas. Por ejemplo, en la figura de la "sociedad civil" la ideología burguesa piensa la producción como intercambio de bienes y satisfacción de necesidades. La "filosofía política" tiene, al mismo tiempo, el encargo de pensar la constitución del Estado capitalista liberal como la aparición del Sujeto racional que se funda en la voluntad razonable de la generalidad de los sujetos. La categoría sujeto de conocimiento se articula, así, con la del sujeto de la práctica jurídico-política.

Mediante estos tres gestos, el programa inductivista establece todo un conjunto de estrategias discursivas. Se trata de todo un juego de limitaciones y exclusiones. Hay una voluntad de verdad como ejercicio de poder que lo ordena todo. La ciencia produce sus teoremas dentro de este espacio. Fundamentalmente, el sujeto bajo todas sus formas (sujeto del conocimiento, sujeto de la acción moral política) ocupa una posición privilegiada. Se van constituyendo las diversas formaciones discursivas que gobiernan la aparición de los enunciados concretos. Los sujetos, que lo son por el discurso, son modelados en esta forma según un cierto orden. A través de las formaciones discursivas se realiza un doble sujetamiento: el de los sujetos a los enunciados y el de los enunciados al juego de poder que lo ordena todo. Se trata, en realidad, de un movimiento único: los sujetos son producidos de acuerdo al ejercicio del poder de las clases dominantes.

Un ejemplo patente de todo esto lo constituye el discurso de la economía política clásica. La crítica que de ella hace Marx se sitúa en esta perspectiva: es la crítica de un *saber* como *poder* de clase. Aquí también hay que aclarar que el *efecto sujeto* no es sólo un efecto que pertenezca al mundo del discurso, es un efecto que se asegura desde la estructura misma de las relaciones de producción capitalistas. Las formas de producción que estas relaciones ordenan requieren de sujetos cuyos cuerpos se encuentren modelados

de acuerdo a las necesidades del proceso de trabajo. Esto muestra que el mundo de discurso está presente en la constitución de las relaciones de producción y continúa presente en la producción ampliada de las mismas.

Sin embargo, el programa inductivista fracasa. La historia efectiva de las ciencias y la lucha de clase de masas lo ponen en crisis. Justo en este punto la filosofía kantiana es ejemplar. Si los principios de las ciencias no se obtienen por inducción, ¿cómo son posibles? Todo el problema se reducirá en Kant a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Se trata, ciertamente, de una forma nueva de filosofar que, paradójicamente, encontrará sus propios límites en su forma de inserción al interior del proceso de constitución de la hegemonía política burguesa en el siglo XVIII. Kant salva la necesidad y la universalidad de los principios científicos absolutizando la ciencia de su tiempo: la física newtoniana, la geometría euclidiana y la lógica aristotélica. La historia de las ciencias se detiene para dejar abierta la posibilidad de una teoría de la verdad en general, de un *canon* de la verdad formal de cualquier enunciando científico. Estructurada la arquitectura del espíritu humano en la *Crítica de la Razón Pura,* Kant podrá fundar y unificar los discursos de todas las prácticas: el de la moral, el jurídico-político, el religioso, el de la práctica artística. La hegemonía burguesa encuentra en Kant a uno de sus más grandes "intelectuales orgánicos". Naturalizando la moral y, por tanto, la historia y la política, el Estado burgués aparece como el lugar de la Verdad. A la absolutización de la ciencia de su tiempo responde, como sistemática, la absolutización del Estado burgués.

A pesar de esto, Kant se encuentra ante un problema mayor. Si todo lo anterior es cierto, ¿qué sucede en la Revolución Francesa? ¿Cuál es aquí el papel del pueblo y de las masas? ¿Qué significa, precisamente, el cuestionamiento de la Verdad del Estado? Bien sabidas son las vacilaciones de Kant al enfrentarse a este problema. Aprobando, contra Burke por ejemplo, el derecho del pueblo a la revolución, sólo invocando el bien de la especie humana logra ubicar un hecho revolucionario en su concepción general del derecho y de la historia. Hegel sacará de esto sus propias conclusiones. Marx tomará otro camino.

Ante el fracaso del programa inductivista Kant representa un punto de no retorno. Aunque con un programa inductivista renovado, Russell y el Círculo de Viena no pueden evitar a Kant. Como en un laboratorio teórico, las filosofías trabajan construyendo

categorías y probándolas en la prácticas, es decir, en la lucha de clases: Husserl, Brentano, Meinong, renuevan el proyecto kantiano y, al mismo tiempo, abren el camino a todas las filosofías del significado y de los *sense-data* (Moore, Ayer, Austin).

La voluntad de saber-poder capitalista, quebrantada por las contradicciones ideológicas determinadas por las modificaciones que se dan en las relaciones de producción y en la división social del trabajo, busca su unidad. En esta perspectiva habría que analizar el *programa nomológico-deductivo* propuesto por las diversas metodologías de la ciencia. De Popper a J. D. Sneed habría que analizar la forma en que funcionan las nuevas proposiciones metodológicas y el papel que ellas desempeñan en la etapa capitalista de hegemonía del capital monopolista.

En este punto solamente enuncio una hipótesis que habría que verificar: las diversas filosofías de la ciencia actuales permiten que el saber científico encuentre su lugar en el ámbito del Estado y contribuya así a ordenar formas nuevas de la división social del trabajo al interior de las relaciones de producción capitalistas. Esta hipótesis parece verificarse, casi intuitivamente, en T. S. Kuhn: las categorías de "paradigma", "ciencia normal", "ciencia revolucionaria", "inconmensurabilidad", "revolución científica", "grupo de investigadores", corresponden, punto por punto, a la organización actual del *aparato de saber* del Estado.[36] Trabajadas por un psicologismo radical, todas estas categorías nada dicen sobre la inserción de las ciencias en los procesos de trabajo, ni nada acerca del papel del saber de Estado en la reproducción ampliada del capital.

Por otra parte, esta psicologización de la ciencia parece generalizarse. Como lo señala W. O. Quine en *Epistemology Naturalized*, una vez que se ha dejado de soñar que la ciencia puede inferirse de la observación, se puede ir sin miedo a la psicología.[37] Así se tendrían explicaciones científicas de la ciencia: la psicología sería la nueva Ciencia de los fundamentos de la ciencia.[38] Esta psicologización pretendería proporcionar nuevos recursos para las reconstrucciones racionales de teorías éticas, de teorías políticas y económicas y de metateorías.[39]

Aparece así, finalmente, otra de las características generales de

---

[36] T. S. Kuhn (1962).
[37] W. O. Quine (1969).
[38] P. T. Sagal (1978), p. 102.
[39] W. Stegmuller (1977 b,) pp. 55-80 y P. Suppes (1977), pp. 233-250.

las filosofías: su *sistematicidad.* Para constituirse como discursos específicos, para poder dominar ciencias, prácticas y discursos, las filosofías han de ser sistemáticas. Si las filosofías han de cumplir con la función de unificar y de orientar a la ideología dominante, la problemática, los conceptos y las categorías que propongan han de encontrarse perfectamente articulados, rigurosamente inferidos unos de otros, si es posible, axiomatizados. Si las filosofías no logran resolver todos sus problemas, si se encuentran ante espacios difíciles de unificar, no es por una impotencia filosófica; se trata de las contradicciones insuperables de la lucha de clases.

También en esta perspectiva habría que replantear en forma más compleja la cuestión de la oposición entre idealismo y materialismo. Esta cuestión que Engels y Lenin consideran la cuestión fundamental de la filosofía es una cuestión política. Las posiciones materialistas o idealistas consisten en formas distintas de pensar la relación individuo-naturaleza, individuo-cultura, individuo-historia; formas distintas de situarse en los procesos sociales; formas distintas de articulación del conocimiento y de las prácticas, del poder de Estado y de los individuos. Por esto, una posición materialista consecuente sólo aparece posible gracias a su paso por una *teoría de la historia.* Todas las posiciones idealistas sostienen explícita o implícitamente una teoría de la historia que pone en el centro al individuo. Las posiciones materialistas parece que sólo pueden desarrollarse articuladas con esa *hipótesis* acerca de la historia que es la *teoría de las formaciones sociales* o materialismo histórico y que Marx inauguró en *El Capital.*

V

Quisiera concluir con un problema. Si se acepta la caracterización hasta aquí hecha de las filosofías, ¿qué hay con la filosofía marxista?

La concepción 'ortodoxa" del *materialismo dialéctico* (MD) tendría que rediscutir aquí sus propias posiciones. En efecto, todas las características de las filosofías convienen a la perfección a esta concepción de la filosofía marxista:

1. El MD se presenta como "filosofía".
   Se presenta como un discurso diferente al de las ciencias y al de las otras prácticas e "ideas": es el conjunto de las leyes más generales del ser y de la conciencia.

2. El MD se presenta como Ciencia de la ciencia.
   Es la Ciencia de las leyes más generales del conocimiento y desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento.
3. El MD se presenta como el método científico del conocimiento. Se trata de un discurso perfectamente *sistemático*. La lógica dialéctica es el corazón de esta sistematicidad y consiste en la aplicación de todas las proposiciones fundamentales del materialismo dialéctico (leyes de la dialéctica) al pensamiento como reflejo científico de la realidad en la conciencia del hombre.[40]

Es imposible referirse aquí a las condiciones históricas que explican esta concepción de la filosofía marxista.[41] Sólo quiero hacer las siguientes observaciones teóricas de carácter muy general:

1. El MD se presenta como una *ideología teórica burguesa*. Esta concepción de MD comparte con las filosofías el mismo proyecto fundador: construir una teoría general de la verdad de la que las ciencias no son más que particularizaciones.
2. El MD se presenta como un "método científico" de carácter *idealista*.
   En las ciencias no hay "método científico". En todo caso, hay *métodos*. Por otro lado, ¿qué puede ser una ciencia de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento? Una ciencia así concebida:

   a) No da cuenta de la práctica científica efectiva.
   b) Piensa en una historia de las ciencias que es una ficción.
   c) Da una visión errónea de las ciencias, entre ellas, de la misma teoría de las formaciones sociales.
   d) No da cuenta de la articulación efectiva de las ciencias con otras prácticas, tampoco da cuenta de la lógica interna de las ciencias, de la emergencia de teorías, etc.

3. El MD se presenta funcionando según la forma filosófica de la hegemonía burguesa.
   Las categorías filosóficas del MD buscan, como las filoso-

---

[40] A. G. Spirkin (1969), pp. 9-11.
[41] D. Lecourt (1976).

fías, unificar la ideología dominante y orientar prácticas bajo las ideologías. Desconoce que el poder ideológico de las masas se da en una perspectiva distinta a la del poder ideológico burgués. El MD pretende copiar a las filosofías idealistas burguesas al poner las ideologías en el ámbito del Estado. La política de masas aunque se da en la perspectiva del Estado no se agota en tal perspectiva. Por esto, el MD no puede constituir la reflexión teórica de la práctica política de las masas.

Si las filosofías son los laboratorios teóricos en donde se construyen y se ensayan las categorías que han de dar unidad a la ideología dominante, la filosofía marxista no puede referirse más que a la ideología dominada, a la ideología de masas. Si esto es así, la filosofía marxista no puede funcionar como una filosofía, no puede ser una filosofía más.

Esto es lo que aparece en Marx: no escribió una "nueva" filosofía, no hizo tratados filosóficos, puso las bases de la teoría de las formaciones sociales, teoría a partir de la cual es posible comenzar a entender lo que está en juego en las filosofías. Por esto se puede decir que no existe la "filosofía marxista", entendiendo con esto que aquello que pudiese llamarse "filosofía marxista" nada tiene que ver con las formas de funcionamiento de las filosofías. En Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Mao, lo que se da es una forma nueva de practicar la filosofía. Ni ontología, ni metafísica materialista, se trataría de una *forma nueva de expresión* a partir de las formas nuevas de lucha y de organización del proletariado y de las grandes masas. Se trataría de una no-filosofía que, en primer lugar, señalaría los efectos que en la lucha de clases tienen las formas filosóficas y, en segundo, se constituiría a partir de una relación inédita entre filosofía y prácticas sociales.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L., 1970, *Ideología y AIE* in *Escrito,* Laia, Barcelona.
1974, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* Maspero, Paris.
1976, *Conferencia de Granada,* Universidad de Granada.
Bollack, J.-Wisman, H., 1972, *Heráclite ou la séparation,* Minuit, Paris.

Chomsky, N., 1975, *Reflections on Language,* Pantheon Books, Randon House Inc., New York.

Derrida, J., 1972, *La pharmacie de Platon* in *La dissémination,* Seuil, Paris.

Feyerabend, P. K., 1963, *How to be a Good Empiricist* in *Philosophy of Science,* Delaware Seminar, vol. 2, 1962-1963, New York, pp. 3-39.

1970, *Consuelos para un especialista* en *La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Grijalbo, Barcelona.

Foucault, M., 1971, *L'ordre du discours,* Gallimard, Paris.

Ingarden, Roman, 1959, *De l'idéalisme transcendantal chez Husserl* in *Husserl et la pensée moderne,* M. Nijhoff, La Haye.

Kunhn, T. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions,* The University of Chicago Press, Chicago and London.

1970 (a), *¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?* en *La crítica y el desarrollo del conocimiento.*

1970 (b), *Consideración en torno a mis críticos, Ibid.*

Lakatos, I., 1970 (a), *La falsación y la metodología de los programas de investigación científica* en *La crítica y el desarrollo del conocimiento.*

1970 (b), *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales, Ibid.*

Lecourt, D., 1976, *Lyssenko,* Laia, Barcelona, trad. esp. 1978.

Levi-Strauss, Cl., 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris.

Moore, G. E., 1959, *Principia Ethica,* University Press, Cambridge.

Neurath, Otto, 1959, *Protocol Sentences* in *Logical Positivism,* A. J. Ayer (ed.), Free Press, Glencoe, Ill.

Popper, K., 1950, *The Open Society and Its Enemies,* vol. 2, Routledge and Kegan Paul, 5th. Edit., 1973, London.

1959, *Lógica de la investigación científica,* Tecnos, Madrid, 1973.

1965, *Addenda* a *The Open Society.*

1972, *Las dos caras del sentido común* en *Conocimiento Objetivo,* Tecnos, Madrid, 1974, pp. 86-105.

Quine, W. O., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays,* Columbia University, New York.

Ramsey, Frank, 1978, *Foundations,* Routledge and Kegan Paul, London.

Russell, B., 1951, *Análisis de la materia,* Revista de Occidente, Madrid.

1959, *My Philosophical Development,* Allen and Unwin, London.

Sagal, P. T., 1978, *Epistemology De-Naturalized* in *Kant-Studien,* 69, No. 1, 1978.

Searle, John, 1969, *Speech Acts,* Cambridge University Press, London.

Stegmuller, W., 1977 (a), *The Problem of Induction: Hume's Challenge and the Contemporary Answers* in *Collected Papers,* vol. 2, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/ Boston-USA.

1977 (b), *On The Interrelations Between Ethics and Other Fields of Philosophy and Science* in *Erkenntnis* 11, No. 2, pp. 233-250.

Spirkin, A. G., *Materialismo dialéctico y lógica dialéctica,* Grijalbo, México, D. F., 1969.

Suppes, P., 1977, *The Distributive Justice of Income Inequality* in *Erkenntnis* 11, No. 1, pp. 233-250.

Vuillemin, J., 1960, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes,* P. U. F., Paris.

FILOSOFIA Y CIENCIA EN EL DESARROLLO DEL MARXISMO

Luis Salazar C.

"Naturalmente, la contradicción entre la materia y la conciencia no tiene un significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo primario y qué como lo secundario." [1]

V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*

I

La historia de la teoría marxista es, por un lado, la historia de su fusión contradictoria y desigual con el movimiento obrero; es, pues, la historia de las formas en que se ha constituido esta fusión: desde la Liga de los Comunistas, la Asociación Internacional de los Trabajadores, los Partidos Socialdemócratas, hasta el Movimiento Comunista Internacional y su crisis actual. Pero es también, por otro lado, la historia específica e irreductible —aunque evidentemente determinada por la anterior— de sus contradicciones y dificultades internas.

---

[1] En V. I. Lenin. *Obras Completas,* Cartago, B. Aires, 1969, T. XIV, p. 157.

En efecto, dado que el marxismo no es una mera expresión de la clase obrera (si lo fuera, entre otras cosas ya no habría capitalismo...), sino el resultado de una práctica, o mejor de diversas prácticas singulares y complejas, es necesario reconocer que tiene una historia propia *en tanto que teoría,* una historia jalonada y determinada internamente por contradicciones teóricas específicas, cuya comprensión es indispensable para su desarrollo. Además si, como dice Mao, la contradicción es universal pero siempre existe bajo una forma particular, y si es necesario captar esta particularidad de la contradicción de cada proceso así como su articulación con otros procesos, entonces hemos de aceptar que el marxismo no es sólo una teoría que se enfrenta y contrapone a otras teorías, sino también una teoría contradictoria e inacabada (e inalcanzable).

Sólo desde esta perspectiva cabe entender que el marxismo no es una norma de ortodoxia ajena a las desviaciones y errores de que nos habla la historia, norma que entonces bastaría restablecer cada vez para volver a la verdad, sino una teoría que avanza a través de estas desviaciones y errores no para culminar en verdades absolutas, sino para establecer en un proceso crítico y *autocrítico conceptos* (relativamente) objetivos y posiciones teóricas (relativamente) justas. Así, el economicismo, el historicismo o el humanismo —por sólo mencionar algunas tendencias erróneas "clásicas"— no son meras formaciones parasitarias adheridas a una teoría impoluta, sino índices y síntomas de problemas y contradicciones de esta teoría, índices y síntomas que señalan el inacabamiento —que no es carencia sino contradicción —radical de la misma. No es casual, por ello, que todas estas tendencias puedan garantizarse bajo la autoridad de tal o cual texto clásico y que cualquier principio pueda ser desviado de su sentido.[2]

Por ello es necesario, y más aún en momentos de crisis teórica y práctica como el que vivimos, volver una y otra vez a la historia del marxismo, volver a los textos y a las experiencias del movimiento revolucionario, no para encontrar "modelos" a seguir, sino para comprender lo que está en juego en la lucha de tendencias que se desarrolla actualmente en el seno del marxismo-leninismo.

En este trabajo queremos referirnos a una serie de problemas relacionados con el papel que han jugado las tesis materialistas en

---

[2] Cf. E. Balibar. "Matérialisme et idéalisme dans l'histoire de la théorie marxiste", en *Cing études du matérialisme historique,* Maspero, París. 1974.

la constitución de la ciencia marxista de la historia. En otras palabras: el papel que ha tenido el materialismo dialéctico en la construcción de los problemas y conceptos del materialismo histórico.

Como es evidente, ya este planteamiento provoca dificultades, pues si la existencia del materialismo histórico como ciencia es generalmente reconocida entre los marxistas, el hablar de materialismo dialéctico parece despertar irremediablemente polémicas interminables. La consideración más superficial de la historia teórica del marxismo nos permite constatar que en este terreno se enfrentan las más diversas posiciones, que existe no una sino muchas definiciones del materialismo dialéctico, definiciones que en buena parte resultan incompatibles. Ahora bien, desde nuestro punto de vista esto no es casual ni lamentable. Partimos efectivamente de que, como dice Althusser, la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, y de que, por consecuencia, el materialismo dialéctico, en tanto que filosofía, es el nudo en que se condensan políticamente las contradicciones y problemas que determinan el desarrollo, teórico y práctico, del materialismo histórico. En este sentido, las diversas definiciones históricas del materialismo dialéctico —así como las tesis defendidas desde tales definiciones— no hacen sino reflejar y elaborar en su nivel los problemas prácticos (políticos y teóricos) implicados en la utilización (o inutilización) de la ciencia marxista como teoría revolucionaria del proletariado.

Así, la negligencia con que Kautsky trataba las cuestiones filosóficas expresa a su manera el creciente predominio de las positivistas (y burguesas) en las filas de la socialdemocracia, esto es, la falta de una penetración revolucionaria del marxismo en el movimiento obrero alemán. Por el contrario, la constante preocupación de Lenin por las cuestiones aparentemente "abstractas" del materialismo y la dialéctica fue condición esencial del desarrollo revolucionario (leninista) de la ciencia marxista.

Por consiguiente, consideramos las posiciones del materialismo dialéctico como el eslabón decisivo para la comprensión y la elaboración de la ciencia marxista. Pero, como ya señalamos, tales posiciones no son algo dado de una vez y para siempre; requieren en cada momento de una lucha teórica específica para ser ocupadas y no existen sino en y por esta lucha ininterrumpida.[3]

---

[3] Cf. L. Althusser. *Eléments d'autocritique,* Hachette, París, 1974.

II

Según una tesis clásica la constitución del materialismo histórico es el resultado de una posición materialista consecuente —por lo tanto, dialéctica—, que supera las inconsecuencias —es decir, el carácter mecanicista del materialismo anterior. Las filosofías materialistas premarxistas habrían sido incapaces de permitir el desarrollo de una ciencia de la historia ya sea porque reducían el proceso social a una mera expresión de la naturaleza, ya sea porque el plantearse este problema recaían en el idealismo (como en el caso de Feuerbach).

Sin embargo, diversos autores, apoyados en textos como las *Tesis sobre Feuerbach,* sostienen que la superación marxista del materialismo anterior supone la eliminación —por síntesis— de la oposición entre las tendencias materialistas e idealistas en filosofía, y con ello, o bien la abolición de toda la problemática en el materialismo histórico convertido así en una nueva filosofía, la filosofía de la praxis. Por ejemplo, Gramsci señala que el marxismo ha nacido "como superación (de las concepciones subjetivas de las filosofías idealistas), en el cual, la teoría de las superestructuras coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa".[4] En cualquier caso, tal superación implicaría la exclusión de toda diferencia entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

Esta misma óptica llevó a Panneckoek y a Korsch a combatir los textos filosóficos de Lenin (fundamentalmente *Materialismo y empiriocriticismo),* como textos que pretendían restaurar el materialismo burgués y que por ende conducían a subordinar el marxismo a una problemática ya superada.[5] El propio Gramsci consideraba necesario desprender a la "filosofía de la praxis" de cualquier relación teórica con el materialismo anterior.

Por su parte, Engels y Lenin reconocen la filiación de las tesis filosóficas marxistas con las del materialismo anterior, no en términos de una síntesis con las posiciones idealistas y, por consiguiente, de una limitación de las posiciones materialistas, sino, por el contrario, en términos de una extensión, de un desarrollo conse-

---

[4] A. Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Croce,* J. Pablo editor, México, 1975, p. 143.

[5] Cf. K. Korsch. *Marxismo y filosofía,* ERA, México, 1971, así como A. Panneckoek. *Lenin filósofo,* Pasado y Presente, Córdoba, 1975.

cuente de estas últimas. Lo que Engels y Lenin le reprochan a la filosofía materialista premarxista no es sólo su mecanicismo y su naturalismo, es también y sobre todo su carácter insuficientemente, inconsecuentemente materialista. Y si recuperan, desmistificándola, la dialéctica de Hegel, no es para conciliar con las posiciones idealistas de este último, sino porque la dialéctica permite desarrollar consecuentemente las posiciones materialistas en contra de las tendencias idealistas. Es por esto que tanto Engels como Lenin —pero también Marx (aunque no de manera desarrollada) y también Mao— defienden la existencia y la necesidad del materialismo dialéctico, de la dialéctica materialista, como una concepción propiamente filosófica que si bien se encuentra estrechamente vinculada con la cientificidad del materialismo histórico no se confunde con éste.

Ahora bien, si esta defensa del materialismo dialéctico tiene sentido es porque las cuestiones filosóficas son irreductibles a los problemas científicos, y a la inversa, porque los problemas científicos son irreductibles a las cuestiones filosóficas. Como ha destacado Althusser siguiendo a Lenin, la filosofía no es (una) ciencia, no produce conocimientos objetivos; pero no hay ciencia ni producción de conocimiento sin (una) filosofía; es decir, sin posiciones que siendo teóricas nos remiten, en última instancia, a la lucha de clases.[6]

Tales posiciones filosóficas no pueden, como es evidente, ser demostradas, de la misma manera en que no puede "demostrarse" ninguna posición política; pero sí es posible *mostrar* su justeza, esto es, su ajustamiento a tales o cuales intereses de clase en tal o cual coyuntura específica. Y en este sentido son la condición de posibilidad y más aún *el motor determinante* del desarrollo del saber científico.

Pero volvamos ahora a los dos tendencias fundamentales de la filosofía: la materialista y la idealista. "Los filósofos —escribe Engels en una obra célebre— se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta (acerca de la relación entre el ser y el pensar). Los que afirmaban el carácter primario del espíritu sobre la naturaleza (...) formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas del materia-

[6] Cf. L. Althusser. *Lénine et la philosophie*, Maspero, París, 1972.

lismo".[7] De modo que la división filosófica de dos tendencias antagónicas e inconciliables surge a partir de una cuestión aparentemente extraña y hasta banal: la que se pregunta sobre la relación de *Primacía* entre el ser y el pensar.

Engels menciona que tal cuestión lleva a otra, secundaria, acerca del carácter gnoseológico de esta relación y que puede plantearse así: ¿es posible el conocimiento objetivo? Esta última cuestión dividiría a los filósofos en dos tendencias más: la de los que contestan afirmativamente tal pregunta, defendiendo la posibilidad de tal conocimiento, y la de los agnósticos que niegan esa posibilidad. Finalmente, esta segunda cuestión conduce a una tercera referente a los "criterios de verdad", esto es, a las *garantías* que se pueden dar para afirmar y demarcar el conocimiento verdadero del falso.

Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo* recupera estos planteamientos de Engels, pero añade dos consideraciones fundamentales:

a) Las posiciones concernientes a estas cuestiones no pueden ser objeto de una demostración, pues son la condición previa de toda demostración científica; en cambio puede y debe mostrarse su justeza, su corrección desde el punto de vista de determinados intereses sociales;

b) Tales posiciones responden, por lo tanto, en última instancia, a una toma de partido política.[8]

De donde surge una consecuencia del mayor interés para nuestro estudio: la lucha filosófica entre el materialismo y el idealismo es *insuperable;* lo único que puede cambiar es la posición dominante o subordinada de estas dos tendencias inconciliables, pero su lucha es "eterna" y absoluta. Esto, por supuesto, no significa que las filosofías se repartan en dos campos mecánicamente separados, el de los materialistas por un lado y el de los idealistas por otro; sino que el desarrollo contradictorio de estas dos tendencias se realiza en cada filosofía particular, en cada desarrollo científico específico. En otras palabras, más que hablar de filosofías materialistas e idealistas distribuidas simétricamente, es necesario hablar

---

[7] F. Engels. *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en Marx y Engels, *Obras escogidas en tres tomos,* Progreso, Moscú, 1974, t. III, p. 364.

[8] Cf. V. I. Lenin. *Op. cit.,* así como D. Lecourt. *Une crise et son enjeu,* Maspero, París, 1974.

al desarrollo de filosofías predominantemente idealistas y de filosofías predominantemente materialistas.

Veamos ahora cuáles son las tesis básicas del materialismo filosófico según Lenin:

1. "Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros...
2. No existe, ni puede existir ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido".[9]

Ahora bien, ¿así formuladas estas posiciones no significan un "retroceso" con respecto a las Tesis sobre Feuerbach? ¿Marx no habría criticado el materialismo feuerbachiano que justamente se reducía a reconocer la "existencia de las cosas fuera de nosotros"? Tal fue al menos la opinión de Panneckoek y de Korsch y aun la de Gramsci (aunque este último se refería más bien a Bujarin). Para estos autores, las formulaciones leninistas implicaban un desconocimiento de la "superación" marxista de la problemática filosófica tradicional, superación basada en la categoría estratégica de práctica o praxis; tal categoría eliminaría la oposición absoluta entre materia y espíritu, entre objeto y sujeto, dando pie de esta manera a la constitución de una nueva filosofía, una filosofía "historizada".

Como es sabido, estas posiciones de "izquierda" encuentran en parte su explicación como una reacción frente al mecanicismo y al positivismo de la II y de la III Internacionales, mecanicismo evolucionista. En este sentido el "historicismo" marxista funcionó como un intento de combatir tal economicismo, de reivindicar el papel histórico de "las superestructuras" y sobre todo de la "voluntad revolucionaria".

¿Quiere esto decir que las posiciones leninistas son efectivamente "mecanicistas" y que, en definitiva, estas desviaciones son inevitables y o bien se cae en una o bien en otra? A esta pregunta sólo podemos responder negativamente. De hecho, Lenin abre el camino para romper tanto con el mecanicismo economicista como con el

[9] V. I. Lenin. *Op. cit.*, p. 108.

voluntarismo historicista al establecer, clara y tajantemente, la diferencia entre las tesis y cuestiones filosóficas y las demostraciones y problemas científicos. Con tal diferenciación Lenin nos impide confundir la cuestión (filosófica o gnoseológica) de la relación entre la materia y la conciencia, con el problema (científico) de la relación entre la base y la superestructura. En efecto, la contraposición materia/conciencia sólo tiene validez y sentido dentro "de los límites de la cuestión *gnoseológica* fundamental", que se refiere, exclusivamente, *a la posición del discurso frente a la realidad que pretende pensar*. Lo que significa, en otros términos, que la posición justa de este discurso supone el reconocimiento previo de la materialidad de sus referentes, de la realidad objetiva de aquello de lo que habla.

Por eso Lenin puede afirmar:

> "la *única* 'propiedad' de la materia con cuya admisión está ligado al materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia".[10]

Pues el *conocimiento* de las propiedades específicas de la materia no es ya una cuestión filosófica, sino un problema científico. Por lo tanto, Lenin no pretende negar el "papel histórico de las ideas" o mejor dicho de las superestructuras ideológicas y de los discursos científicos —lo que sí sería mecanicista—, ya que tales instancias son, desde la perspectiva del materialismo dialéctico, tan materiales como la base constituida por la unidad de relaciones de producción/fuerzas productivas. El problema de la eficacia diferencial de tales instancias no debe ser confundido con la cuestión de su materialidad, de la misma manera en que el problema de la estructura atómica no debe confundirse con la cuestión de la materialidad de tal estructura.

III

Sin embargo, es necesario reconocer que esta confusión ha existido y jugado un papel en la historia del materialismo histórico. En efecto, por razones que atienden a su origen histórico y teórico, el materialismo histórico aparece como el resultado de la *inversión* de la filosofía idealista hegeliana y neohegeliana; vale decir, aparece como consecuencia de un *cambio de posición* de las tendencias filo-

[10] *Ibid.*, p. 276.

sóficas fundamentales, en el que el materialismo pasa a ser dominante. Ahora bien, tal inversión abre sin duda la vía para una comprensión materialista de la historia, pues permite reconocer el carácter material del proceso histórico. Empero, por sí sola la figura de la inversión es radicalmente insuficiente para aclarar el problema (científico) de la estructura de esta materialidad.

Veamos esto más de cerca. En *La ideología alemana,* Marx y Engels ponen el acento en el carácter materialmente determinado del proceso histórico; insisten constantemente en la necesidad de comprnder la "base real", "las condiciones materiales de vida" y en definitiva "las condiciones materiales de producción" como el fundamento de todo el proceso social. En su concepción, "no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan (...) para llegar al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos..." Desde esta perspectiva, "la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden (...) la apariencia de su propia sustantividad".[11]

Como es claro todas estas formulaciones se refieren al problema —fundamental— de la eficacia diferencial de las diversas instancias o niveles que constituyen un todo social, esto es, el problema de la determinación "en última instancia" que la base ejerce sobre la superestructura. Pero este problema aparece, sin embargo, *subsumido bajo la cuestión filosófica* acerca de la relación entre el ser y el pensar, de tal manera que la relación entre base y superestructura es pensada en términos de posiciones o tesis filosóficas de primacía/subordinación, pero no en términos de una *demostración científica.*

Ahora bien, tal *subsunción* del problema científico en la cuestión filosófica permite, en un primer momento, el desarrollo de un análisis científico de la base "material" en tanto que determinante del proceso histórico, pero obstaculiza, en un segundo momento, la comprensión *materialista* del carácter *material* de las llamadas superestructuras, dado que estas son presentadas como derivados (expresiones o reflejos invertidos) *espirituales* que no tienen "sustantividad" propia. Así, esta subsunción lleva a dificultar e incluso excluir el planteamiento de una teoría materialista de las superes-

[11] K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana,* en Obras Escogidas, Ed. Cit., T. I, p. 21.

tructuras, teoría que es sustituida, en la práctica, con una serie de categorías filosóficas: materia/espíritu, ser/conciencia, objeto/sujeto, que tendrán mediante torsiones y juegos de sentido, dar cuenta tanto de la determinación ejercida por la base, como de la "acción de retorno" de la superestructura.

Tratemos de precisar estas proposiciones. La filosofía moderna pone en el centro de sus preocupaciones a la teoría del conocimiento; es decir, a las cuestiones concernientes a la posibilidad y a las garantías del conocimiento verdadero. Desde estas cuestiones aborda el problema llamado "ontológico", acerca de la existencia y estructura del ser, con lo cual subordina necesariamente el ser (su existencia, su estructura) al conocimiento (su posibilidad, sus garantías); o en otras palabras, subordina la existencia de la materia a la posibilidad de su conocimiento, la ontología a la teoría del conocimiento.[12]

Por su parte, Hegel realiza la fusión de la teoría del conocimiento con la ontología, bajo la primacía de la primera. Con su concepción de la "sustancia-sujeto" hace del proceso real la "realización" del proceso racional, de tal manera que "lo que es real es racional y lo que es racional es real". De esta forma, la filosofía hegeliana subsume el problema de la estructura del ser en la cuestión gnoseológica del desarrollo de la verdad. La naturaleza y la historia aparecerán; por lo tanto, como "momentos" de la filosofía, esto es, como resultado del autodesarrollo de la Idea.

La inversión filosófica que realizan Marx y Engels debe concretarse y comprenderse desde esta perspectiva. Literalmente esta inversión significaría poner la ontología (esto es, el problema de la estructura del ser) como lo principal que subordina a la teoría del conocimiento (problema de la verdad). Pero es evidente que la inversión marxista tiene otro resultado: la constitución —aunque parcial y contradictoria— no de una ontología sino de una ciencia, la ciencia de la historia, el materialismo histórico; ciencia que, como dirá Engels posteriormente, desplaza toda problemática filosófica (en el sentido ontológica) de la historia.

Por otra parte, las cuestiones de la teoría del conocimiento son revolucionadas, trastocadas; primero con la inscripción "de la práctica en la teoría del conocimiento" —que supone de hecho la desconstrucción de *toda* teoría del conocimiento en sentido estricto—; después con la distinción tajante que Marx hace entre proceso real

[12] Aquí no hacemos sino un uso indicativo del término "ontología".

y proceso de pensamiento, entre concreto real y concreto pensado, que implica la *abolición* tanto de la ontología como de la teoría del conocimiento en tanto *que tales;* y, por último, con la "salvaje" intervención política de Lenin en el campo filosófico, que marca claramente el inicio de una nueva forma de practicar la filosofía y que excluye igualmente la manera tradicional de hacer y entender la filosofía (como teoría del conocimiento y como ontología).

Sin embargo, todo ello no ocurre sin problemas y contradicciones. De hecho, la construcción de estas (nuevas) posiciones se realiza sólo desigualmente en una lucha sin tregua en la que Marx, Engels y Lenin se ven obligados a retomar constantemente el vocabulario y aun las categorías filosóficas tradicionales para poder formularlas. Así, *La ideología alemana,* el texto más expresamente *antifilosófico* de Marx y Engels, es paradójicamente el texto *más filosófico en el sentido clásico;* esto es, el discurso teórico que por definirse como una polémica contra la filosofía tradicional, se acerca más a lo que hemos llamado *una ontología del ser histórico,* en el sentido de que subsume constantemente los problemas (apenas en proceso de construcción) científicos acerca de la estructura material de la historia, bajo cuestiones y categorías filosóficas.

Sólo el desarrollo de experiencias y análisis concretos permitirá rectificar progresivamente el carácter "ontológico" de una serie de proposiciones iniciales. Por ejemplo, en el *18 brumario* Marx dejará de lado las formulaciones extremas de *La ideología alemana* sobre el carácter inmaterial ("espiritual") de las superestructuras, para dar paso a un análisis concreto y materialista de las formas político-ideológicas de las luchas de clases. En las obras "históricas" de Marx, observaba Gramsci, "se podrá ver cuánta cautela real introdujo Marx en sus investigaciones concretas, cautela que no podría hallar lugar en las obras generales".[13] En nuestra opinión, empero, no se trata tan sólo de un problema de "cautela", sino de un problema teórico: el de una *tendencia filosófica* del discurso marxista que, como ya hemos señalado, formula ciertos problemas científicos generales del materialismo histórico bajo categorías filosóficas.

IV

Ahora bien, nuestra posición es que tal tendencia filosófico-ontológica está en la base de *dos desviaciones* mayores de la teoría marxista: el economicismo y su "contrario", el historicismo. Diversos

[13] A. Gramsci. *Op. cit.,* p. 101.

autores han señalado, en efecto, que el economicismo está ligado a una concepción "mecanicista" o vulgar del materialismo marxista, reivindicando la necesidad de la dialéctica para la comprensión justa de la relación entre la base (llamada material) y las superestructuras; el historicismo, por su parte, aparece vinculado a una forma de idealismo: el *relativismo* voluntarista. De hecho, como ha indicado Althusser,[14] estas dos desviaciones comparten una misma problemática que, en nuestra perspectiva, es precisamente resultado de la subsunción filosófica de ciertos problemas científicos del materialismo histórico; subsunción que, como ya dijimos, se encuentra *en los orígenes* de esta ciencia y que se ha convertido en un obstáculo ideológico para el propio desarrollo del marxismo.

Tomaremos como ejemplo de estos problemas a dos autores que han jugado un papel fundamental en la historia del marxismo contemporáneo: Stalin y Gramsci. No se trata, por supuesto de negar las inmensas diferencias políticas que los separan, sino de mostrar cómo realizan ambos la mencionada subsunción filosófica del materialismo histórico, aun si los resultados son considerablemente diversos, tanto en el terreno político como en el teórico.

Stalin, en un texto que junto con los *Fundamentos del leninismo* formó a generaciones enteras de marxistas, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico,* parte de la distinción entre la filosofía (MD) y la ciencia (MH) marxista. Si bien no define el materialismo dialéctico como una ciencia —lo que en cambio ocurre en las *actuales* versiones soviéticas del marxismo—, esta filosofía aparece como una concepción y un método que "reflejan" objetivamente el mundo, esto es, como una ontología general que establece los rasgos o modalidades generales de toda realidad. Por consiguiente, el materialismo histórico aparece como el resultado de "la aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social".[15]

De esta manera, habría una relación de *aplicación* entre la filosofía y la ciencia marxista: las tesis filosóficas se aplicarían a los problemas científicos, pues tales tesis no serían sino la forma *general* de los conceptos *particulares* de cada ciencia.

Veamos un pasaje ejemplar para ilustrar este mecanismo de "aplicación":

---

[14] Cf. L. Althusser. "El objeto de 'El capital' ", en *Para leer El capital,* Siglo XXI, México, 1973.

[15] J. Stalin. "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", en *¿Anarquismo o socialismo?,* Grijalbo, México, 1972, p. 89.

"Si la naturaleza, el ser, el mundo material es lo primario, y la conciencia, el pensamiento, lo secundario, lo derivado; si el mundo material constituye la realidad objetiva, que existe independientemente de la conciencia del hombre, y la conciencia es la imagen refleja de esta realidad objetiva, *de aquí se deduce* que la vida material de la sociedad, el ser social, es también primario y su vida espiritual, lo secundario, lo derivado; que la vida material de la sociedad es la realidad objetiva, que existe *independientemente de la voluntad de los hombres,* y la vida espiritual de la sociedad(es) el reflejo de esta realidad objetiva, el reflejo del ser".[16]

Queda claro que la "aplicación" —que Stalin llama también "deducción"— no es más que la *repetición,* particularizada, de la tesis filosófica "general". Queda claro, igualmente, que Stalin *violenta* las tesis filosóficas de Lenin, al darles una "aplicabilidad" que este último *rechazaba,* esto es, al sacarlas del "dominio restringido" (Lenin) en el cual —y sólo en el cual— tienen validez absoluta.

El resultado de esta aplicación —que, insistimos, es una subsunción —es necesariamente una concepción economicista —fatalista y evolucionista— del proceso histórico, en la que el desarrollo de las fuerzas productivas aparece como "el elemento más dinámico y más revolucionario (¡sic!) de la producción";[17] y no sólo de la producción en tanto que esta es la base "material" de la que "depende" toda la superestructura "refleja" espiritual. Pues, según esta línea de razonamiento, las superestructuras esto es, el Estado y el derecho así como las ideologías, son ¡inmateriales! Y poco importa que, después, se hable de una eficacia "de retorno" de estas instancias, cuando se ha prohibido de entrada todo análisis materialista de las mismas, cuando, por consiguiente, se ha clausurado filosóficamente el problema (científico) de su materialidad.

El caso de Gramsci es, sin duda, más complicado. Incluso afirmar que, en definitiva comparte los mismos supuestos del economicismo; es decir, de una problemática que clausura toda investigación materialista sobre las superestructuras puede parecer aventurado y paradójico, si consideramos que Gramsci prestó una atención sin precedentes a tal investigación. Sin embargo, pensamos que,

---

16 *Ibid.*, p. 105.
17 *Ibid.*, p. 115

en última instancia, los desarrollos de este autor en torno al papel y la eficacia de las superestructuras llevan la marca indiscutible de una desviación historicista, y que por ello es indispensable realizar un trabajo crítico que permita liberar los problemas decisivos planteados y sugeridos por Gramsci de la clausura filosófica que esa desviación implica.

Otra complicación que se presenta es la que concierne al carácter asistemático de los *Cuadernos de la cárcel;*[18] como se sabe, se trata de notas en muchos casos coyunturales, de desarrollos *para* una investigación para la que no existían condiciones adecuadas. Además, por obvias razones de censura, Gramsci se vio obligado a emplear una terminología extraña y ajena al marxismo, tomada de autores como Croce y Sorel, terminología que en muchos casos oscurece y desvía el sentido de sus planteamientos. Lo que hace necesario abordar con enormes precauciones sus análisis.

Hechas estas reservas, pasamos a considerar el problema del historicismo gramsciano.

En principio, Gramsci rechaza toda distinción entre filosofía y ciencia en la teoría marxista. En todo caso llega a hablar de un método de investigación histórico-político que resulta inseparable de una filosofía-concepción del mundo, que debe devenir "sentido común"; es decir, filosofía de las masas populares. En otras palabras, como señala Althusser, piensa a la teoría marxista con el modelo de la religión.

Desde esta perspectiva, el marxismo sería la superación, vía historización, de todas las corrientes filosóficas, ya que reinterpretaría los problemas "clásicos" de la filosofía en términos históricos. Por ello es que Gramsci rechaza vehemente la categoría de materia que, afirma, "está estrechamente vinculada a muchas creencias y prejuicios, a casi todas las supersticiones populares".[19] Por ello es que, en otra parte insiste: "Se ha olvidado que (en la expresión 'materialismo histórico') es preciso colocar el acento sobre el segundo término, "histórico", y no sobre el primero, de origen metafísico'. Y agrega: "La filosofía de la praxis es el historicismo absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia".[20]

---

18 Sobre este problema Cf. Ch. Buci-Gluksman. *Gramsci y el Estado,* Siglo XXI, México, 1978.

19 A. Gramsci. *Op. cit.,* p. 92.

20 *Ibid.,* p. 163.

De esta forma, la cuestión filosófica acerca de la relación ser/pensar habría sido superada en el problema histórico de la relación base/superestructuras. Y en este sentido: "La proposición contenida en el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política,* respecto de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente moral y psicológica".[21]

Como es claro, Gramsci realiza el movimiento inverso al de Stalin: si éste aplicaba la tesis filosófica general al problema científico particular, aquél rechazó, este paso por lo general, e historiza, particulariza la tesis filosófica en el problema científico. Si Stalin subsume el problema científico en la cuestión filosófica, Gramsci *parece* subsumir la cuestión filosófica en el problema científico. Ahora bien, esta "apariencia" no es meramente ilusoria por cuanto *le permite* a Gramsci reivindicar el papel activo, materialmente eficaz de las superestructuras y, por ende, desarrollar una serie de problemas científicos fundamentales. Pero esta subsunción misma le lleva, de cualquier manera, a pensar los problemas de la superestructura en términos (con categorías) filosóficas *idealistas,* y en este sentido no rompe de hecho con la primera forma de la subsunción.

No es casual, entonces, que Gramsci se vea obligado a pensar la superestructura así como la relación de ésta con la base, con caterías tales como: voluntad, conciencia, validez gnoseológica, subjetividad, praxis, expresión, etcétera. Sin duda estas categorías remiten a problemas reales, pero, en la medida en que no son sino categorías de origen jurídico-ideológico, mantienen una relación especular *de reconocimiento* —no de conocimiento— con aquello que indican. Con lo cual, una vez más, obstaculizan, clausuran en cierta medida el análisis materialista de las superestructuras, que requiere de otras categorías y, sobre todo, de otros conceptos científicos.

Así, Gramsci desemboca en la imposibilidad de plantearse dos problemas centrales para el marxismo-leninismo. Uno de ellos se refiere a la relación base superestructura y el otro a la especificidad de la teoría marxista y, por lo tanto, a la especificidad de la práctica marxista, proletaria de la política. Veamos esto brevemente.

Cuando Gramsci, en una formulación que es simétricamente inversa a la que citábamos de Stalin más arriba, dice que "el conjunto

---

[21] *Ibid.*, p. 48.

de las fuerzas productivas es el elemento *menos variable* del desarrollo histórico",[22] piensa la relación base/superestructura en términos de objeto/sujeto, con lo cual reivindica indudablemente el papel "activo" de la lucha de clases en la superestructura, pero al mismo tiempo se impide pensar la lucha de clases *en la base económica,* objeto fundamental de *El capital.*

Por otro lado, cuando plantea el problema de la objetividad de "las concepciones del mundo" en términos de "validez" histórico-gnoseológica, ello le permite poner el acento en la eficacia material, históricamente determinada de las formaciones ideológicas; pero, a la vez, le impide captar *la cuestión* (y lo que en ella está en juego) *de la objetividad de los conocimientos,* cuestión que desaparece en beneficio de una comprensión superestructuralista, por ende, relativista y subjetiva de los conocimientos científicos. De modo que se vuelve imposible plantear correctamente el problema de la especificidad de la ideología revolucionaria del proletariado, en tanto que ésta inscribe en su seno una ciencia; es decir, una teoría que produce realmente conocimientos objetivos *y verificables.* Este último problema señala, en nuestra opinión, el límite absoluto de la desviación historicista de Gramsci.

V

Con este punto terminamos nuestro ensayo. Esperamos haber mostrado cómo la subsunción de los problemas científicos del materialismo histórico bajo las categorías del materialismo dialéctico provoca efectos contradictorios; que, esta subsunción abre algunos problemas pero clausura otros, determinando el desarrollo de las desviaciones de esta ciencia de la historia. Ya hemos dicho que, en nuestra opinión, esas desviaciones son *necesarias* para el propio progreso de la cientificidad. Ahora sólo añadiremos una conclusión que puede parecer paradójica pero que explica lo anterior: la subsunción filosófica de los problemas científicos es, en cierto sentido, *inevitable,* pues es la forma en que se desarrolla la intervención teórica de la lucha de clases en la producción de los conocimientos científicos del marxismo.

Pues, en fin de cuentas, "uno se divide en dos"...

---

[22] *Ibid.,* p. 165.

EL SENTIDO DE LA FILOSOFIA MARXISTA *

Milan Kangrga **

> **"...La riqueza es... la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras, sin más supuesto previo que la evolución histórica anterior, que convierte esta totalidad de la evolución, esto es, de la evolución de todas las fuerzas humanas como tales, no medida según una escala previamente dada, en fin en sí, en que el hombre no se reproduce en una determinación, sino que produce su totalidad. No trata de seguir siendo algo completado, sino que está en el movimiento absoluto del devenir."**
>
> KARL MARX

Tan pronto como empezamos a hablar del sentido de la filosofía marxista, se plantea inmediatamente la pregunta ineludible y esencial: ¿Qué es la filosofía marxista? Por consiguiente, hemos de ocu-

---

* El presente ensayo forma parte de la obra: *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer, Marxismus de Gegenwart*, Gajo Petrovié, Mihailo Markovic, Rudi Supek, *et. al.*, Verlag Rombach Freiburg, Alemania, 1969, próximo a publicarse bajo el nombre de *Praxis, revolución y socialismo* en la Colección Teoría y Praxis, Editorial Grijalbo, México.

** *Sobre el autor:* Kangrga, Milan. Nació en 1923, en Zagreb. Se graduó en la Facultad de Filosofía en 1950, se doctoró en 1961 con el tema "El problema ético en la obra de Karl Marx". Es actualmente profesor extraordinario de Ética y Estética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zagreb. Se dedica ante todo a problemas de antropología filosófica,

parnos primero de la interrogación misma. Es el caso, sin embargo, que al plantear la pregunta de lo que sea la filosofía de Marx, y al plantearla precisamente en esta forma, nos damos cuenta de que podría provocar extrañeza u objeciones críticas, por el estilo, por ejemplo, de ésta: si semejante pregunta es siquiera posible actualmente y de qué modo, puesto que *El capital* de Marx apareció hace ya 100 años y se halla detrás de nosotros (o mejor dicho, delante) no sólo la obra filosófica marxista conjunta sino también la voluminosa literatura marxista y marxológica, así como los escritos críticos burgueses, que en el curso de los últimos 100 años se han esforzado por ilustrar desde todos los lados el punto de vista filosófico marxista.

No consideramos que esta objeción esté desplazada. Es al menos posible. Lo que debemos tener presente, sin embargo, es que, conducida y elaborada consecuentemente hasta el fin, semejante observación crítica contiene ya una determinada toma de posición filosófica con respecto a la filosofía como tal, y muy particularmente con respecto a la filosofía marxista; y aún, concretamente, una toma de posición que es ajena al sentido, al espíritu y al verdadero origen de la filosofía marxista. En efecto, semejante objeción parte implícitamente, bajo un aspecto filosófico, del supuesto de que se *sabe* ya lo que es la filosofía marxista, con lo que el pensamiento filosófico de Marx es convertido en un objeto del saber, lo que acarrea necesariamente la consecuencia de que dicha filosofía se identifica con el saber. Ahora bien, si esta filosofía es objeto del saber o un determinado saber que, en cuanto algo *conocido,*[1] puede saberse, entonces puede también *instrumentalizarse* directamente en

---

de ética y estética y se destacó sobre todo con sus interpretaciones de Marx y su crítica del stalinismo. Es miembro de la redacción de *Praxis* y pertenece al comité de organización de la Escuela de Verano de Korcula. De 1964 a 1968 fue secretario de la Unión Yugoslava de Filosofía.

Obras: "Fenomenología de la actuación ideológica-política de la clase media yugoslava", en *El socialismo yugoslavo actual,* varios autores, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México, 1975. *Filosofía racionalista,* Zagreb, 1957. *El problema ético en la obra de K. Marx,* Zagreb, 1963. *Ética y libertad,* Zagreb, 1966.

[1] Hegel dice al respecto en su *Phänomenologie des Geites:* "Lo conocido en general no es reconocido, precisamente porque es conocido. Constituye el engaño más corriente, tanto de uno mismo como de los demás, suponer en el reconocer algo como anteriormente conocido y conformarse también con ello." (G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes,* Hamburgo, 1952, p. 28).

esta forma, esto es, convertirse en medio de una determinada *aplicación*. Semejante medio "objetivo" aplicable se convierte con sólo esto, o puede convertirse, en instrumento de toda manipulación y operacionalización "subjetivas" (= subjetivistas) posibles, en el sentido de un "opinar" puramente arbitrario o subjetivo (voluntarismo) que, según las necesidades inmediatas actuales, aparece una vez como "teórico" y otra vez como "práctico". De este modo puede hacerse de la filosofía marxista, a discreción, todo aquello que en el momento dado aparece como "necesario" o "útil". Resulta inmediatamente de aquí que, en tal caso ya no puede seguir tratándose de la filosofía marxista o del propio Marx, sino de un interés subjetivo (u "objetivo") que *no puede prescindir* de Marx. Dejando de lado la pregunta acerca de *por qué* (y hasta dónde, en qué medida, hasta cuándo, en qué forma, para qué, en favor de quién y contra quién, etc.) necesita alguien un Marx instrumentalizado de esta clase, quisiéramos señalar (lo que se desprende de lo ya dicho) que de la objeción posible a nuestra pregunta resulta el carácter *ineludible* y así también la justificación de la problemática.

Sin embargo, semejante pregunta puede justificarse también de modo totalmente "empírico". En efecto, podemos recurrir a la empiria cuando seguimos la historia de la filosofía (no de Marx sino) marxista, que nos descubre no únicamente las interpretaciones más diversas del pensamiento filosófico de Marx y no sólo su aplicación práctica específica (tanto en el marco del movimiento obrero en general como también en la "construcción" del socialismo en particular), sino también aquellas concepciones y aquellos argumentos teóricos que explícita o implícitamente se proponen demostrar que la filosofía marxista *no existe en absoluto* (esto es, que Marx no fue un filósofo, sino solamente un científico, por ejemplo un economista, un sociólogo, etc.; que no construyó filosofía propia alguna, sino que, por el contrario, no experimentaba por la filosofía interés alguno; que la ignoró, la excluyó de su sistema y se mostró frente a los filósofos irónico y burlón; que una filosofía en el marco y en los supuestos de su pensamiento ni siquiera es posible, y otras cosas por el estilo). Llegamos así a una gran escala de opiniones en uno de cuyos extremos se dice que *se sabe* lo que es la filosofía de Marx, en tanto que en el otro extremo se sostiene que una filosofía de Marx *no existe* en absoluto; pero tanto lo uno como lo otro se afirma desde el punto de vista de Marx (o así, al menos, es como se presenta) o con la pretensión, al menos, de proporcionar así la interpretación "correcta" de su punto de vista conceptual.

El hecho de que se encuentran en la obra de Marx los supuestos previos para las interpretaciones más diversas de su pensamiento es innegable; pero lo propio cabe decir de todo pensador de alguna importancia en la historia de la filosofía (lo que en sí no representa aspecto negativo alguno). Sin embargo, esto no debe significar en modo alguno que la posición conceptual de Marx sea tan indeterminada que puedan "derivarse" de ella todas las interpretaciones mencionadas, ¡con lo que quedaría totalmente *relativizada!* Es el caso, sin embargo, que este relativismo no afecta a Marx sino el punto de vista desde el cual se lo interpreta. Así, pues, en la indagación del punto de vista filosófico de Marx hay que tener también presentes todos estos puntos de vista desde los cuales se lo puede interpretar y que, considerados bajo el aspecto de la doctrina de Marx, nunca aparecen de lago alguno en forma teórica pura o se comportan con respecto a ella como neutros y sin interés particular. Cada uno ve y desea ver en Marx aquello que *le gustaría* ver en él, y en tal sentido lo interpreta luego. Esta orientación, llamémosla "práctica", con respecto a la interpretación del pensamiento marxista en su totalidad, que se extiende a las posiciones más diversas de los intérpretes y hasta sus implicaciones políticas, económicas y sociales manifiestas y, por consiguiente, también a las históricas, determina todo acceso a Marx(tanto si se adopta posición en su favor como en su contra. En esto se trata a menudo (especialmente entre los marxistas) de esfuerzos sinceros y honrados por dar del pensamiento marxista no sólo una interpretación (o "defensa")adecuada, sino también profundizante. Sin embargo, estas interpretaciones sólo llegan en su propósito conceptual hasta aquel límite que se levanta, como un muro infranqueable, ante el intento de superarla en la misma forma en que Marx lo hizo en realidad. Porque este límite no es ya un límite filosófico-conceptual o teórico, sino un límite de época histórica, práctico, más allá del cual aparece el horizonte de un mundo fundamentalmente nuevo y esencialmente distinto. Así, pues, este intento de interpretación (marxista, no marxista o antimarxista) rebota en aquel muro "infranqueable", independientemente de cuál voluntad o interés esté animado, y vuelve a caer en aquella posición que en este caso se revela esencialmente, en todas sus formas, como *un solo* punto de vista que podemos designar también con un solo nombre, esto es, con el de *positivismo.*

En este sentido sólo puede plantearse en nuestra época, *con respecto a Marx,* una alternativa esencial conceptual y existencial

única, a saber: *marxismo o positivismo.* Punto de partida, fundamento, perspectiva y horizonte del primero residen en la posibilidad de ser distinto de lo que es y fue,[2] esto es, en la negación dialéctica de lo existente como de lo finito y esencialmente procesual, en tanto que la perspectiva del otro reside en la permanencia en los supuestos esenciales *de lo dado, existente, actual y tanto de lo pasado como de lo actual,* o sea, en la confirmación de aquello que es como lo verdadero y posible en sí.

Este positivismo puede presentarse bajo diversas formas sin perder por ello su carácter, pese a que sus formas de manifestación engañen a menudo a primera vista y disimulen su verdadero ser. Así, pues, puede el positivismo aparecer como materialismo dialéctico e histórico *(Diamat),* como historicismo, relativismo, economicismo, tecnocratismo, politicismo, burocratismo, cientificismo (= teoría de la ciencia pura), estructuralismo, organicismo, biologismo, neopositivismo, semántica, fenomenología, axiología, ética normativa, lógica matemática o simbólica, ontologismo, sociologismo, antropologismo, moralismo, metafísica, empirismo, gnoseologismo, pragmatismo, praxeología, teoría del significado (dialéctica), teoría de la sociedad, etc.

Podría decirse que la filosofía y la tradición europeo-occidentales

---

[2] La posición teológico-religiosa sólo en apariencia no es, con fundamento en su alusión al carácter esencial del "mundo del más allá", positivista en el sentido indicado. Sin embargo, es siempre esencialista, esto es: el ser del hombre está ya contenido en aquello que era al principio (Dios), y por el "retorno" del hombre a su ser anterior (Dios), esta posición es lo que ya era antes, con lo que el proceso histórico entero del devenir humano del hombre se presenta como lo esencial y superfluo, porque todo lo esencial era ya al principio (Dios); véase al respecto nuestro libro: *Etickv problem un djelu Karla Marxa* (El problema ético de la obra de Karl Marx), Zagreb 1963, pp. 216-226. El existencialismo insiste, por otra parte, en el devenir (individual-existencial) del hombre en el marco de la contingencia histórica (a la que fue "arrojado" y en la que fue "condenado" a la libertad), sin exigir una modificación esencial o destrucción de las estructuras socioeconómicas existentes, en las que y gracias a las que se produce propiamente la autoenajenación del hombre, porque esto es su mundo enajenado y cosificado. Por esto, en su última consecuencia, el existencialismo desemboca necesariamente en un reconocimiento moralista de lo existente y en una reconciliación con ello como lo verdadero y humano, lo que significa tanto como racional y esencialmente posible. El hombre no es concebido aquí como un ser *histórico,* sino que es reducido a su estructura biológico-psicológico-intelectual individual bajo el supuesto de la subjetividad pura. En este sentido es también el existencialismo una forma del positivismo moderno.

conjuntas del ser y el pensar, de la existencia y la actividad, de la concepción del mundo y de la vida, desembocan en esta imagen metafísica del universo, en cuyos fundamentos teoría y praxis, pensamiento y acción, están *esencialmente disociados*. Este tributo hubo de pagarlo también el intelecto más universal que se encuentra al final de este proceso, esto es, Hegel, cuyo pensamiento dialéctico-metafísico muestra y demuestra en sí mismo la *última* posibilidad de la filosofía *como filosofía*, esto es, de la filosofía como teoría y de la ciencia absoluta de todo aquello que es y fue. Cuando Marx reprocha a Hegel un positivismo acrítico y un criticismo sólo aparente, se expresa ya en esto de antemano una crítica de toda la filosofía poshegeliana precedente, en la que se origina, por amor de un movimiento no impedido y de una reproducción de *lo pasado en lo actual*, a una liquidación tanto teórica como práctica de la filosofía y, concretamente, en forma de un cienticismo (histórico y humano) totalmente neutro. Y así sólo sigue preguntándose (ahora en el nivel ínfimo del cienticismo) la vieja pregunta metafísica esencial que reza: ¿Qué es y cómo es aquello que es en cuanto es? Pese a que Hegel, y luego Marx plantearan, en forma particularmente radical, aquella pregunta que rebasa este ámbito metafísico-objetivado de: si es o no, y de cómo puede ser distinto de lo que es y fue. Esta es la pregunta que surge de un mundo ahora ya realmente humano, de la dimensión de su historicidad como actividad, de la posibilidad lógica y útil, lo que significa tanto como del mundo como futuro. De este modo se plantea con Marx la cuestión acerca de la posibilidad de la filosofía *como* filosofía con toda urgencia, pero ya no más desde el punto de vista o de dentro de la *esfera teórica*, que sólo busca siempre los "objetos" en el dominio de lo existente (de lo positivamente determinable y determinado). Porque la teoría se esfuerza por fijar la esencia de lo existente (del ente), pero prescinde en ello del hecho de que esta esencia no puede captarse si se la concibe como un determinado positivo dado (que sólo representa el derivado remanente de la sustancia metafísica), porque dicha esencia sólo es visible y accesible desde el punto de vista de lo no-existente-todavía, o sea de aquello que no es todavía, pero es posible. Dicha esencia sólo aparece como algo real (como la objetividad del objeto) en la conducta activa del hombre; dicha esencia misma y su objeto "existente" resultan del proceso histórico-práctico de la apropiación humana del propio mundo humano (y surgen, por consiguiente, de dicho mundo), o sea de un proceso en cuyo transcurso también el hombre

se convierte, en cuanto naturaleza humanizada, en hombre. "Mi objeto es, por que mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis fuerzas esenciales, o sea que sólo puede ser tal para mí como mi fuerza esencial es, en cuanto facultad subjetiva, para sí..." [3]

Exactamente tampoco como una ciencia (y esto equivale a la ciencia *como ciencia*) puede plantearse la pregunta acerca de la objetividad de su propio objeto de investigación, esto es, la pregunta acerca de cómo dicho objeto sea posible, lo que incluye simultáneamente la pregunta acerca de cómo sea posible ella misma como tal, porque en tal caso ya no permanecería en el marco de la relación teórica (epistemológica) entre sujeto y objeto del conocimiento (científico), así tampoco puede plantear la filosofía (en cuanto teoría) la pregunta acerca de su propia posibilidad a partir de sí o dentro de su propio ámbito filosófico. No está en condiciones de hacerse posible a sí misma, porque sería así su propio ser (como absoluto), lo que significa, pues, que resulta posible por algo que no es todavía o ya no es filosofía. Este ser distinta de sí misma, con lo que resulta posible, no debe buscarse ni en el dominio de lo existente ni en el de la no existente-todavía. Sin embargo, puesto que la filosofía abre a la conciencia científico-teórica (y al conocimiento) el horizonte de su propia objetividad, al preguntar por el ser y la esencia del ente en cuanto objeto dado, la posición científico-teórica no puede ser al propio tiempo la de la filosofía; es, antes bien, lo contrario el caso. Por esto, la pregunta acerca de la posibilidad (de la existencia) de la filosofía no puede plantearse partiendo de la positividad existente, o sea del punto de vista de aquello que ya es, sino que hay que buscar esta posibilidad precisamente allí donde se encuentran las raíces y el origen de la filosofía; es decir, en aquello que no es todavía, en lo no-existente-todavía.

Hay que destacar especialmente, sin embargo, que inclusive la pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía como el resultado histórico-intelectual de la filosofía clásica alemana ha de considerarse al nivel del trascendentalismo, de Kant pasando por Fichte y Schelling hasta Hegel, de los que este último lleva la cuestión de la filosofía hasta el fin, de modo que se hace en su propia esfera verdadera y verdaderamente cuestionable. Este es precisamente aquel punto conceptual y aquel límite que Marx no sólo vio, sino que lo

---

[3] Karl Marx, Friedrich Engels: *Kleine ökonomische Schriften.* Berlín 1955, pp. 133 s. (Hay ed. esp.: *Escritos económicos varios,* Trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962).

superó; Marx considera ya la cuestión (y la posibilidad) de la filosofía desde el punto de vista de aquello que no es todavía; es decir, desde el punto de vista de la verdadera posibilidad tanto de la filosofía *como* filosofía cuanto de su objeto. Unicamente en esta forma se hacen tanto la filosofía como su límite (teórico) visibles en su esencia como tales, después que tanto el dominio de la filosofía como su límite son superados realmente, histórica y conceptualmente, en concordancia con la determinación dialéctica hegeliana del concepto del límite, esto es, de un concepto que se refiere no sólo al objeto posible de la filosofía, sino a la filosofía misma.[4] En este sentido pudo también Marx plantear la pregunta acerca de la posibilidad (esto es, de la existencia) de la filosofía *como* filosofía, o sea también de su propia filosofía, sólo desde el nuevo punto de vista histórico, desde la *realización* de la filosofía. Este es el punto de vista de la praxis histórica.[5]

Ahora nos hemos acercado un poco más a la respuesta de nuestra pregunta, ¿Qué es la filosofía marxista? Es una pregunta, según vimos, que requiere una respuesta no sólo a la pregunta acerca de lo que *es* la filosofía (o acerca de aquello que en cuanto filosofía siempre fue), sino también a la pregunta acerca de aquello que *ya no es,* y concretamente desde el punto de vista marxista. La filosofía sigue siendo aquello que es y aquello que fue (se desprende ya de esta determinación que entonces su dominio esencial y espacio-temporal único son el presente y el pasado) mientras no es realizada como pensamiento esencial de la praxis o, respectivamente, como praxis inteligible humana e histórica que, en cuanto tal, sólo es posible en la dimensión del futuro. Por esto, la verdadera

---

[4] G. W. F. Hegel: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften.* Hamburgo, 1959, p. 84.

[5] Acerca de esta pregunta, Marx se ha expresado como sigue: "Vemos que subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y sufrimiento, sólo pierden su oposición, y con ella su existencia como tales opuestos, en el estado social; vemos que la solución de los contrarios *teóricos sólo* es posible en una forma *práctica,* esto es, sólo mediante la energía práctica del hombre, de modo que su solución no es solamente en modo alguno una tarea del conocimiento, sino una *verdadera* tarea vital, que la *filosofía* no podía realizar, porque *sólo* la concebía precisamente como una tarea teórica." *(Ibid.,* p. 135).

En la elaboración de este punto de vista, Marx podía apoyarse ya en el idealismo clásico alemán, desde el concepto kantiano " de la primacía de la razón práctica" hasta la realización de esta primacía por Hegel: la posición marxista entera muestra el camino de su verdadera realización histórica.

posibilidad de la filosofía sólo se revela como acontecer inteligible activo de la verdadera posibilidad de aquello que no es todavía, esto es, del ser distinto de aquello que, bajo los supuestos y en el marco del mundo antiguo (burgués), es ya esencialmente en la estructura.

Al conferir expresión a este pensamiento que hace época, bajo cuyo signo se desarrolla nuestra historia contemporánea entera como acontecer de algo distinto de lo que es, de algo otro que tiene conciencia de sí mismo como de lo futuro en lo actual y lo pasado, al conferir expresión a este pensamiento, Marx sigue siendo filósofo todavía, en la medida en que su pensamiento filosófico (su mensaje) no se ha realizado todavía. Sin embargo, este mismo pensamiento es al propio tiempo la anticipación activa del futuro, porque habla a partir de lo futuro que precede conceptualmente al acontecer práctico histórico. Este pensamiento está formulado ya desde el punto de vista de la realización de la filosofía, esto es, desde el punto de vista del cambio fundamental del mundo existente, y precisamente en esto está contenido no sólo su sentido *actual inmediato* (orientado en la crítica de lo presente y en este activo), sino también verdaderamente *contemporáneo histórico*. Este pensamiento es también contemporáneo porque representa el único apoyo ideal vivo del presente que, en cuanto verdadera (racional) realidad, sólo es posible en la medida en que persigue ella misma su propia idea (la idea del socialismo), cuyo dominio histórico, novedad real y tarea consisten en la realización de la filosofía como racionalidad (humanidad) posible del mundo eminentemente humano. O sea, pues, cuando lo futuro actúa en lo presente o, respectivamente, cuando aquello que se ha mostrado mediante la evolución histórica como origen y razón de este mundo y de la historia confirma activa e inteligiblemente que fue siempre, es y será así; que la posibilidad precede siempre a la contingencia y la necesidad o, respectivamente, al hecho y la actualidad inmediatos. Y esto no es más a su vez que la confirmación de la libertad en cuanto posibilidad objetiva y verdaderamente histórica de lo distinto de lo que es, puesto que sólo la libertad empieza por hacer posible que algo siquiera sea.[6]

Con esto se confiere también al concepto de la historia (de la historicidad) un sentido primordialmente distinto y esencialmente nuevo, gracias al cual se distingue de la concepción tradicional del

---

[6] Esta función anticipadora del pensamiento (filosófico) la destaca

cambio histórico (fundamentalmente siempre igual) de los acontecimientos, los fenómenos y los individuos, que sólo confirman su "historicidad" sobre la base del hecho de su mera existencia en un espacio y un tiempo, que transcurre como mera duración bajo el aspecto de un pasado puramente abstracto que encuentra su término en el momento actual. Ya Shelling señaló esta presencia abstracta (y en cuanto tal propiamente imposible) en el tiempo como pasado, así como su carácter históricamente insostenible, que en cuanto tal —desde el punto de vista histórico— ni siquiera puede pensarse realmente, puesto que, en este caso, un pensamiento histórico (científico) tendría ante sí como su objeto la pura irregularidad. En su indagación profunda acerca del ser de lo histórico; Shelling dice:

"Es perfectamente seguro, pues, que, al igual que la gran mayoría de los individuos en cada época, así también una cantidad de acontecimientos jamás han tenido una existencia en el mundo al que pertenece propiamente la historia. Porque del mismo modo que no basta para asegurarse un recuerdo en la posteridad perpepetuarse algo solamente como causa física y a través de efectos físicos, así tampoco puede adquirirse una existencia en la historia mediante el hecho de que es mero producto intelectual o mero miembro a cuyo través, como mero medio, pasa a la posteridad la cultura adquirida del pasado, *sin ser nosotros mismos causa de un nuevo futuro.* Sin duda, con la conciencia de cada individualidad sólo está dado también *aquello que hasta el presente ha actuado, pero esto es precisamente también lo único que pertenece a la historio y ha sido en la historia*".[7]

Este pasaje clásico, en el que la esencia y el sentido de lo histórico se ven y determinan desde el futuro; que nos habla tanto a partir del pasado como "causa de un nuevo futuro cuanto como a partir de aquello que para nosotros es actualmente vivo y significativo en forma del *legado cultural,* en caso de que sea el nuestro,

---

Marx explícitamente en las siguientes palabras: "Para abolir la verdadera propiedad privada, se requiere una acción *verdaderamente* comunista. La historia la traerá, y aquel movimiento que, de *pensamiento,* sabemos ya que se abolirá asimismo pasará en la realidad por un proceso muy rudo y extenso. Pero debemos considerar como un verdadero progreso el que hayamos adquirido de antemano tanto de la limitación como del objeto del movimiento histórico una conciencia que los supere." (Karl Marx, Friedrich Engels: *Kleine ökonomische Schriften.* Berlín, 1955, pp. 148 s.).

[7] F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus.* En: Werke, vol. 2, Leipzig, 1907, p. 265. (Cursiva de M. K.).

esto es, si lo conquistamos y renovamos nosotros mismos como nuestro para empezar así a convertirnos en seres históricos [8] este pasaje concuerda con la definición marxista del devenir de la historia, del mundo del hombre y del hombre mismo. Terminan aquí todo determinismo, fatalismo, historicismo y positivismo, porque el individuo crea su historia en la dimensión de la historicidad en cuanto futuro de tal modo —según se desprende también del punto de vista de Shelling—, que es su propia historia o no lo es. No lo es si él mismo no participa todavía o ya no participa en la labor de la generación y la realización de sí mismo y de la historia, esto es, cuando este acontecer esencial y humanamente único posible de la historia se convierte, bajo el supuesto de su autoenajenación, en la historia como poder que le es ajeno, externo, superior y hostil, en la forma de una "persona aparte" (Marx). Pero cuando el individuo mismo "es la causa de un nuevo futuro", no quiere reconocer el horizonte de lo existente, de la positividad en sí misma no "histórica" todavía, sino que lo abandona antes bien y, mediante esta negación activa conceptual de la mera negatividad, que representa un esbozar previo, un allanar y un ampliar del ámbito histórico en el verdadero tiempo humano en el que lo finito y lo infinito se unen en una acción; mediante esto empieza al propio tiempo el proceso de la desenajenación del hombre, lo que significa tanto como el proceso del verdadero regreso del hombre a sí mismo, a su ser como libertad y posibilidad.

Estar *determinado* por la historia o, más exactamente, por la historicidad como su ser y esencia, esto sólo se puede en cuanto ser *libre,* lo que sonará acaso como una contradicción si esta determinación se concibe como mero mecanismo y la libertad como su opuesto abstracto puro (en el sentido de Kant). Sin embargo, el acontecer histórico es el proceso de la negación práctica de semejante mecanismo del movimiento histórico, esto es, aquella evolución en la que, como dice Marx, "... el hombre no se reproduce en su

[8] Al hablar Schelling de la influencia de tiempos pasados que se extienden hasta el presente y luego más allá hasta la individualidad de cada uno de nosotros, insiste, en el mismo pasaje, en que "sólo se da una historia para aquel sobre quien el pasado ha actuado, y aun, para éste, sólo en la medida en que ha actuado." (*Ibid.,* p. 265). Según esto no existe pasado abstracto alguno de un pueblo, a menos que se lo haga consciente y significativo, esto es, que se transporte mediante actividad propia al futuro, que constituye el criterio verdadero y único tanto del pasado como del presente.

determinación, sino que produce su totalidad. No trata de seguir siendo algo que ha llegado a ser, sino de mantenerse en el movimiento absoluto del devenir".[9]

Puesto que últimamente se ha convertido en gran moda entre los marxistas perseguir, sobre la base de los textos marxistas, al lado de la ética normativa también la construcción de una *antropología filosófica* o de una *"filosofía del hombre"*, hay que insistir aquí, en conexión con lo que ya queda dicho, que, sobre la base de los pensamientos de Marx, esto constituye un error. En efecto, en cuanto al contenido, esta problemática (el problema del hombre) está representada, por supuesto, en la obra de Marx, siendo inclusive el hombre como ser histórico la última pregunta que Marx plantea, y en esto está contenido también su humanismo conjunto, pero no de tal modo, sin embargo, que dicha problemática pueda comprenderse o construirse en forma de una disciplina filosófica particular, como una antropología, por ejemplo, o lo que es resultado de una incomprensión total del curso de ideas marxista, como una "filosofía del hombre".[10] El hombre, dice Marx, es su mundo, su sociedad, el Estado, etc. y, por consiguiente, cuando se habla del hombre, hay que hablar al propio tiempo de su mundo que sólo gracias al devenir histórico del hombre llega a ser lo que es, esto es, mediante la transformación de la naturaleza en naturaleza humanizada, a consecuencia de la cual tanto él como su mundo representan el proceso de la humanización práctico-histórica de la naturaleza en cuanto contingencia e inmediatez (rudeza, primitivismo, ignorancia) meramente externas (y de las suyas propias "internas"). No existe más, pues, que el mundo histórico del hombre y éste mismo en cuanto ser histórico, de modo que toda "filosofía del hombre" es al propio tiempo la filosofía de dicho

---

[9] Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie. Rohentwurf* (1858-1859). Berlín, 1953, p. 387. (Hay ed. esp.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858, Siglo XXI, México.

[10] Aquí tenemos ante los ojos, entre otros, también el intento de A. Shaff, que ha escrito un libro con dicho título, así como su obra más reciente: *Marxismus und das menschliche Individuum.* (Hay ed. esp.: *El marxismo y el individuo humano*, Grijalbo, México). Viena-Frankfurt-Zurich, 1965.—Es en todo caso una posición opuesta, una antítesis al dogmatismo y al positivismo estalinistas, que siguen vivos, la que elimina de su sistema esta problemática en favor de leyes naturales fijas y absolutamente objetivas de los movimientos sociales. Con Marx, sin embargo, todo este empeño ya nada tiene que ver.

mundo. Pero, según ya vimos, el propósito fundamental de la filosofía marxista consiste en el cambio esencial de este mundo (existente) en el que, en cuanto existente, el hombre jamás se agota totalmente (ni siquiera bajo el supuesto de la enajenación del individuo) en su determinación esencial (el hombre *es*, exactamente como su mundo, ¡aquello que *no es todavía!*), de modo que es siempre algo más, algo otro y algo distinto de lo que meramente es. Por esto, el empeño de determinar el hombre como todos los demás seres, tal como toda antropología lo hace y debe hacerlo (la pregunta: *¿Qué es* el hombre?), está en contradicción con la naturaleza humana. En la respuesta a dicha pregunta insiste luego la antropología en todos los fenómenos parciales y particulares posibles, en las características y los momentos tanto de su existencia como de sus facultades, propiedades, capacidades y manifestaciones. En contradicción con una representación antropológica del hombre, cuyo límite se sitúa en la *estructura existente* del mundo y en el hombre como ser *de hecho*, hay que destacar aquello que resulta como sentido fundamental del pensamiento marxista, a saber: que, según su ser, el hombre es indefinible, porque jamás es aquello que ya es, puesto que no está simplemente dado, sino que ha de empezar por devenir; es decir, ha de volver a convertirse siempre en hombre, poniendo a prueba, mediante su actividad, su posibilidad abierta para el todo humano, que surge de lo futuro en cuanto nuevo y desconocido, esto es, en cuanto no-conocido-todavía, libre e inteligible. Y exactamente del mismo modo que no puede determinarse (teóricamente) *aquello* que es la libertad, sin abolir mediante esta determinación la libertad, tampoco puede definirse al hombre, que es el exponente y el creador de la libertad y que sólo es gracias a la libertad. En este sentido, en sus esfuerzos por definir el hombre (su esencia), la antropología (la "filosofía del hombre") podrá lograr acaso, menos aquéllo, todo lo demás. En efecto, su actividad y su método sólo son apropiados a la descripción o la fenomenología de lo existente, en tanto que la esencia del hombre y de su mundo quedan fuera del dominio de esta su orientación (teórica). En este sentido tampoco hay antropología marxista alguna, porque Marx no pregunta lo que sea el hombre bajo el aspecto de su determinación firme y fija, sino qué es lo que el hombre *puede* ser, para siquiera ser y llegar a ser hombre, lo que requiere una negación y destrucción fundamentales y radicales de la estructura existente del mundo, en el que, bajo el supuesto de la enajenación y de las formas de la cosificación, el hombre mismo se ha convertido en una

cosa entre otras cosas, en objeto no sólo de una manipulación teórico-científica (en este caso antropológica), sino también práctico-social y político-económica. Pero en tal caso ya no nos hallamos frente al *hombre* bajo el aspecto de su ser histórico, sino frente al hombre *enajenado y cosificado.* Unicamente como objeto inmediatamente dado de esta clase se convierte el hombre en objeto de la conciencia científica, apropiada al mismo, y del conocimiento que, en esta forma, no es más que la autoconfirmación ideológica de la enajenación del hombre.

Pero, puesto que para Marx la realización de la filosofía significa al propio tiempo la realización del individuo como ser humano, la realización de su verdadero mundo o de la realidad inteligible, la antropología va en busca de algo (igual, por lo demás, que la sociología, la socialpsicología, la economía política, el psicoanálisis, etc.) que ha de escapársele, siquiera porque mediante su intento teórico trata de captar y determinar precisamente aquello mediante lo cual ella misma empieza a ser posible y determinable, esto es, la libertad como posibilidad de producir un mundo y una sociedad nueva.

Sin embargo, puesto que la enajenación es el punto límite y el horizonte del fenómeno, esto es, de la manifestación activa e intelectual del mundo existente (burgués), sólo puede hacerse visible y consciente después de haber sido rebasada o trascendida en alguna forma, en tanto que nosotros nos encontramos ya del otro lado de dicho límite, de modo que lo existente en cuanto tal (el individuo, las relaciones humanas y sociales, las instituciones y las formas y organizaciones más diversas de la vida, así como la clase esencial de este ser y esta existencia específicamente burgueses) ya no se presenta, en su positividad y factualidad inmediatas para la conciencia (teórica, científica o corriente) *como hecho empírico.* Y por vista de su modificación (de la crítica, de la negación, de lo nuevo), o sea, pues, desde el punto de vista de lo no-existente-todavía. Por esto, la antropología (al igual que la sociología, etc.) no puede tener este hombre enajenado como objeto de estudio, porque es el caso de la enajenación *no le está dada inmediatamente* a la conciencia (teórico, científica o corriente) *como hecho empírico.* Y por esto tampoco la enajenación puede describirse sencillamente. En efecto, la enajenación sólo aparece como aquello que es cuando se plantea la exigencia de su abolición, lo que presupone la conciencia (autoconciencia) de la necesidad y la posibilidad de ser distinta de lo existente (lo enajenado). De la enajenación "nada

sabemos" si nos hemos conciliado con lo existente como verdad, racionalidad y posibilidad únicas o si, en otros términos, nos "sentimos bien" así, o cuando nos hemos "familiarizado" totalmente con ella (Marx). Así, pues, no existe enajenación alguna para la teoría *en cuanto teoría,* porque un horizonte único —espacio, tiempo, marco y fundamento— representa precisamente para su movimiento esta positividad, contingencia e inmediatez enajenadas existentes de la conciencia subjetiva en el plano del "sano" sentido común general. Constituye la característica fundamental de este sentido común general el que, en el fondo, *no quiere otra cosa* que aquello que ya es y se conforma, por consiguiente, con el *saber* de lo existente en cuanto tal como simple parecer, de modo que *jamás* sabe verdaderamente qué es lo esencial, por qué no pregunta en primer término por aquello que además puede ser. Para dicho sentido común general, el mundo es un mero hecho (agradable o desagradable (que representa en sí, en su integridad existente, la única verdad total. Marx ha mostrado, en cambio, que esto constituye precisamente la verdadera mentira de la existencia humana, que confirma por una parte la verdad de la ciencia y, por otra parte, la verdad de la vida, que no están recíprocamente ligadas. Pero esto no es más que el estado confirmado y reconocido de la enajenación, que sólo se pone de manifiesto como verdadero a través de su negación. De lo que acabamos de decir resultan la esencia íntima y el sentido más profundo del orden de ideas marxistas, a saber: que el futuro es el punto de partida y la dimensión esencial del acontecer histórico y del movimiento histórico, lo que significa, además, que la historia se mueve desde el futuro y a través del presente hacia el pasado y no inversamente, como le parece a la conciencia corriente, cotidiana y científicamente positivista, que sólo es adecuada y apropiada al movimiento *enajenado* del ser histórico (fuera, al margen y contra la verdadera confirmación histórica del ser humano con auxilio de su propio acto). Esta conciencia vive, actúa y se encuentra, en cuanto conciencia historificada hasta el extremo, a sus anchas: historificada en el sentido de que le escapa la idea de lo histórico, que trasciende del marco cerrado de una vez para todas de la actualidad histórica, y por esto dicha conciencia permanece constantemente en un mismo lugar, esto es, en el lugar del mero presente, al que se confiere la aureola de la eternidad hecha absoluta. Así, pues, se aparece esta inversión, especulativa en el sentido más estricto de la palabra, al sentido común universal como algo alucinante y de sonambulismo, lo que es en

realidad también, porque dicho sentido común cosificado, sin la menor perspectiva histórica otra que la dimensión de la posibilidad de ser distinto, es totalmente ciego para las tendencias reales susceptibles de conducir a lo distinto y está perdido, entre las cosas en cuanto meras contingencias o productos de la acción tecnificada abstracta, en el seno de lo existente. Por esto también la pregunta histórica esencial acerca de en cuya virtud lo existente es posible, o —lo que es lo mismo— por qué es como es y no de otro modo, se le antoja absolutamente absurda y la tilda de pura metafísica y mero "filosofar", lo que significa lo mismo que vacua verbosidad. Ese sano sentido común científico, o "sintético", o "enciclopédico", no ve que, en esta forma, rebaja autocráticamente su propia *vida* a vacua palabrería, puesto que se conforma con el rumiar de la empiria existente convertida en fin en sí. Sin embargo, el todo no carece de sistema y cuenta inclusive con un sistema definido, bien concebido y a menudo muy astuto, porque jamás se trata meramente de un sentido común cualquiera o del sentido común de alguien (pese a que no pueda prescindirse del mismo), o bien, como podría decirse a la manera de Kant, de la capacidad de conocimiento que, hurgando más o menos profundamente o a un nivel más o menos alto, fuera más o menos capaz de comprender "lo que algo es", sino, en primer lugar, del *querer o no querer* examinar lo existente críticamente desde el punto de vista de aquello que, con fundamento en sus tendencias, podría ser, en lugar de querer conservarlo a cualquier precio, lo que luego se adorna con la etiqueta del carácter científico, actualmente tan de moda, que al parecer lo resuelve todo. Porque hay que *atreverse* a vivir la propia vida auténtica, para que este destino sea realmente el nuestro, esto es, para que deje de ser un mero *factum* que, bajo las formas más diversas y con todos los medios posibles, nos fuerza, golpea, mutila, inutiliza y aniquila día tras día desde fuera. Para esto no basta el saber científico acerca de si algo es o cómo es en cuanto mero hecho, sino que se requiere el *valor* de plantear la pregunta *acerca del sentido* de un hecho existente. Y esto no es más que la pregunta acerca del origen, la fuente, la razón o la posibilidad de lo factual. Buscar una respuesta a esta pregunta significa poner este hecho en cuestión; significa no contentarse con él como meramente dado; significa *negar* su mera existencia, o sea, situarse ya con respecto al mismo en una relación crítico-negativa y no sólo positiva, y esto significa, en última instancia, situarse ya en el punto de vista de la verdadera necesidad y la verdadera inevitabilidad de su cambio. Unicamente así se pre-

senta como un algo concreto, que para nosotros sólo ahora empieza a cobrar significado en cuanto algo posible o imposible, inteligible o absurdo, verdadero o falso.

Puesto que hablamos aquí del sentido de la filosofía marxista, de la que resulta al propio tiempo, según vimos, la pregunta acerca del sentido de la realidad de hecho y del estado social existente, lo que en realidad no son más que dos aspectos de una y la misma pregunta, que en Marx se plantea como pregunta crítica acerca de la relación entre filosofía y realidad (del mundo humano), hay que insistir en que nos las habemos aquí con aquello que, en otra forma, halla expresión en el concepto de *"el sentido de la vida"*.[11]

De todo lo dicho hasta aquí resulta claramente que esta pregunta acerca del sentido de la vida, acerca del sentido verdadero de la existencia humana, no se plantea ni puede plantearse desde el punto de vista de la permanencia en el marco de lo existente, ya que, en otro caso, en la ilustración del sentido mismo, lo existente quedaría en entredicho, de modo que se lo podría sentir, experimentar y vivir, lo que tendría como consecuencia que no se lo podría pensar como algo comprensible en sí y único posible, ni se lo podría concebir en cuanto tal como inteligible. Bajo el aspecto *ético,* lo existente debería en semejante caso y bajo semejante calificación concebirse como un *bien,* lo que, sin embargo, aboliría la posibilidad de la esfera ética (de lo moral en cuanto postulación de aquello que —en contraste con el mundo no moral— *debería* ser). En la dimensión *metafísica* (con referencia al "optimismo metafísico de Leibniz"), el mundo existente aparecería entonces como "el mejor de todos los mundos" (Schopenhauer ha añadido irónicamente que esto podría ser acaso así, pero que subsistiría, con todo, la pregunta acerca de si *era también suficientemente bueno).* Bajo el aspecto de lo *social, se percibe,* con fundamento en la experiencia histórica

---

11 De los marxistas contemporáneos se ha ocupado especialmente de este problema en fomra detenida el filósofo polaco Leszek Kolakowski: véase Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.* Munich, 1961. (Hay ed. esp.: *El hombre sin alternativa de la posibilidad e imposibilidad de ser marxista,* Alianza editorial, Madrid, España). En conexión con esta cuestión, particularmente interesante para nuestro artículo, dice Kolakowski: "Nadie pregunta por el sentido de la vida si no siente la necesidad de su cambio. Se trata de una pregunta peligrosa para todos aquellos que ven el sentido de su existencia en la conservación del estado de cosas actual; se trata de una pregunta insoportable también para burócratas y conservadores." (p. 192).

claramente resumida en la obra de Marx, que son sólo siempre las fuerzas conservadoras y reaccionarias ("de derecha") de una sociedad o un movimiento las que proclaman y presentan obstinada e intransigentemente el estado de cosas existente como bueno o inclusive como el mejor, como algo razonable, "natural", único posible y eterno, con el propósito, por supuesto, de conservar dicho estado de cosas o, respectivamente, sus intereses, privilegios, posiciones, su poder, y de defenderlos. Obviamente también las fuerzas *políticas* de la reacción y la contrarrevolución actúan siempre (sirviéndose de todos los medios posibles, del estado, del poder, del ejército, de la policía, de la riqueza, del dinero, de la propaganda, de los medios de comunicación de masa, etc.) —tanto si se habla del capitalismo como del "socialismo" actual— contra aquellos elementos revolucionarios y progresivos ("de izquierda") que ponen dicho estado de cosas en entredicho y, en nombre del verdadero sentido histórico, esto es, pues, desde un punto de vista más allá de sí mismo, se proponen negarlo.

Resulta de aquí que la pregunta acerca del sentido de la vida sólo puede plantearse a un nivel verdaderamente histórico, desde el punto de vista de aquello que no es todavía, pero puede y debe ser, o sea en la perspectiva y con la tendencia de lo futuro, en el que están ya contenidos tanto la necesidad como el ímpetu de *cambio* de lo existente. Pero por otra parte señala ya la pregunta acerca del sentido de la vida (del mundo, de la sociedad, de la existencia y la actividad humanas, etc.) un verdadero absurdo de la vida de hecho y la confirmación de la posibilidad de ser ésta de otro modo, esto es, que se parte ya del hecho de que dicho sentido no está dado simplemente ni a un particular ni a una comunidad social, sino que ha de conquistarse y producirse activamente. Ha de surgir del interés del individuo y ha de representar la satisfacción de sus necesidades humanas como tal. La posibilidad del verdadero sentido de la vida sólo puede verse, por consiguiente, en la posibilidad activa de la creación de un mundo nuevo, constituido de modo distinto de como está constituido este mundo nuestro existente. La universalidad de la naturaleza humana —tanto en cuanto fundamento histórico del que resulta posible, cuanto como tarea consciente— constituye el supuesto previo básico conforme al cual todo lo finito y limitado es rebasado, tanto si se trata de un límite de clase, gremio, nacional, regional, local, estatal, profesional, lingüístico o de alguna otra clase, que nos hace vegetar aisladamente y nos separa y excluye del descubrimiento fecundo de la corriente

histórica esencial y de la cultura del mundo entero, de un mundo que se ha hecho él mismo universal.

Aquí sólo se abre tanto para el individuo particular como para los pueblos una perspectiva verdaderamente contemporánea a partir del sentido del pensamiento revolucionario marxista, esto es, a partir de la lucha de liberación, de la abolición de la clase trabajadora (tanto en el supuesto del capitalismo como en las condiciones del socialismo). En otros términos, es la posición del proletariado, en cuanto existencia histórica universal del futuro del hombre sobre la base de la enajenación y la cosificación del individuo conducidas hasta el extremo, de donde resulta la posibilidad de la adquisición y conquista renovadas del verdadero ser humano mediante la negación de sus propios supuestos como trabajador. A esta liberación y restitución de la dignidad propia en las condiciones de la realización del socialismo en general y entre nosotros, en lucha por la *verdadera* autogestión del individuo y de su vida, en particular, se oponen como peligro mayor y enemigo verdadero único de la clase trabajadora en todos los dominios de la vida el sistema del *burocratismo* y la burocracia en cuanto su exponente y creador inmediato. Por esto, la negación y la destrucción radicales del burocratismo constituyen la tarea del día, porque únicamente más allá del burocratismo puede esperarse la posibilidad del sentido humano como receptividad para lo nuevo y futuro.

Así, pues, cuando se habla del sentido de la filosofía marxista, hay que decir que, formulado de la manera más escueta, está contenido en la voluntad, la exigencia y el empeño de abolir activa, real y revolucionariamente la in-sensatez de hecho existente, esto es, en lucha contra el reconocimiento teórico o práctico de esta in-sensatez, contra su disimulo y mistificación, contra su mantenimiento y conservación en aquello que es. *La revolución se ha confirmado históricamente y vuelve a confirmarse siempre de nuevo como el único modo verdadero de la existencia histórica del hombre,* por cuanto lleva consigo la posibilidad de la expansión y la afirmación multiformes del individuo, con lo que éste pone a prueba de la manera más inmediata la realización de sus necesidades e intereses, el reconocimiento y autorreconocimiento de sus facultades crecientes y su dignidad y, en una palabra, se pone a prueba a sí mismo como personalidad e individualidad autónoma. Unicamente en esta forma se produce la realización de la propia naturaleza creadora del hombre y, con ella, de *su propia* historia. En este sentido, la única oportunidad del socialismo consiste en el resta-

JAM. CORD. SERV. DOC.

blecimiento del espíritu, en muchos puntos importantes paralizado, del movimiento revolucionario y en la prosecución consecuente de la revolución *socialista*. No se le puede poner término ni se la puede defraudar, porque sin revolución, esto es, sin cambio esencial de lo existente, la historia misma tocaría a su fin.

En semejante caso, sólo se daría el *pasado* como retorno perpetuo de lo mismo, esto es, un pasado que no pertenecería a *nadie*, porque es el caso que sólo subsiste para aquel que trabaja en el futuro en cuanto punto de vista propio conquistado; es decir, en aquel punto real humano del tiempo, desde donde se hace visible aquello que tanto para el individuo como para un pueblo, y ante todo para la posición histórica de la clase trabajadora en el pasado, fue valioso, conforme al destino, progresivo, razonable y digno (y sigue siéndolo todavía) de ser transportado al futuro como fundamento de la vida. Así pues, sin futuro tampoco hay verdadero pasado alguno, así tampoco hay presente significativo alguno, porque, en tal caso, ni se produciría nada humanamente relevante ni subsistiría la posibilidad de dolernos del pasado o de entusiasmarnos con él, ya que primero ha de renovarse mediante nuestra actividad (igual que nosotros en cuanto sus proseguidores) y ha de confirmarse como nuestro. Puede decirse que sólo vuelve a confirmarse y renovarse siempre, lo que equivale a valorarse, mediante el *acontecer revolucionario* en cuanto creación de un mundo sobre cuyos fundamentos sólo empieza por abrirse la mirada a su realización en el pasado, una realización que aparece como origen y fundamento, esto es, como continuación de todas las riquezas materiales e intelectuales de la evolución histórica anterior. De este modo representan tanto la tradición histórica como el legado cultural, la obra y el producto del cambio revolucionario de lo presente, el contenido significativo del futuro, y únicamente esto significa actuar y existir en el verdadero nivel ideal de nuestra contemporaneidad socialista.

Al proseguir la obra una vez iniciada la revolución socialista (yugoslava), las nuevas generaciones atestiguarán una vez más, con su acción, esta verdad y perspectiva histórica ilustrada hasta al final con auxilio de Marx, y así también el verdadero sentido esencial no sólo de su filosofía, sino también el sentido de su propia existencia contemporánea y de la acción, cuya fuerza inagotable sólo les viene siempre del *futuro*.

EL ESTADO CAPITALISTA Y LOS MEDIOS DE INFORMACION *

Terry Freiberg

INTRODUCCION

La amplitud de las teorías sobre el estado capitalista es mayor cuando el concepto no se define ni muy estrecha, ni muy ampliamente. El estado es concebido estrechamente cuando se identifica con la formalidad de las instituciones públicas, tal como ocurre con el trabajo de Max Weber y de la mayoría de las ciencias políticas norteamericanas. Este análisis institucional falla al no ver las implicaciones de las relaciones de clase y del constante incremento de la penetración del estado de diferentes maneras y en múltiples grados en diversos aspectos de la "sociedad civil". El estado es concebido ampliamente cuando se identifica con ninguno o todos los procesos referentes a la reproducción y acumulación de las condiciones capitalistas, como lo hace, a veces, Gramsci. (1971:244)'... el estado es el complejo en su totalidad de actividades prácticas y teóricas en las cuales la clase dominante no sólo justifica y mantiene su dominación, sino que también logra ganar el consenso activo de aquellos sobre quienes gobierna.

Necesitamos un concepto de "estado" que nos permita movernos fuera de los obscurecimientos ideológicos propios del análisis institucional, y que al mismo tiempo nos permita distinguir entre las

---

* Trabajo presentado en la Universidad de Upsala, Suecia, en el Congreso de la I. S., Grupo de trabajo 8, El Estado, coerción y persuación. Boston University, USA y Centre d'etudes de Mouvements Sociales, París. Traducción del inglés de Diego Mora.

esferas del estado y las esferas civiles en la reproducción social. El estado, a pesar de todo, no es el único elemento involucrado en la reproducción del *status quo;* la clase dominante en sí misma está interesada en la promoción de tal reproducción, y tiene a su disposición otros medios que el estado no posee. La prensa, de propiedad privada, por ejemplo, no es un *aparato ideológico del estado* (Poulantzas, 1975:21. Enfasis mío) y sin embargo, está interesada directamente e involucrada en la reproducción de las relaciones entre clases y fracciones de clase.

En una sociedad capitalista, el estado puede ser observado como la conjunción de instituciones, programas formales, canales informales de control e influencia que conjuntamente tienen dos tareas principales: 1) la reproducción de las condiciones materiales de producción y 2) la reproducción de las condiciones sociales de acumulación que caracterizan a la sociedad capitalista.

La reproducción de las condiciones de producción en las sociedades capitalistas conlleva un incremento de la intervención del estado en el desarrollo de ciertas fuerzas productivas y la toma de decisiones acerca de la dirección que llevará el subsidio y la socialización de los costos en los varios proyectos industriales. Si las orientaciones son tomadas de manera irreversible el estado capitalista podría ser lanzado a una crisis cuando estos proyectos actúan en su contra, por ejemplo, en la eventualidad de un accidente nuclear como el ocurrido recientemente, en donde la dirección nuclear era manejada por el estado. Claus Offe (1955) y Nicos Poulantzas (1975) han analizado la constante presencia del estado en la dirección y administración de la reproducción material de la economía y han visto los riesgos del estado cuando su poder se acrecienta; de ahí su vulnerabilidad a la crisis en tanto que su rol se incremente.

Más concretamente, el estado interviene en los varios niveles de la producción material. Está presente en la infraestructura de producción, ya que desarrolla las precondiciones sociales y materiales para la producción del sistema. Por reproducción material, entiendo la producción y control de los sistemas de transportes, comunicación, espacio urbano, etc. Por precondiciones sociales, entiendo el papel del estado en la creación de condiciones sociales para la producción que conllevan dos acciones separadas: 1) la creación de una apropiada infraestructura financiera (sistema estable de cambio, acuerdos internacionales de intercambio, sistema de impuestos, etc.) y, 2) la reproducción social de la fuerza de trabajo en sí misma

(sistema educacional, requisitos mínimos para la protección de la salud de los individuos, alojamiento, etc.).

El estado está siempre presente en la producción de las condiciones de acumulación, y en el caso del estado capitalista, esto implica que tiene que defender exitosamente un sistema de múltiples niveles de inigualdad, basado en la expropiación de plusvalía de los propietarios de los medios de producción privados. Una de las estrategias principales utilizada por el estado capitalista, para lograr lo anterior, es la conservación de la unidad de la clase capitalista y la división de la clase trabajadora. Lo primero es difícil ya que la clase capitalista está dividida en múltiples segmentos que tienden a tener intereses opuestos; por ejemplo, la paga baja es beneficiosa para la burguesía industrial pero nociva para la comercial. De ahí que el estado sea capaz de operar y mantener la unidad de la clase capitalista en cuanto sea capaz de mantener la relativa autonomía de los intereses y presiones de un segmento social dado. Debido a esta relativa autonomía, el estado capitalista puede representar y actuar en favor de la unidad de la clase capitalista. El estado capitalista, por otro lado, promueve la desunión de la clase trabajadora a través de numerosas políticas y prácticas, tales como: 1) el mantenimiento de un subproletariado, 2) la promoción de distinciones y rupturas raciales y regionales, 3) la creación de un sistema educativo divisionista que fractura a la clase trabajadora en múltiples segmentos jerarquizados, 4) la promulgación de leyes que tienen por objeto la reducción de los esfuerzos de los sindicatos y partidos políticos para tener reuniones en el lugar de su trabajo, etc.

Gramsci (1971:170) ha sugerido, que el estado capitalista emprende esta reproducción de relaciones sociales capitalistas bajo el uso de "la dialéctica de la fuerza y el consenso". Esto es, que en la sociedad capitalista (aunque no sólo en la sociedad capitalista) ambas, violencia e ideología, son utilizadas por el estado en su esfuerzo para reproducir las relaciones de producción y las relaciones de autoridad que definen la verdadera naturaleza de la acumulación capitalista.

Aunque el estado moderno tiene el potencial para utilizar ambos medios, violencia e ideología, para producir la requerida reproducción del *status quo* pertinente al estado capitalista, con notables excepciones en este siglo, no ha dependido mucho de la represión física, sino del esfuerzo para producir conformidad, pasividad y consenso, i.e. "hegemonía" (Miliband, 1969:179). Es por esto que

la producción de la hegemonía tiene que ser estudiada más detenidamente, puesto que sabemos muy poco de su forma de operar. Offe, en un párrafo admirable sugiere serias consideraciones para cualquier investigación sobre hegemonía o sobre las relaciones ideológicas de la sociedad capitalista:

La idea es que solamente si el estado capitalista gobierna a través de una variedad de mecanismos e instituciones y obtiene la imagen de una organización de poder que persigue los intereses de la totalidad de la sociedad, que permite el acceso igual al poder y responde a las demandas justas, podrá funcionar en su relación específica de acumulación. Esto equivale a decir que el estado sólo puede funcionar como estado capitalista en cuanto puede apelar a los símbolos y recursos de apoyo que ocultan su naturaleza de estado capitalista. La existencia del estado capitalista presupone la negación repulsiva y sistemática del estado capitalista. (Offe, 1975: 127).

Offe, localiza aquí una contradicción importante en la ideología del estado capitalista. La función del estado en una sociedad capitalista es la de reproducir un sistema de inherente y necesaria desigualdad en las relaciones de producción, en las relaciones de autoridad y en la esfera del consumismo, etc. La estrategia ideológica del estado en la sociedad capitalista, no obstante, es la de mostrar una imagen de neutralidad. Así, el estado se presenta, como: 1) una administración neutral, interesada solamente en el fácil funcionamiento de los intereses de cada uno, y, 2) dependiente de políticas de un sistema representativo que permite el sufragio universal.

Una de las ideologías centrales del estado liberal capitalista es la libertad de prensa; este poder ideológico se incrementa precisamente porque hay una libertad formal de la prensa. (Aunque en el caso francés esta libertad pueda ser formalmente retirada durante los tiempos de crisis del estado, como durante la guerra argelina o en tiempos de crisis de su hegemonía, como en mayo de 1968). La negativa del estado francés a intervenir y a proteger las empresas, ha demostrado que el estado capitalista gana ventaja ideológica, en relación con el potencial de la libertad formal de prensa. Y así lo prefiere para minimizar el actual pluralismo de los medios escritos. En los medios electrónicos hay muy pocas pretensiones de "libertad" o "pluralismo".

De todas maneras la estrategia ideológica principal de la clase capitalista es clara e inconfundible, ya que opera, en lo posible,

detrás del manto de la neutralidad. Esta estrategia es sumamente efectiva bajo dos condiciones: 1) cuando hay una representación adecuada de los intereses de la clase trabajadora para legitimizar la imparcialidad del estado con esta escisión principal, y 2) cuando el estado mantiene una autonomía relativa adecuada en relación con cada segmento de la clase dominante para excluir un enlace públicamente reconocible entre las instituciones y políticas del estado por una parte, y la visible parcialidad de un segmento de clase dado, o un sector industrial, por otra parte.

Hasta donde el estado mantenga una autonomía relativa en relación con cualquier segmento de clase dado, y promulgue y refuerce las políticas y programas de interés general de la clase dominante, sus acciones son considerablemente más difíciles de interpretar. De hecho, en tal situación el estado está constantemente tomando pequeñas decisiones que se oponen a las demandas particulares; mandatos e intervenciones especiales en favor de segmentos financieros e industriales de una clase dominante dada. El impacto ideológico de esta autonomía relativa del estado para con un segmento de clase particular, es una advertencia de la neutralidad del estado capitalista; el impacto político, a su turno, sirve para incrementar la eficiencia del estado para representar los intereses a largo plazo de la clase dominante en su totalidad, en relación con la clase trabajadora.

Ralph Miliband (1969:219) ha enfatizado el hecho de que en ningún campo las reclamaciones de apertura democrática y competencia política son más válidas que en el campo de la comunicación. En la sociedad capitalista avanzada, la prensa, la televisión, y otros medios de comunicación no son normalmente monopolizados. Afirma que hay presiones en la prensa, hechas por ministros o agentes del estado, pero que éstas califican y no nulifican la libertad formal. Miliband, teoriza este problema, como una desencaminada noción de apertura pluralista y libre competencia, toda vez que los contextos políticos y económicos aseguran que serán éstos los medios predominantes encargados de diseminar las ideas y los valores cambiando los patrones existentes de poder y privilegio, convirtiéndose en armas del arsenal de la clase dominante. (Miliband, 1969:236)

Hay algo de verdad en el punto desarrollado por Miliband acerca de la desacertada definición de "pluralismo", puesto que la habilidad del "mercado" para producir voces disidentes en los medios privados, cumple con el papel de dirigir la intervención del

estado capitalista, particularmente en el caso europeo.

El presente estudio es un intento para mostrar en detalle la múltiple intervención del estado capitalista en los medios de comunicación, tanto en los que dirige directamente, como en los que pertenecen al sector privado. Por razones de exposición, los diferentes modos de intervención han sido organizados en cuatro categorías separadas. 1) El estado establece y define los límites de la autonomía de la prensa, promulgando las leyes respectivas. Tal vez, la más clara distinción entre la ley de prensa estadounidense y la francesa es que, en éste último país, el estado se reserva el derecho a reducir seriamente su autonomía durante períodos declarados de emergencia nacional. 2) El estado actúa de esta manera para reforzar reglas formales y no escritas del poder político. Aquí, se dan ejemplos concretos sobre la dialéctica de la fuerza y el consenso. En otras palabras, hay una gran variedad de medios disponibles a través de los cuales el estado refuerza las limitaciones de la prensa escrita. En un extremo, el estado, interviene cuando suministra gran cantidad de ayuda financiera convirtiendo a las empresas privadas en dependientes. En el otro extremo, el estado utiliza cortes, censuras y embargos en casos específicos, llegando hasta la suspensión de algunas publicaciones y el arresto y encarcelamiento de sus directores para acallar las voces críticas, cuando los conflictos sociales se hallan en su punto más alto. 3) El estado interviene como un agente activo en el campo de la producción y distribución de información. El estado francés posee y controla las mayores agencias noticiosas, tales como la France Presse. Esto le permite intervenir en la estructuración de las informaciones, aunque en un sentido lato, esta intervención está encubierta por la independencia estatutaria de las agencias noticiosas. También posee y controla a través de compañías de accionistas todas las estaciones transmisoras de radio y televisión en y alrededor de Francia. De ahí, que el estado, esté estratégicamente localizado y juegue un papel mayor en el procesamiento y distribución de las informaciones a través de la France Presse. Igualmente juega un rol dominante ya que posee un total monopolio de los medios electrónicos de información. Aunque las relaciones del estado con la prensa escrita privada son mucho más tenues e indirectas, éstas son importantes y no deben ser ignoradas. Esta intervención indirecta es lograda por medio de publicidad. El estado es un agente activo en publicidad ya que no solamente localiza cantidades de dinero respetables en publicidad con destino a las burocracias estatales y empresas nacionales (Air France, Re-

nault, etc.), sino que también es dueño del 56% de la compañía Havas, la agencia de publicidad más grande de Francia.

Por último veremos que el estado también interviene en las actividades de su personal. Aquí, también, podemos trazar una serie de concatenaciones que nos muestran como ha colocado a sus agentes en posiciones poderosas tales como en la presidencia de Hachette, Agence France Presse, Sofirad, France Soir, etc. La burguesía de la prensa está íntimamente ligada con el estado porque sus monopolios locales han permitido y asegurado su reelección para los puestos públicos.

EL ESTADO FRANCES COMO GOBERNADOR Y LA RELATIVA AUTONOMIA

El estado en su papel de legislador-gobernante, define las condiciones del autor y de la prensa. Las leyes de la prensa francesa fijan un régimen liberal estableciendo límites estrictos en cuanto a su autonomía. La ley de prensa francesa data de 1881 cuando se basó en la declaración de los derechos humanos y codificó los estatutos de prensa liberal, por medio de los cuales la burguesía francesa ha luchado desde la revolución. De hecho la ley de prensa de hoy es casi idéntica a la versión de 1881 con algunas añadiduras en áreas específicas que no estaban cubiertas en la legislación anterior. Estos estatutos garantizan a Francia uno de los regímenes de prensa formalmente más libre en todo el mundo. En efecto, cualquier ciudadano francés puede publicar y distribuir material impreso con un mínimo de restricciones. Es interesante, en todo caso, el derecho que el estado francés se reserva para quitar esta autonomía dada. Aquí el sistema francés varía considerablemente comparado con el inglés, que no se reserva el derecho para abolir la autonomía de la prensa. En Francia una corte puede ordenar la incautación de una edición de un diario o de una revista por numerosas razones. Entre ellas, las ofensas a soberanías extranjeras a o sus agentes diplomáticos; incitación a robo, asesinato, pillaje o sabotaje por medio de bombas; aprobación de crímenes de guerra o colaboración con el enemigo; incitación a desobediencia militar, o a reunión ilegal; ataques a elementos de seguridad nacional o del honor de la nación; ultrajes a la moral o invasión a la privacidad personal. Más aún, la administración también puede ordenar el embargo cuando el ministro del interior o los "prefets" crean que hay peligro de divulgar un secreto militar. El estado francés también se reserva el

derecho a suspender una publicación por razones similares a las enumeradas anteriormente, aún cuando en teoría, sólo lo puede hacer por un periodo de tres meses.

Cuadro I

PERDIDA Y RECONQUISTA DE LA PRENSA POR LA BURGUESIA FRANCESA

	1939	1944	1947	1949	1976
Prensa de información general	41.6	14.9	20.0	20.0	—[1]
Partido comunista y cerca del partido comunista	5.2	26.8	22.2	17.3	2.8
Partido socialista y cercanos	6.2	21.0	14.8	12.0	9.7[2]
Radicales e Izquierda central	16.9	5.4	13.6	17.4	4.0
MRP	—	13.6	16.3	9.3	—
Moderados y derecha	29.9	7.3	10.9	15.1	86.1

Tomado de: Jean Mottin, Histoire Politique de la Presse, 1944-1949, p. 143, Pressé Actualité Núms. 116, 119.

La ley de prensa provee mecanismos especiales para "asuntos excepcionales" del estado y suspende toda autonomía de la prensa durante la guerra o emergencia parecida. Este hecho da a los ejecutivos y militares una autoridad extremadamente grande con la cual pueden prohibir una publicación, censurar su contenido, expropiar trabajos o procesar a los responsables bajo ley militar. Cuando el estado excepción cesa, la ley prevee el retorno a la situación de prensa normal.

En la época de la liberación, en 1944, el gobierno provisional en Argelia, estableció su plan para confiscar los periódicos burgueses que hubieran colaborado con la ocupación de las fuerzas alemanas, y los entregó a un grupo de periodistas que habían mantenido, bajo el riesgo de sus vidas, una prensa clandestina. A medida que Francia fue liberada, ciudad por ciudad, las empresas periodísticas fueron tomadas por el estado y "prestadas" a diversos grupos de periodistas. El gobierno, nunca estableció una segunda parte del plan desarrollado en Argelia, que consistía en la promesa

[1] Clasificados por tendencias.
[2] S. P. Prensa no oficial, incluye los diarios de izquierda.

de promulgar un estatuto de prensa, que protegiera a las empresas independientes de la prensa de las incursiones del gran capital. Desde esta época la gran prensa de izquierda comenzó a desaparecer. El cuadro I, muestra la rapidez de la reconquista de la prensa por parte de la gran burguesía.

Los prometidos estatutos de prensa se usaron para defender a las empresas del régimen del laisséz-faire, que inevitablemente las llevaba al cierre, lo mismo que a las imprentas independientes de los partidos de izquierda, que no podían obtener suficientes ingresos por publicidad. No obstante, aunque este punto ha sido discutido en la Asamblea Nacional nunca ha llegado a concretarse en un proyecto de ley. Hacia 1956, hubo solamente una objeción a la "ley Moustin" que retornaba las empresas de la prensa a las corporaciones capitalistas privadas sin ninguna restricción.

Un segundo aspecto de los prometidos estatutos de prensa era el de dar a los periodistas ciertos derechos dentro de las empresas para que no fueran simples trabajadores sujetos a los dueños, que a la postre, decidirían sobre las políticas editoriales. Varios esfuerzos legislativos fueron hechos en la Asamblea Nacional sobre este punto, como el proyecto Defferré, en 1946, que buscaba conseguir un tercio de los votos del capital de cada corporación para las cooperativas de los trabajadores asalariados. El proyecto Bremond, durante el mismo año, fue más lejos todavía, puesto que propuso que el 51% de las acciones deberían pertenecer a un grupo de periodistas y editores involucrados. El proyecto Bourdan, de 1947, proponía que el 50% de las acciones pertenecieran a los intelectuales fundadores y que éstos cobraran intereses sobre las acciones. Hubo otros proyectos pero ninguno tuvo respaldo en la Asamblea. Los esfuerzos para disminuir el control del capital dentro de las empresas periodísticas nunca se proyectó sobre la legislación actual. El proyecto estatal de concederle franquicia a una parte de los derechos editoriales en empresas particulares, fue negado. La burguesía creó un ambiente favorable hacia la política de laissez-faire, para recobrar la prensa que había perdido durante la liberación. Esta estrategia le ha funcionado muy bien.

EL ESTADO FRANCES Y LA AUTONOMIA RELATIVA

A través de la promulgación (y la no promulgación, como hemos visto) de la ley de prensa, las reglas del juego han sido establecidas. El estado tiene a su disposición los mecanismos para reforzar sus

leyes de prensa. Este reforzamiento se basa en un juego dialéctico de liderazgo y coerción. A esto se refiere Gramsci cuando habla de "la perspectiva dual, . . . la unidad dialéctica en los momentos de fuerza y consenso en la acción política." (Gramsci, 1971:169).

Es importante ver la dialéctica en los dos momentos de un reforzamiento determinado; es imposible mantener un momento separado del otro. Detrás del consenso se encuentran las relaciones de poder, y detrás de la fuerza se encuentra la estrategia para promover dependencia y consenso. Si tomamos los diferentes modos de reforzamiento utilizados por el estado francés, unos persuasivos y otros coercitivos, llegaremos a la siguiente lista.

MODOS DE REFORZAMIENTO UTILIZADOS POR EL ESTADO FRANCES EN EL CAMPO DE LA PRENSA

Reforzamiento por medio de:	Ayuda financiera a la prensa,
liderazgo,	Comisiones gubernamentales ad hoc,
	Agencias de regulación administrativa,
consenso,	Intervención ministerial,
discusión.	Presión a periodistas y editores,
Reforzamiento por medio de:	Censura, encautamiento y suspensión,
coerción,	Arresto de periodistas y directores,
fuerza, violencia.	Violencia contra los periodistas y los periódicos.

Desde la guerra el estado francés ha utilizado todos los medios de control para fijar límites a la autonomía de la prensa. Como otros estados europeos, el estado francés, provee a la prensa de subsidios anuales considerables. Esto ha permitido que ciertas empresas reciban pagos en dinero efectivo durante períodos de crisis (incluyendo a L'Humanité), y otra ayuda indirecta, que es aún más grande, y que consiste en tarifas reducidas en teléfonos, transportes, correos, etc. Estas ayudas, directas e indirectas, tienen un monto de varios billones de francos (NF), que le ahorran a los periódicos cerca del 20% de su ingreso bruto. De ahí que esta

ayuda haya creado una dependencia que el estado francés ha utilizado para amenazar a los periódicos que le son hostiles. Además, el estado, a través de una comisión permanente, ejercita su derecho para escoger a los periódicos calificados para recibir la ayuda. Así, pues, hay una coerción oculta aunque las apariencias muestren un estado neutral.

Varias comisiones ad hoc han sido nombradas por el gobierno para intervenir en el campo de la prensa. Son presentadas como neutrales ante el público, pero son compuestas invariablemente por oficiales del gobierno y representantes de la prensa burguesa y algunos periodistas y empleados de las empresas de prensa. Varios periodistas, por ejemplo, de la "Comisión Drancourt" de 1972, formada después del cierre de varias empresas, juzgaron que no era necesario hacer ningún cambio en el régimen fiscal de la prensa. La comisión "Serisé" no tuvo ninguna representación de periodistas y estaba formada por burgueses, oficiales del estado y sus respectivas burocracias. El informe de esta comisión es un ejemplo de los intereses conflictivos de la prensa burguesa y los más generales del bloque en el poder que controla el estado. Pero la comisión más importante fue la Lindon, creada en 1969, para unificar y crear comités de "redactores" que controlaran los votos de las acciones en las diversas empresas. No había ningún periodista en la comisión, que además recomendó que los comités de periodistas no deberían tener ingerencia en la forma como se manejaran las empresas puesto que la división entre dueños y administradores no era práctica, y se mostraba, además peligrosa. (Simonnot, 1977). Todos estos ejemplos demuestran que aunque el uso de comisiones ad hoc tienen aspecto de neutralidad para el público, de hecho son formas represivas del estado para regular la relativa autonomía de la prensa.

También existen agencias administrativas reguladoras que actúan como guardianes del estado. La Comisión Reguladora de Publicaciones y Agencias de Prensa, decide qué revistas están calificadas para percibir la ayuda económica del estado, o hacerse acreedora a sus exenciones. La Comisión Reguladora de Periodistas Profesionales decide a cuáles periodistas se les da tarjeta oficial de trabajo.

La intervención ministerial ocurre frecuentemente pero es difícil de comprobar. Recientemente se presentó el caso de Philippe Simonnot, experiodista de *Le Monde,* que fue despedido por presiones ministeriales. Simonnot había publicado un artículo crítico acerca de una compañía petrolera de propiedad del estado, en el

cual divulgó material confidencial que le suministró un funcionario del Ministerio de Economía y Finanzas. A los pocos días, el ministro Jean Pierre Fourcade, llamó a Jacques Fauvet, director de *Le Monde,* y lo amenazó con emprender una acción legal a menos que Simonnot fuera despedido. Fauvet tuvo que ceder ante la presión. Debido a esta intervención directa de los ministros y otros altos funcionarios del estado es imposible hacer reportajes de denuncia en Francia. Nunca existen pruebas como las de Water Gate, pagadas por un periódico francés. El estado, simplemente no permite la autonomía de la prensa.

Demandas en contra de publicaciones de izquierda han sido utilizadas para oprimirlas; ocasionalmente un periódico de extrema derecha, Minute, fue también procesado. L'Humanité, órgano del partido comunista ha sido procesado 750 veces entre 1947 y fines de 1952. Entre 1955 y 1960 hubo 168 procesos adicionales iniciados por el gobierno. No obstante sus resultados, cada uno de estos procesos ha sido extraordinariamente caro para el periódico. Durante la guerra de Argelia, L'Humanité, fue constantemente procesado e incautadas sus ediciones.

La izquierda radical ha sido más vulnerable a estos ataques. Después de los acontecimientos de 1968, La Cause Du Peuple, periódico maoista fue suspendido y sus directores sentenciados a un año de encarcelamiento. Otro periódico maoista, L'Idiot International, fue multado con 150,000 NF, suma tan cuantiosa que lo llevó al cierre. (Ver Barou 1971). Hoy, el blanco favorito es la excelente publicación maoísta Liberation.

La censura y la incautación de periódicos ha sido frecuentemente utilizada por el gobierno francés cuando ha pasado por períodos de crisis; pero en tiempos de paz, el estado capitalista liberal tiene muy poco que perder y mucho que ganar con la "prensa libre". Durante la culminación de la crisis de Argelia, la Asamblea Nacional pasó un proyecto de ley declarando el estado de emergencia. A los pocos días el ministro del interior reunió a los directores de periódicos de París e instauró el sistema de censura *a posteriori.* Cuando ésta demostró que era inadecuada, se impuso la censura previa. Durante este período el estado incautó centenares de publicaciones que hablaban de aspectos inconvenientes de la guerra, tales como torturas, genocidios, etc. En Argelia, L'Humanité y otra publicación del partido comunista fueron totalmente arruinadas. Le Monde fue incautado treinta y siete veces en 1958, y el periódico católico, La Cronx, lo fue cuarenta veces. En Francia, otros pe-

riódicos corrieron con igual suerte a medida que la censura se extendió. Después del golpe de estado de 1961, el ministro del interior clausuró definitivamente varios periódicos e incrementó la censura en París.

Durante la crisis de Argelia, el estado para reducir la autonomía de la prensa recurrió a varios arrestos. A mediados de 1950, cuando era ministro del interior François Mitterand, el editor en jefe de *France Observateur,* Giles Martinet, fue arrestado y sentenciado por haber usado en su información secretos militares. Más tarde Roger Barrat estuvo en prisión por haber publicado en el mismo periódico su artículo "With The Algerian Autlaws". En 1956 el director de ese periódico, Claude Bourdet, fue encarcelado, e igual cosa ocurrió con J. J. Servan-Screiber de *L'Express.*

Pero no solamente en los períodos de crisis el estado controla a la prensa. En 1952, por ejemplo, con motivo de la controvertida visita del general Ridgeway a París, la prensa del partido comunista hizo un llamado a la población para que hiciera demostraciones en contra de las tácticas genocidas del general en Korea. André Still, editor de *L'Humanité* fue arrestado por incitar al motín. En toda Francia la policía invadió los periódicos del partido comunista y antes de que concluyera la semana, 160 arrestos fueron llevados a cabo, incluyendo el de Jacques Duclós, Secretario General del partido.

La historia reciente de Francia muestra casos de terrorismo y golpizas policiacas dadas a los periodistas. En una manifestación en 1951, contra la visita del general Eisenhower, la policía golpeó a varios periodistas importantes que estaban cubriendo el evento. Alain Jaubert del *Nouvel Observateur* fue golpeado por la policía cuando se expresaba acerca de la brutalidad con la que se reprimía la manifestación pública. Aunque la policía negó lo acontecido, un comité de distinguidos catedráticos, entre los que se encontraban Michel Foucault, Claude Mauriac, Giles Deleuze, etc., corroboraron la versión del periodista.

Igualmente las empresas de la prensa han sido violentamente atacadas aunque no haya sido con policías uniformados. Durante la crisis de Argelia, *Le Monde, France Observateur* y una docena más de periódicos fueron bombardeados. También hubo explosiones en las casas de los directores de *Le Figaro, Le Monde, Les Echos, Liberation, France Observateur, etc.* Aunque es imposible demostrar la complicidad de la policía, su participación, igual que la de la derecha, es obvia.

EL ESTADO FRANCES COMO ACTOR EN EL CAMPO DE LA INFORMACION

Tres intervenciones por parte del estado francés son brevemente delineadas aquí: el estado como comprador de publicidad; el estado como propietario de la Agencia France Presse; y el estado como poseedor de los medios informativos electrónicos.

El estado francés a través de una compleja red de canales, agencias, burocracias y corporaciones nacionalizadas relativamente autónomas, compra una considerable cantidad de publicidad durante el año. Además de la publicidad propia del estado, existe la de los monopolios (transportes por tren y por aire, gas, electricidad) y las muchas firmas nacionalizadas como la Renault, que tienen que competir con la publicidad privada. El estado es selectivo en la distribución de esta propaganda y se inclina por los periódicos que no se tercian a la izquierda. A veces, sin embargo, tiene que recurrir a una publicación de oposición porque necesita su audiencia particular. Así ocurre, por ejemplo, con *Le Monde*.

Hasta la segunda guerra mundial, Havas-Information, la más grande agencia noticiosa de Francia era una rama simplemente de la corporación Havas. Con el régimen de Vichy, durante la dominación nazi, la agencia fue vendida al estado francés y se convirtió en la Office Francais d'Information. Sus objetivos fueron claros: hacer propaganda nazi. Después de la guerra, De Gaulle, no tenía ninguna intención de dividírsela con el estado; él tenía la AFP, que se manejaba con cierta autonomía, aunque menor que empresas del tipo de la BBC. La composición de su Consejo de Gobierno corresponde casi por entero a representantes del gobierno y directores de las empresas de prensa, con la participación dependiente de dos empleados y solamente de un periodista. El presidente de AFP es nombrado directamente por el Consejo, aunque estos puestos, como veremos más adelante, son planeados por personal del estado.

Casi el 60% del presupuesto de la AFP en 1976 provino de los ministerios y oficinas gubernamentales. (Archabault y Lemoine, 1977:225; Cayrol; 1972). La intervención del estado en la AFP es fácilmente comprensible. La agencia es invariablemente progobiernista, tanto doméstica como internacionalmente. Sus cuatro sindicatos activos de periodistas, declararon una corta huelga en 1977, para mostrar las instancias con que el estado las interviene. 1) Michel d'Organo, exministro y candidato para la alcaldía de París por el partido republicano de Giscard, protestó ante la AFP

por la manera como se estaba cubriendo su campaña. Un nuevo periodista fue desplazado para el efecto. 2) El secretario de la prensa presidencial, señor Lecat, se quejó de cierta información durante la campaña electoral. El director de la AFP simplemente anuló el despacho. *(Le Monde,* marzo 3, 1977).

Desde 1978, a pesar de la creciente presión, el estado francés mantiene su monopolio sobre los medios electrónicos. Es propietario de tres estaciones de radio y tres canales de televisión que formalmente componen la ORTF. Aunque el monopolio es indudable, su existencia no es conocida, ya que se supone que las estaciones de radio y televisión situadas en la periferia y que transmiten alrededor de sus fronteras (Monte Carlo, Luxenburgo), están fuera del control del estado. Por el contrario, el estado francés, a través de un complejo de compañías mantiene y controla intereses en las estaciones de la periferia. Una de estas, SOFIRAD, de la cual el estado posee el 99%, ha sido utilizada para crear estaciones subsidiarias en Saigon, Brazzaville y Lebanon, desde hace muchos años.

La fuerte influencia del estado sobre los medios electrónicos, por insistencia de De Gaulle, después de la guerra, aún se conserva. Cuando André Rossi, ministro de gobierno fue interrogado en 1975 acerca de lo que pensaba sobre las posibilidades de que el estado permitiera la existencia de estaciones de radio locales y privadas, respondió: "El gobierno se opondría. El tiene el monopolio y aplica la ley". *(Le Quotidienne* de París, 15 de septiembre de 1975). Este monopolio ha sido recientemente puesto en entredicho por la decisión de la Corte Suprema italiana que declaró como anticonstitucional una situación similar en Italia. De todas maneras sería muy raro que en Francia surgieran prontamente algunas estaciones privadas y locales de radio y televisión, toda vez que los partidos de izquierda también se oponen aunque por otras razones. Gaston Defferré, hablando en nombre del partido socialista, dijo en 1977 que mientras la televisión está al servicio del gobierno se ha convertido en un monopolio político utilizado como instrumento de dominación. Hay, sin embargo, un programa común que intenta convertir la radio y la televisión en verdaderos servicios públicos a disposición de la nación para la expresión y confrontación de ideas, no solamente del gobierno sino de los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones representativas y otras entidades de acuerdo con reglas equitativas. *(Le Monde,* 4 de mayo, 1977).

La nacionalización de Havas después de la guerra le produjo al estado francés intereses del 56% en acciones de Havas Publicité.

Esta compañía es actualmente un complejo de varias docenas de corporaciones, incluyendo EUROCOM, Havas-Conseil, Havas Foreign, etc., que producen anualmente un promedio bruto en negocios de más 1.2 billones de NF (Archambault y Lemoine, 1977: 199. *Le Monde,* 24-25 de mayo de 1977). Havas también posee el 15% de la importante Radio Tele-Luxenbourg, que fue invertido en una asociación en Bélgica. Esta operación se hizo para constituir una empresa que previniera que la izquierda unida ganara las elecciones de 1978. Su labor consistiría en afectar el contenido político de los programas editoriales de la estación.

Igualmente el estado utiliza la corporación de su propiedad conocida con el nombre de SOFIRAD, cuyas subsidiarias incluyen Radio Monte Carlo y otras. SOFIRAD es propietaria del 35.3% de las acciones pero un 46% de los votos es controlado por una de las más importantes estaciones de la periferia, Europa NI. Esta estación a su vez posee y controla a Tele Monte Carlo, que transmite para el Sur de Francia. Los directores de SOFIRAD son nombrados directamente por el gobierno.

Es muy complejo el estudio de los entrelazamientos del estado con sus compañías. Sus socios son entidades corporativas de renombre y personalidades de la prensa burguesa. En el complejo Europa NI, por ejemplo, el estado está ligado con Marcel Dassault, uno de los más ricos industriales, propietario del semanario Jours de France, entre otros. Igual cosa ocurre con Sylvian Floirat, industrial mayor que posee grandes intereses en LUI, Playboy y una cadena de semanarios. Dassault y Floirat, trataron de conseguir permiso del estado para operar un cable-estación de televisión.

RELACIONES DE PERSONAL ENTRE EL ESTADO FRANCES Y LA PRENSA BURGUESA

Existen conexiones importantes entre la prensa burguesa y el personal del estado. El personal del gobierno quiere tener el control de la información dirigida al público medio. Sus ligas con la burguesía colocada en la prensa le permite acceso a los canales indispensables para ganar influencias en la prensa. A su turno él le presta una gran ayuda a la prensa burguesa que constantemente está reemplazando a la base encargada del proceso de impresión (y a su poderosa organización anarco-sindicalista de impresores) con el nuevo equipo electrónico, sus secretarias de estrato medio y sus técnicos de bata blanca. El sindicato de impresores ha peleado

valientemente en contra del uso político con que se llevan a cabo estos cambios tecnológicos. La reciente huelga de impresores del periódico Parisien Liberé, por ejemplo, duró 29 meses completos, y con la contribución de todos los miembros del sindicato con un 10% de su salario, lograron mantener a cerca de 500 impresores en huelga, dándoles un equivalente a dos tercios de su salario de tiempo completo. Por esta razón el nivel de solidaridad entre los impresores se puede mantener, y a su turno la burguesía es capaz de hacer grandes empréstitos para financiar la nueva fotocomposición y eliminar a los impresores. No es difícil comprender, entonces, la necesidad que tiene la prensa burguesa de la intervención estatal para lidiar con el sindicato.

Pero esto es sólo la mitad de la historia. Los avances tecnológicos han creado un proceso "facsímil" en el que una página del periódico puede ser transmitida por teléfono a un centro distante de impresión. Cuando Robert Hersant, la versión francesa de Axel Springer, compró dos periódicos parisinos importantes, *Le Figaro* (1975) y France-Soir (1976), instaló un equipo facsímil para convertirse en el principal magnate de la prensa francesa. Este proceso acompañado del continuo cierre de empresas independientes ha conducido a un desempleo de periodistas de un 14% en 1977, quizás la taza más alta de cualquier gremio en Francia. Los periodistas han estado organizados en un sindicato puramente corporativista (SNJ) que, sin embargo, ha terciado hacia la izquierda a medida que el desempleo se ha incrementado, y muchos de sus miembros se han unido como activistas del CFDT. En resumen, la prensa burguesa ha necesitado de la ayuda del personal del estado contra la creciente inquietud y el activismo de los periodistas.

Se puede fácilmente demostrar lo que esta ayuda ha significado. Durante la huelga del Parisien Liberé, el ministro del interior estuvo abiertamente del lado de la administración. Igualmente, Hersant, pudo construir su cadena de periódicos, por la decisión del estado de no procesarlo por detentar la propiedad ilegal de muchos diarios, por la ayuda del ministro Jacques Chirac que convenció a la banca para que le prestara los fondos necesarios, y por la ayuda del ministro del trabajo que le permitió despedir a los sindicalistas y periodistas con militancia de izquierda.

Como retribución la prensa le da apoyo al gobierno. L'est Republicain, por ejemplo, le dio la victoria electoral a J. J. Servan-Schreiber en 1970 en Nancy, la que no hubiera podido obtener sin su apoyo. (Archambault y Lemoine, 1977:260). Igualmente,

Jacques Chirac recibió el apoyo total del industrial Marcel Dassault, en su revista Jours de France, de gran circulación.

Otra operación entre la prensa burguesa y el personal del estado es su constante intercambio de agentes, aunque no sea muy visible. El consejero de Pompidou, Xavier Marchetti, se convirtió en editor jefe de *Le Figaro;* Jean Meo, del gabinete de De Gaulle y ayudante de Pompidou pasó a ser presidente del *France-Soir;* Jacques Chaban Delmas, cuando era primer ministro, puso a su exconsejero Simón Nora, y a un exmiembro de su gabinete, Gerard Worms, como presidentes de la corporación Hachette, que a su turno, en aquella época, era propietaria de France-Soir y de una docena más de publicaciones; el primer ministro Chirac colocó a Denis Baudouin, su exconsejero, en la presidencia de SOFIRAD; más tarde fue reemplazado por Xavier Grouyou Beauchamp, exsecretario de prensa de Chirac, por orden del mismo. Igualmente, Chirac, nombra a su exsecretario de prensa, Henri Pigeat, en la dirección de AFP.

CONCLUSION

Este trabajo ha esbozado algunas de las intervenciones concretas por parte del estado francés contra los medios de información en general, y contra la prensa en particular. El concepto de aparato ideológico estatal, muestra sus maneras de variada intervención, y obscurece las diferencias entre el control directo del medio y los medios indirectos bajo los cuales el estado interviene en las empresas informativas de propiedad privada. De todos modos, lo que es importante es la búsqueda de tácticas y estrategias concretas, en la lucha de clases, para contrarrestar estos aparatos ideológicos donde ellos se produzcan. En Francia la burguesía perdió la prensa en la época de la liberación, pero ha vuelto a tener su control en los últimos treinta años. Cuando se observa cómo lo ha logrado, se ve la manera como el régimen capitalista maneja una prensa liberal, e interviene en la limitación de la autonomía que le permite a la prensa.

BIBLIOGRAFIA

Archambault, F. y Lemoine, J., F. (1977), *Quatre Millars de Journaux,* Alain Morin.

Barou, J., P. (1971), *Luttes Actuelles,* Ediciones La Taupe.

Bellanger, C. (1976), *Histoire General de la Presse Francaisse,* Presse Universitaire de France.

Cayrol, R. (1972), *La Presse Ecrite et Audio-Visuelle,* p. 126, Presse Universitaire de France.

Gramsci, A. (1971), *Prison Notebooks,* Lawrence and Wishart, London, p. 244.

Les Societes des Redacteurs (1970), *La Documentación Francaisse,* p. 67.

Milliband, R. (1969), *The State in Capitalist Society,* Basic Books, New York, p. 179.

Offe, C. (1975), *The Theory of the Capitalist State and the Problem of Policy Formation,* in L. Lindberg, *et al.,* Eds., Stress and Contradiction in Modern Capitalism, D. C. Heath, Lexington, Mass.

Nora, S. (1978), *L' informatisation de la Societé,* La Documentation Francaisse, Broadcast, August, p. 36.

Poulantzas, N. (1975), *Classes in Contemporaty Capitalism,* NLB, London, p. 25.

Simmont, P. (1977), *Le Monde et le Pouvoir.* La Presse d'aujourhui (1977), París.

Smith, A. (1977), *Subsidies and the Press in Europe,* P. E. P., Vol. XI, No. 5.

Toussanint, N. (1976), *La Presse Quotidienne,* Cahiers Francaisse, No. 178.

LA CRISIS DEL MARXISMO

Con esta entrega de *Dialéctica*, iniciamos la publicación de una serie de materiales relacionados con ese fenómeno que se ha dado en llamar en Europa "la crisis del marxismo". La frase "crisis del marxismo", al igual que la de "eurocomunismo", es equívoca porque no define en forma específica su significado, pero al mismo tiempo, lo suficientemente provocadora como para generar de inmediato una primera discusión: ¿qué entendemos por marxismo?, ¿qué entendemos por crisis?, ¿existe o no una crisis del marxismo? y en caso de una respuesta afirmativa a esta última cuestión ¿cuál es su naturaleza y carácter?

Digamos desde ahora que nuestra respuesta es afirmativa: existe una crisis del marxismo. Pero la argumentación en torno a esta respuesta no puede desde mi punto de vista, realizarse en forma individual y dogmática, sino que tiene que emerger de un debate colectivo que dé paso a una vasta y rica confrontación de las más diversas posiciones. Es por ello que, por ahora, sólo plantearemos un sinnúmero de interrogantes abiertos por la pregunta inicial, y abriremos un espacio permanente en nuestra revista, no sólo para aquellos que constituyen el centro de la atención internacional, sino también para todo aquel que tenga algo nuevo que decir sobre el tema.

Sobre la crisis del marxismo se pueden adoptar, como escribe Althusser, tres posiciones: a) o bien se cierra los ojos ante la realidad y se calla, y entonces el marxismo no conoce crisis alguna; b) o bien se padece la crisis y se buscan motivos de esperanza sin reflexionar sobre las perspectivas del movimiento histórico; y c) o finalmente, se toma esta perspectiva histórica, teórica y política y se trata de descubrir el sentido y el alcance de esta crisis. Esta última es nuestra posición. Es urgente y necesario que hoy, en México y en Latinoamérica, se aborde de una manera franca y sin prejuicios, el conjunto de problemas ubicados bajo ese rubro.

Ahora bien ¿cuáles son estos problemas?

Podemos ubicarlos en tres grupos:

1. En primer lugar, el tema del socialismo realmente existente. La utilización del concepto *socialismo real* implica una primera dificultad: ¿cuál es la diferencia entre nuestra idea del socialismo; es decir, la idea que nos hemos formado a partir de los datos oficiales que nos han proporcionado los países socialistas y la sociedad que existe realmente? ¿cuáles son las características fundamentales de este tipo de sociedades?, ¿se trata de sociedades en tránsito al comunismo; sociedades en vías de tránsito al socialismo o definitivamente sociedades no-socialistas? y si como afirman algunos no podemos afirmar que sean sociedades socialistas ¿qué tipo de sociedades son?

Pero interiorizándonos más por la problemática interna del socialismo, ciertos estudios como los de Bahro, Mandel, Sweezy y Claudín, nos sugieren las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación entre socialismo y democracia?, ¿por qué causas el Estado, en vez de extinguirse, como quería Lenin, se ha fortalecido?, ¿es correcta la tesis de que en dichas sociedades existen elementos de tipo capitalista?, ¿es correcta la tesis de que existe un desajuste entre la base económica y la superestructura; es decir, una economía avanzada y una superestructura jurídico, política e ideológica atrasada?, ¿qué significado tiene el hecho de que sólo se mantenga una ideología oficial como el dia-mat?, ¿es cierto que la burocracia se ha convertido en una verdadera clase social?, ¿qué significado tiene el hecho de que unos países socialistas invadan y masacren y aún *castiguen* a otros, como ocurrió recientemente entre China y Viet-Nam, para no mencionar otros casos conocidos?

2. En segundo lugar, los interrogantes abiertos por la crisis del movimiento comunista internacional:

¿Qué significado tuvo la liquidación de la III Internacional?, ¿cómo pensar la escisión Chino-Soviética?, ¿qué significado tiene para los partidos comunistas la aparición del policentrismo?, ¿por qué causas surge ese proceso político que se ha dado en llamar el eurocomunismo?, ¿significa el eurocomunismo un paso atrás en la consecución del socialismo o el diseño de una vía inédita hacia ese tipo de sociedad?, ¿qué consecuencias tiene, para la organización misma del partido, la adopción de las tesis gramscianas de la revolución pasiva?, ¿el caso del Chile de la Unidad Popular constituye una prueba definitiva de que la vía parlamentaria o democrática no es la estrategia adecuada para el socialismo?, ¿por qué razones

el socialismo no se ha desarrollado por sus propios medios en países altamente desarrollados (salvo en los casos conocidos)?

3. Y en tercer lugar, el problema teórico planteado por los clásicos del marxismo:

¿Cuáles son los alcances y límites del pensamiento de Marx?, ¿cuáles son las razones teórica y políticas que han permitido la distorción de su pensamiento?, ¿cómo es que el marxismo piensa sus relaciones con otras corrientes científicas, culturales, políticas, filosóficas o artísticas?, ¿cuál era la concepción que tenían Marx y Engels del socialismo?, ¿cuál era el significado para Marx, de conceptos como dictadura del proletariado, partido, sujeto revolucionario y transformación histórica?, ¿cuál es la vigencia de la teoría del valor? y finalmente ¿cuáles son las causas de que el problema de la crisis del marxismo se hubiera planteado con tanto retraso?

La simple enumeración de estas preguntas y otras más que ha dado lugar esta problemática, nos puede dar idea del impresionante número de preguntas no respondidas, resueltas a medias o sujetas a una discusión apasionada en los campos de la teoría y de la política.

En nuestro país, la polémica en torno a la crisis del marxismo, en su justa dimensión, apenas empieza a plantearse tímidamente. Esto no quiere decir que en otras épocas, algunos de esos puntos fundamentales no se hubieran discutido, generando inclusive fuertes escisiones en el seno de la izquierda. Recordemos sólo los casos de José Revueltas, de algunas escisiones en el seno del Partido Comunista Mexicano, de las permanentes críticas anti-stalinistas del trotskismo. Pero la verdad es que la mayoría de las veces se ha pretendido más ocultar que resolver, más aplazar la discusión que abordarla en todas sus dimensiones. Recordemos, por ejemplo, que durante mucho tiempo, la revista *Política*, que en su momento reunió a las fuerzas progresistas más importantes de México, estuvo retrasando el debate sobre la escisión chino-soviética, con el argumento de no caer en el juego del enemigo. No pretendemos ignorar las causas profundas que se encuentran presentes en estos aplazamientos, en estas subestimaciones de hechos graves o en estos encubrimientos, pero pensamos que hoy, cuando en el campo socialista han ocurrido tan dolorosos y trágicos acontecimientos, y cuando en el ámbito nacional, las fuerzas de izquierda han cobrado ya un nivel de madurez suficiente, creemos que, en forma mínima, ya están dadas las condiciones para emprender una discusión a fondo.

Pero hay otro argumento de mayor peso para que se afronten los riesgos de un debate como éste: Hoy, el imperialismo ha puesto

en función todas sus baterías ideológicas en contra del socialismo, y por supuesto, de los movimientos revolucionarios. Su estrategia es sencilla pero eficaz: se trata de mostrar a la sociedad futura como un retroceso, como una sociedad por la cual no vale la pena luchar, como un ámbito cerrado y totalitario. Para lograrlo ya no sólo le basta la difusión ideológica de un sistema de vida luminoso y feliz en la sociedad de consumo norteamericana, sino el aprovechamiento político de toda fisura, de toda equivocación, de toda contradicción, de todo error que cometan los países socialistas y las fuerzas revolucionarias, para sembrar la confusión y el desconcierto. Ayer fueron los disidentes soviéticos, hoy los exiliados cubanos. Ayer la invasión de Checoslovaquia, hoy la de Afganistán. Ayer fue Solzhenitzin quien denunciaba la falta de libertad en el socialismo y se pronunciaba por la invasión norteamericana en Viet-Nam. Hoy son los nuevos filósofos los que atribuyen a Marx la existencia del Gulag. Pero el asunto no es ya discutir la existencia trágica del Gulag o las dificultades del socialismo. El problema es hoy afrontar y discutir abiertamente, con todos sus matices, pero también con toda decisión, estas dificultades, y proporcionar una respuesta válida con todas sus consecuencias. De otra manera quedaremos atrapados en dos frentes: por un lado, nos negaremos a reconocer una realidad, "para no hacerle el juego al enemigo", y por el otro, sólo podremos ofrecer, como perspectiva histórica, una imaginaria e irrealizable ilusión.

G. V. L.

DOS O TRES PALABRAS (BRUTALES) SOBRE MARX Y LENIN *

Louis Althusser

Nuestro interés por los exiliados de los países del Este no obedece a una simple necesidad de saber, ni a una manifestación de solidaridad. Lo que ocurre en los países del Este nos toca en el corazón y en las entrañas. También nosotros estamos en juego en cuanto allí sucede. Todo lo que allí pasa nos concierne, repercute en nuestras perspectivas, los objetivos de nuestra lucha, la teoría, el combate y nuestras maneras de actuar.

Me disculpo de antemano si algunas de las cosas que voy a decir son brutales y esquemáticas: sin los necesarios matices. Pero de un tiempo a esta parte se ha comenzado a hablar de la "crisis del marxismo". Y no debemos tener miedo. Ciertamente el marxismo está en crisis, y esta crisis es manifiesta. La ven y la sienten todos; en primer lugar, nuestros adversarios, quienes hacen lo posible por sacar el mayor provecho. En cuanto a nosotros, hacemos algo más que verla: la vivimos. Y desde hace tiempo.

¿Qué entiendo por crisis del marxismo? Un fenómeno contradictorio que debe pensarse a escala histórica y mundial, y que obviamente rebasa los límites de la simple "teoría marxista"; un fenómeno que concierne al conjunto de las fuerzas que toman al marxismo como punto de referencia, a sus organizaciones, sus objetivos, su teoría, su ideología, sus luchas, la historia de sus derrotas y sus victorias.

Es un hecho: ya no es posible hoy en día *pensar conjuntamente*, de una parte, el octubre de 1917, el extraordinario papel liberador

* Tomado de la revista *ECO*, de Bogotá, Colombia.

de la revolución de los Soviets, Stalingrado, y por otra los horrores del régimen stalinista y el sistema opresivo de Breznev. Los mismos compañeros de la Mirafiori decían: si no se puede, como antes, *pensar conjuntamente* presente y pasado, quiere decir que en la conciencia de las masas ya no existe un ideal realizado, una referencia viva para el socialismo. Este hecho, en apariencia tan simple, ha sido registrado y traducido por las repetidas declaraciones de los dirigentes comunistas occidentales: "No existe un modelo único" para el socialismo. Se trata de una comprobación y no de una respuesta a la pregunta de las masas. En realidad, ya no se puede pensar la situación actual contentándose con decir que "hay diversas vías hacia el socialismo". Pues en últimas, es imposible evadir este interrogantes: ¿quién garantiza que "el socialismo de las otras vías" no conduzca al mismo resultado?

Una circunstancia particular hace todavía más grave la crisis que vivimos. No sólo algo se ha "roto" en la historia del movimiento comunista, no sólo la Unión Soviética ha "pasado de Lenin a Stalin y Breznev, sino que los partidos comunistas, organizaciones de clase que se dicen marxistas, no se han explicado todavía esta dramática historia: ¡y esto, veinte años después del XX Congreso! No han querido hacerlo, no han podido hacerlo. Detrás de sus reticencias y sus rechazos políticos, detrás de las fórmulas irrisorias repetidas hasta el cansancio ("*el culto a la personalidad*", "*la violación de la legalidad socialista*", "el retraso de Rusia", para no hablar de la afirmación: "la Unión Soviética tiene todo lo necesario para la democracia, sólo hay que esperar un poco") surge algo todavía más grave: la extrema dificultad (y la conocen todos los que trabajan seriamente en este campo) y tal vez, en el estado actual de nuestros conocimientos teóricos, la casi imposibilidad de ofrecer una explicación marxista realmente satisfactoria de una historia que no obstante se ha hecho en nombre del marxismo. Si esta dificultad no es un mito, significa que vivimos en una situación reveladora de la debilidad, y quizás de elementos de crisis, en la teoría marxista.

Creo que éste es el punto adonde tenemos que llegar. A condición de tomar el concepto de "teoría marxista" en el sentido extenso, pleno: no en la acepción abstracta y limitada del término, sino en el sentido materialista, marxista, de la palabra, según el cual "teoría" designa el asumir los principios y conocimientos en la articulación de la práctica política, en sus dimensiones estratégicas y organizativas, en sus objetivos y medios. En el sentido en que, hace ya ocho años, Fernando Claudín hablaba de "crisis teórica",

para designar la crisis del movimiento comunista internacional; en el sentido en que Bruno Trentin evoca algunos problemas de *organización como cuestiones de dimensiones y alcance teórico.* Es en este sentido, profundamente político, que me parece inevitable hablar hoy de crisis del marxismo. El resquebrajamiento de las certezas heredadas de una larga tradición, la de la II y luego de la III Internacional, los efectos ideológicos y teóricos de la crisis manifiesta (escisión entre China y la URSS) y encubierta (entre los partidos comunistas occidentales y la URSS), el abandono solemne o silencioso de principios (como la "dictadura del proletariado") sin una razón teórica confesable, la diversidad de las preguntas y las respuestas, la confusión de los lenguajes y de las referencias, traicionan y enuncian la existencia de dificultades críticas de la propia teoría marxista, de una crisis teórica del marxismo.

En esta situación, dejando aparte las especulaciones de los adversarios, es posible distinguir, muy esquemáticamente, tres formas de reaccionar.

La primera, característica de algunos partidos comunistas, consiste en cerrar los ojos para no ver, y callar: oficialmente el marxismo no conoce crisis alguna, son los enemigos quienes la han inventado. Otros partidos intentan salvar lo salvable, toman distancias pragmáticamente frente a algunos puntos específicos, frente a otros "abandonan" esta o aquella fórmula "embarazosa", pero salvan las apariencias: no llaman a la crisis por su nombre. La segunda forma consiste en padecer el desgaste de la crisis, vivirla y sufrirla mientras se continúan buscando motivos reales de esperanza en las fuerzas del movimiento obrero y popular. Ninguno de nosotros escapa a esta reacción, acompañada de grandes interrogantes e inquietudes. Pero no es posible vivir mucho tiempo sin un mínimo de perspectiva y reflexión sobre un fenómeno histórico de esta importancia: existe la fuerza del movimiento obrero, y existe de verdad, pero no puede por sí sola suplir la falta de perspectiva e interpretación.

La tercera forma de reaccionar ante la crisis es tomar una perspectiva histórica, teórica y política suficiente para tratar de descubrir, aunque no es fácil, el carácter, el sentido y el alcance de esta crisis. Si se acierta, es posible también cambiar de lenguaje. En vez de comprobar: "El marxismo está en crisis", es decir: "¡Por fin ha estallado la crisis del marxismo! ¡Por fin se ha hecho visible! ¡Por fin, en la crisis y de la crisis, puede surgir algo vital!".

No es una paradoja, ni un modo arbitrario de voltear las cartas. Pienso que la crisis del marxismo no es un fenómeno reciente, no data de estos últimos años, y ni siquiera de la crisis del movimiento comunista internacional, inaugurada públicamente con la ruptura entre China y la URSS y agravada por las "iniciativas" de los partidos comunistas internacionales. Ni siquiera del XX Congreso del PCUS. Si bien el fin de la unidad del movimiento comunista internacional la hizo evidente, en realidad la crisis tenía raíces mucho más lejanas.

Si explotó, si se hizo visible, es que se escondía desde hace tiempo, bajo formas que le impedían explotar. Era, por lo tanto, una crisis "bloqueada" bajo el manto de la ortodoxia de parte de un impresionante aparato político e ideológico. A excepción de los breves años de los Frentes populares y la Resistencia, puede decirse, muy esquemáticamente, que para nosotros la crisis del marxismo se ha condensado y fue contemporáneamente sofocada, en los años treinta. Es en esos años cuando una línea y en prácticas impuestas por la dirección histórica el marxismo fue bloqueado y fijado en fórmulas "teóricas", del stalinismo. Al arreglar los problemas del marxismo a su modo, Stalin impuso "soluciones" que tuvieron como resultado bloquear la crisis que provocaban y reforzaban. Al hacer violencia a lo que era el marxismo, en su apertura y también en sus dificultades, Stalin provocó de hecho una profunda crisis en la teoría, y a la vez la bloqueó y le impidió salir a la luz.

La situación que vivimos hoy presenta esta ventaja: después de largas y dramáticas vicisitudes, esta crisis finalmente estalló, y en condiciones tales que le permite al marxismo una nueva vitalidad. No en el sentido de que toda crisis trae consigo, de por sí, la promesa de un futuro y de una liberación. Bajo este aspecto sería falso remitir el estallido de la crisis del marxismo solamente al trágico proceso que desembocó en la ruptura del movimiento comunista internacional. Vemos también el otro aspecto: la capacidad de un movimiento de masas obrero y popular sin precedentes, que dispone de fuerzas y potencialidades históricas nuevas. Si podemos hoy hablar de crisis del marxismo en términos de posible liberación y renovación, es por la fuerza y la potencialidad histórica de este movimiento de masas.

Pero esta liberación del marxismo nos obliga a transformar nuestra manera de relacionarnos con ese movimiento y, en consecuencia, con cuanto ocurra dentro del marxismo mismo.

No podemos de ningún modo contentarnos con resolverlo todo,

adjudicándole la responsabilidad a Stalin. No podemos considerar nuestra tradición histórica, política y también teórica como herencia pura, deformada por un individuo de nombre Stalin, o por el período histórico en que él ha dominado —y que por lo tanto bastaría volver a *recoger en su "pureza" precedente. En el curso de* esta larga prueba, cada vez que unos y otros volvimos en los años sesenta "a las fuentes", cuando releímos a Marx, Lenin y Gramsci para encontrar el marxismo vivo que las fórmulas y las prácticas stalinistas habían sofocado, unos y otros, cada cual a su manera y también con nuestras diferencias, hemos debido rendirnos ante una evidencia. Ante el hecho de que nuestra tradición teórica no es "pura". Que, contrariamente a la apresurada definición de Lenin, el marxismo no es un "bloque de acero", sino que conlleva dificultades, contradicciones y lagunas, que también, a su nivel, han contribuido a esta crisis, como ya lo habían hecho a la II Internacional y en vida de Lenin, al inicio de la III.

Por todo ello estaría tentado a decir: nos hallamos hoy ante la necesidad vital de revisar muy de cerca cierta idea que nos hemos hecho, en la historia y en las luchas, de nuestros autores; de Marx, de Lenin y de Gramsci —una idea basada en la exigencia de unidad ideológica de nuestros partidos, con la que hemos vivido largo tiempo y con la que continuamos viviendo, todavía. Nuestros autores nos han dado un conjunto de elementos teóricos sin precedentes, inestimables, pero recordemos las lúcidas palabras de Lenin: Marx "sólo nos ha proporcionado las piedras angulares . . .". Lo que nos ha dado no es un sistema total, unificado y concluido, sino una obra que conlleva principios teóricos y analíticos sólidos, y junto a ellos dificultades, contradicciones y lagunas. No hay por qué asombrarse. Si nos han dado el comienzo de una teoría de las condiciones y de las formas de la lucha de clases en las sociedades capitalistas, sería insensato creer que podría ser "pura" y completa desde sus orígenes. Por otra parte, ¿qué puede significar para un materialista, una teoría pura y completa? ¿Y cómo podría una teoría de las condiciones y de las formas de la lucha de clases, escapar a la lucha de clases, a las formas ideológicas dominantes bajo las que nació, y a su contagio, en el curso de la historia política e ideológica? Esta teoría sólo puede liberarse a condición de una lucha sin fin. Y por último, nuestros autores, quienes se adentraron en un terreno desconocido, eran, cualesquiera fuesen sus cualidades, hombres como nosotros: buscaban, dudaban, expuestos a los equívocos, a los retrocesos, a los avances y a los errores de toda

investigación. No hay que asombrarse si su obra conlleva dificultades, contradicciones y lagunas. Es muy importante tomar hoy conciencia de estos hechos, y asumirla plena y lúcidamente, para extraer las consecuencias que están a nuestro alcance, para iluminar aspectos de la crisis que vivimos, para reconocer su naturaleza liberadora, y medir la ocasión histórica que se nos ofrece, si sabemos llegar a una enmienda. Ya que algunas de las dificultades de Marx, Lenin y Gramsci remiten a algunos nudos gordianos de la crisis que vivimos.

Daré muy esquemáticamente algunos ejemplos:

En el mismo Marx —es decir, en *El capital*—, comenzamos a descubrir muy claramente que la unidad teórica impuesta por el orden de exposición es en gran parte ficticia. Uno de los efectos más sensibles de esta unidad —manifiestamente impuesta a *El capital* por la idea muy determinada que Marx tenía, en parte bajo la influencia de Hegel pero no sólo por esto, de la unidad que debe presentar una teoría para ser verdadera—, procede de lo que puede llamarse la presentación "contable" de la plusvalía (en la famosa ecuación: $V = c + v + p$, en donde V significa valor, c capital constante, v capital variable y p plusvalía) que en la práctica fue interpretada como una teoría acabada y completa de la explotación. Ahora bien, esta interpretación contable de la explotación —como la teoría cuasi ricardiana, es decir, también contable, del valor de la fuerza de trabajo—, ha venido a constituir en la historia del movimiento obrero un obstáculo teórico y político para llegar a una justa concepción de las condiciones y las formas de la explotación. Estas interpretaciones (de la plusvalía y del valor de la fuerza de trabajo) han contribuido, por una parte, a que se separen en la lucha de clases la lucha económica y la lucha política; por otra, a una concepción restrictiva de ambas, que a partir de un determinado momento, ha frenado y que frena hoy claramente la ampliación de las formas de la lucha obrera y popular.

Hay, es claro, otras dificultades en Marx. Ninguna puede ser abordada sin afrontar al mismo tiempo el problema de la filosofía marxista; que yo prefiero denominar el problema de la posición marxista en filosofía. Es de conocimiento general que Marx no ha dicho nada explícito al respecto, que Engels no fue siempre feliz en sus formulaciones, que debemos a Lenin lo mejor y lo peor; como quiera que sea, la cuestión resultó bloqueada en los años treinta en las tesis del dogmatismo oficial.

Otro ejemplo. En Marx y en Lenin hay dos lagunas de gran al-

cance: una sobre el *Estado*, la otra sobre las *organizaciones de la lucha de clases*. Hay que decirlo: no existe una "teoría marxista del Estado". Esto no significa que Marx y Lenin no hayan visto el problema: constituye el centro de su pensamiento político. Pero lo que encontramos en ellos, y ante todo en lo que toca a la relación entre Estado, lucha de clases y dominación de clase, es una repetida invitación a refutar categóricamente las concepciones burguesas del Estado: es decir, una delimitación y una definición "negativa". Resulta patético releer bajo este aspecto la conferencia pronunciada por Lenin el 11 de julio de 1919 en la Universidad Sverdlock *Sobre el Estado*. Lenin insiste: "Es un problema muy difícil, muy intrincado"; lo dice veinte veces, el Estado es una máquina especial, un aparato especial, usa continuamente el adjetivo "especial" para subrayar con insistencia que no es una máquina o un aparato como los demás, pero sin lograr decir bajo qué aspecto es "especial" (y por lo demás, ninguna "máquina" es "aparato"). Y resulta también patético releer desde este ángulo las pequeñas ecuaciones del Gramsci de la cárcel (Estado = coerción + hegemonía; dictadura + hegemonía; Fuerza + consenso, etc.) que expresan no tanto la búsqueda de una teoría del Estado sino más bien, con categorías tomadas lo mismo de la "Ciencia política" que de Lenin, la definición de una línea política posible para la conquista del poder del Estado por parte de la clase obrera. El patetismo de Lenin y Gramsci reside en la tentativa de superar la clásica definición por la vía de la negación, pero sin éxito.

Este problema del Estado se ha tornado hoy vital para el movimiento obrero y popular: vital para comprender la historia y el funcionamiento de los países del Este, en donde Estado y partido forman un "mecanismo único"; vital cuando se trata para las fuerzas populares de acceder al poder y de actuar en la perspectiva de una transformación democrática revolucionaria del Estado con miras a su "desaparición".

Del mismo modo no hay en la herencia marxista una verdadera teoría de las organizaciones de la lucha de clases y antes que nada del partido y del sindicato. Ciertamente, se encuentran tesis políticas, por consiguiente "prácticas" sobre el partido y sobre el sindicato, pero nada que permita comprender verdaderamente el funcionamiento, y por lo tanto, también la disfunción y sus formas. El movimiento obrero constituyó desde hace tiempo organizaciones de lucha, sindical y política, sobre la base de sus tradiciones pero también de las instituciones burguesas existentes (incluido, cuando hizo falta, el

modelo militar). Estas formas fueron conservadas o transformadas. En el Este como en el Occidente, nos hallamos ante el grave problema de la relación entre estas organizaciones y el Estado; al problema de su fusión con el Estado en el Este —fusión abierta y manifiestamente nefasta, por no decir algo peor—, y entre nosotros al problema del riesgo de una fusión, pues no podemos ignorar el riesgo de una complicidad de hecho entre el Estado burgués y las organizaciones de la lucha de clases, que aquel no cesa de intentar integrar, a menudo con éxito, dentro de su propio funcionamiento.

Estas "lagunas" de la teoría marxista designan algunos problemas decisivos para nosotros. ¿Cuál es la naturaleza del Estado y del Estado imperialista actual? ¿Cuál es la naturaleza, el modo de funcionamiento del partido y del sindicato? ¿Cómo escapar al riesgo de entrar en el juego del Estado burgués y más tarde a la fusión entre Estado y partido? ¿Cómo pensar desde ahora, para delinear el camino, la necesidad de "destrucción" del Estado burgués y de "desaparición" del Estado revolucionario? ¿Cómo ver y cambiar la naturaleza y el funcionamiento de las organizaciones de la lucha de clases? ¿Cómo modificar la idea que tradicionalmente el partido comunista tiene de sí mismo, ya sea como "partido de la clase obrera" o como "partido dirigente"; es decir, su ideología, para que sea reconocida en la práctica la existencia de otros partidos, de otros movimientos? Y sobre todo, pregunta para el presente y para el futuro, cómo establecer con las masas relaciones que, yendo más allá de la clásica distinción sindicato-partido, garanticen el desarrollo de las iniciativas populares, que ya superan la división entre economía y política, y también su unión? Pues a cada momento vemos nacer más y más movimientos de masa por fuera del sindicato y del partido, capaces o susceptibles de darle a la lucha una nueva e insustituible calidad. En una palabra, ¿cómo responder realmente a las exigencias y a las espectativas de las masas populares? En formas diversas, negativas o positivas, como vacíos o como emergencia. Objetiva o subjetivamente, son los mismos problemas que se nos plantean: a propósito del Estado, del partido, del sindicato, de los movimientos y de las iniciativas de masa. Sobre todos estos puntos, estamos obligados a contar solamente con nuestra propia fuerza.

Ciertamente no se trata de problemas nuevos. Otros marxistas, otros revolucionarios, trataron de plantearlos en algunas fases críticas del pasado. Pero hoy se presentan a una escala sin precedentes y, cuestión decisiva, se presentan a una escala de masas en la práctica, como puede verse en Italia, en España y en otros lugares. Po-

demos decirlo: sin el movimiento de las masas y su iniciativa, no podríamos ni siquiera exponer abiertamente estos interrogantes; gracias a él, tales cuestiones se han convertido en problemas políticos actuales. Y sin el estallido de la crisis del marxismo, no podríamos plantearlos con tanta claridad.

Ciertamente, nada está ganando de antemano y nada puede hacerse de un día para otro. El "bloqueo" de la crisis del marxismo, bajo formas más o menos tranquilizantes, puede continuar todavía largo tiempo en éste o aquel partido, éste o aquel sindicato. Lo esencial no es que algunos intelectuales, venidos del Este o del Occidente, den un grito de alarma: podría ser un clamor en el desierto. Lo esencial es que aunque se encuentre dividido, aunque aquí o allá esté temporalmente, en un callejón sin salida, el movimiento obrero nunca fue tan amplio, nunca tuvo tantas iniciativas y dispuso de tantos recursos. Lo esencial es que en la práctica, con vacilantes intentos, se comienza a tomar conciencia de la gravedad y del alcance de la crisis del movimiento comunista internacional y del marxismo: entiendo la gravedad de sus riesgos, pero comprendo también el espesor y la ocasión histórica que conlleva. El marxismo ha conocido en su historia una larga serie de crisis y transformaciones. Pensamos en su transformación después de la revolución de octubre, después de la ruina del marxismo de la II Internacional en la Unión sagrada. Nos hallamos en el corazón de la presente crisis, ante una nueva transformación, ya en gestación en las luchas de masas: puede renovar el marxismo, dar una nueva fuerza a su teoría, modificar la ideología, la organización y las prácticas, para abrir un verdadero futuro de revolución social, política y cultural a la clase obrera y a los trabajadores.

Nadie pretende que la tarea no sea extremadamente ardua: lo esencial reside en que no obstante las dificultades, es posible.

VIGENCIA Y/O CRISIS DEL MARXISMO

Fernando Claudín *

Al cumplirse este 160 aniversario del nacimiento de Marx —casi coincidente con el 130 aniversario del *Manifiesto Comunista*— no puede decirse que el panorama actual del marxismo sea muy reconfortante. Nada sería menos fiel al estilo y al pensamiento de la gran figura que domina nuestro siglo XX, aunque naciera en el XIX, que disimularnos esa realidad.

El tema de la crisis del marxismo no es ya una simple cantinela de la derecha. Está a debate en la izquierda europea y su actualidad deriva de varios hechos cuya excepcional importancia no necesita subrayarse.

El primero de esos hechos es la transformación del marxismo en doctrina oficial de los nuevos Estados salidos de las revoluciones de este siglo; su transformación en ideología justificadora de una nueva clase dirigente situada por encima de los trabajadores, sobre los que ejerce una dictadura absoluta.

La teoría y la práctica de los partidos comunistas que no llegaron al poder quedaron profundamente afectados por el seudomarxismo institucionalizado en Moscú, y sólo los últimos años comenzó una revisión no llegada todavía a sus últimas consecuencias.

En lugar de método para investigar científicamente la realidad y elaborar una política capaz de transformarla, ese "marxismo" sirvió, cada vez más, a medida que se edificaba y consolidaba el sistema staliniano, para *interpretar* la realidad de la manera que convenía a la política y los intereses de la nueva clase dominante; para *justificar* los actos de los grupos dirigentes; para *avalar* dichas interpretaciones y actos con una supuesta calidad científica.

* Tomado de la revista *Zona Abierta*, Madrid, España.

Durante largo tiempo la contradicción entre las pretensiones científicas y revolucionarias de ese marxismo y la tozuda realidad de los hechos —la realidad de las sociedades del Este— quedó oscurecida, velada por el perdurable efecto cegador de las grandes revoluciones que estuvieron en su origen: de análoga manera a como el inmenso resplandor de la gran revolución francesa oscureció a lo largo de todo el siglo XIX la contradicción flagrante entre los lemas de igualdad, libertad y fraternidad y la sórdida realidad de la sociedad burguesa salida de aquella revolución. En resumen, el hecho fundamental que pone en cuestión al marxismo es la conversión de partidos marxistas, dirigentes de las grandes revoluciones de este siglo, en partidos-estados de sistemas sociales cuyas características esenciales tienen muy poco que ver con el socialismo tal como el propio marxismo lo concibió y lo teorizó; de sistemas que han destruido la propiedad privada capitalista, pero han creado una propiedad estatal absoluta que escapa a todo control, a toda intervención de los trabajadores, y constituye la base económica de la nueva clase dirigente y privilegiada.

Partiendo de este hecho evidente y extraordinario, los detractores reaccionarios del marxismo, e incluso ideólogos que se dicen de izquierda —como algunos de los llamados "nuevos filósofos"— llegan hasta establecer una relación directa y necesaria entre la teoría de Marx y el Gulag.

Otro hecho de considerable peso pone en tela de juicio al marxismo: el hecho de que en el capitalismo desarrollado no ha tenido lugar aún ninguna revolución socialista.

Según *El capital* y otros trabajos de Marx, la revolución socialista sería el resultado de la lucha de clases en el capitalismo desarrollado. Pero todas las revoluciones sociales de este siglo han tenido lugar fuera de esta área, en los países predominantemente agrarios, en la periferia del imperialismo (salvo las zonas de la Europa central donde la revolución fue importada por el ejército soviético).

Cierto que el resultado negativo de esas revoluciones —desde el punto de vista de los objetivos socialistas de sus protagonistas avanzados— constituye, en realidad, una prueba a contrario de la hipótesis teórica de Marx. Pero también es una prueba de que el paso al socialismo, a partir de sociedades precapitalistas, o con fuertes supervivencias precapitalistas, es un problema no resuelto por la teoría marxista.

Pero, sobre todo, lo que arroja una sombra mayor sobre la vir-

tualidad del marxismo; es decir, sobre su capacidad para servir de instrumento teórico idóneo en la lucha por el socialismo, es el hecho de que las clases trabajadoras y los partidos inspirados en el marxismo no hayan sido capaces hasta hoy de llegar a una ruptura con el capitalismo en el área avanzada de éste.

Tanto la interpretación teórica leninista del marxismo, como la interpretación bernsteiniana, y sus correspondientes prácticas políticas —la primera por los partidos comunistas modelados por la Tercera Internacional, la segunda por los partidos socialdemócratas—, o la combinación de ambas, han conducido al fracaso o al estancamiento; todo lo más han servido para eliminar o reducir algunos de los aspectos más insoportables del capitalismo, pero no han sido capaces de abrir paso a un proyecto de transformación socialista.

Es indudable, por consiguiente, que hay razones muy fundadas para hablar de crisis del marxismo. Y sin embargo, la actual crisis mundial del sistema capitalista no puede comprenderse ni investigarse sin partir de algunos de los conceptos fundamentales elaborados por Marx y por otros teóricos marxistas.

Recientemente tuve ocasión de escuchar el análisis de las sociedades del Este hecho por uno de los críticos más agudos del marxismo. Cornelius Castoriadis, el cual lo considera caducado históricamente.

Sin embargo, su análisis —profundo y brillante— era totalmente marxista por su aparato conceptual, por su metodología, y así se lo dije, lo cual le puso furioso.

Es decir, el marxismo nos sigue siendo necesario no sólo para investigar las formaciones sociales capitalistas sino las nuevas formaciones sociales del Este, totalmente imprevisibles para Marx.

Lo demuestra también la gran investigación emprendida por Bettelheim sobre la naturaleza de la formación soviética. Y podríamos sacar a relucir otros muchos temas fundamentales en los más diversos campos de las ciencias sociales y de la realidad contemporánea que muestran la fecundidad del marxismo.

En realidad, la crisis del marxismo es sólo la crisis de *un cierto marxismo* y forma parte de la gran crisis global que está viviendo el mundo actual dominado por las dos superpotencias, la crisis no sólo económica, sino política y cultural.

En esta gran crisis de civilización, no sólo las fuerzas conservadoras de los viejos y nuevos sistemas se debaten en problemas que les sobrepasan por todos los lados; también las fuerzas renovadoras, que aspiran a cambios radicales, se encuentran rodeadas de mitos decapitados, de experiencias fallidas, de previsiones incumpli-

das, de *impasses* teóricos y prácticos. Se ha terminado un siglo de ilusiones.

Pero justamente por eso se reúnen ahora, tal vez, las condiciones para que el filo crítico del marxismo vuelva a tener carta de ciudadanía. No sólo en el campo científico, sino como teoría para el movimiento revolucionario. Pienso que se engañan los que interpretan la actual crisis del marxismo como caducidad histórica.

Claro que la recuperación de esa capacidad crítica requiere, ante todo, la crítica marxista del propio marxismo.

Requiere investigar por qué esa capacidad crítica —rasgo esencial del marxismo— pudo ser embotada durante largo tiempo en los partidos comunistas.

Por qué el marxismo pudo ser pervertido y transformado en ideología justificadora de una nueva clase dominante.

Requiere averiguar también las razones por las que los partidos mayoritarios en la clase obrera de los principales países capitalistas —los partidos socialdemócratas o laboristas— abandonaron el marxismo en el curso del camino o resistieron siempre a él.

¿Fue porque el marxismo no era un instrumento teórico idóneo para orientarse en la lucha por el socialismo, o fue porque esos partidos renunciaron de hecho, cuando no teóricamente, al proyecto de sociedad socialista, y llegaron a la conclusión de que esta sociedad capitalista es el mejor de los mundos posibles, con tal de introducir en ella algunas reformas económicas y sociales?

En resumen, la historia nos ha mostrado dos formas principales de abandono del marxismo por los partidos comunistas o socialistas.

La *primera*, mediante su conservación aparente, pero vaciándolo de todo contenido crítico y revolucionario, bien para justificar ideológicamente a una nueva clase dirigente, bien para justificar una política reformista dentro del capitalismo, sin propósito real de crear las condiciones de la ruptura con él.

La *segunda* ha sido el abandono abierto, considerando que el marxismo pertenece al pasado, ha perdido su validez como instrumento teórico. De hecho este abandono ha significado también el abandono de la lucha por el socialismo. El caso más típico es el de la socialdemocracia alemana a partir del Congreso de Bad Godesberg, en 1959.

Los conceptos ideológicos, ligados al movimiento social, a la lucha de clases, adquieren en cada coyuntura histórica, e incluso en determinadas coyunturas políticas, connotaciones específicas.

Por ejemplo, cuando el PSOE, en su último congreso decidió

definirse como partido marxista, no se trataba únicamente de reconocer al método marxista como un instrumento teórico idóneo para investigar la realidad social y elaborar la política del partido.

Era también una manera de proclamar que el PSOE, fiel a lo mejor de su pasado histórico, entendía no seguir una vía socialdemócrata, de integración creciente en el sistema capitalista, sino una vía de lucha efectiva por el socialismo.

Es evidente que si ahora el PSOE renunciara a esa definición podría seguir utilizando el método marxista para analizar la realidad española y mundial, pero su acto sería interpretado políticamente, como signo de un cambio de estrategia. O de querer cambiarla.

Claro que puede argumentarse esa renuncia con razones tácticas: tranquilizar a los llamados poderes fácticos —ejército, banca, empresarios, iglesia, etc.— ganar su confianza para que den luz verde a la altenativa PSOE.

Pero creo que esos "poderes" están probando ser suficientemente inteligentes como para conformarse con simples gestos simbólicos. Exigirán que detrás del gesto haya garantías concretas, no sólo para lo inmediato sino para el futuro.

Evidentemente, la principal garantía para ellos sería un cambio, una transformación, de la naturaleza misma del partido socialista; de que en él llegasen a tener la hegemonía tendencias políticas e ideológicas para las cuales el objetivo estratégico del partido no sea la transición al socialismo sino la mejora del sistema capitalista.

La lucha por el socialismo exige, naturalmente, compromisos, prudencias, alianzas, no sólo en España sino en toda Europa. Más, si cabe, en España, dadas las complejidades y peligros del actual proceso político.

Ahora bien, no me parece que la mejor manera de resolver esas exigencias tácticas sea la renuncia a la definición del PSOE como marxista.

Se podría objetar que estoy ingeriendo en los asuntos internos del PSOE al que no pertenezco. Pero lo que suceda con el PSOE nos interesa a todos, es vital para toda la izquierda española, y yo diría que europea. La lucha por el socialismo en Europa Occidental en esta reducida franja atlántica del continente euroasiático cogida entre las dos superpotencias es sumamente difícil y compleja. Exige voluntad real de lucha, pero también un gran esfuerzo teórico para encontrar nuevos caminos.

Por eso al filo del 160 aniversario de Marx debemos afirmar que el marxismo nos es más necesario que nunca. Naturalmente,

un marxismo crítico —en primer lugar para sí mismo—, abierto a todas las corrientes e investigaciones de las ciencias sociales, a todas las experiencias de la práctica social y política de las múltiples formas que toma la lucha de clases.

De ese marxismo no podemos prescindir.

LA CRISIS DEL MARXISMO

Entrevista con Etienne Balibar y Georges Labica

Oscar del Barco y Gabriel Vargas Lozano

DIALÉCTICA. —Nos interesa la crisis del marxismo, y queremos hablar de esto porque todavía no ha empezado la discusión en América Latina. El primer problema que queremos plantear es si ustedes piensan que existe verdaderamente una crisis del marxismo, y si existe, cuáles son los puntos, digamos las causas básicas de la crisis, o cómo abordan ustedes el problema.

LABICA. —Pienso que hay 3 puntos fundamentales en la crisis del marxismo. Primeramente, hay el hecho de que el marxismo es una teoría que conoce forzosamente una crisis por su necesaria implantación histórica, y además el marxismo siempre ha avanzado a través de las crisis. Se puede decir que el marxismo siempre está en crisis. Ya se hablaba de una crisis del marxismo cuando Marx vivía todavía, y el mismo Marx fue llevado a decir que en estas condiciones él tampoco era marxista. Esto es algo que muchos podrían decir hoy en día. El segundo punto, es que esta crisis, sí es nueva. La nueva crisis está determinada por dos elementos: el primero es un elemento de naturaleza fundamentalmente política, aunque es también teórica: todas las consecuencias de la destalinización. Digamos que es una crisis que se ha desarrollado durante más de veinte años, desde 1956, y que su origen viene de que la Internacional comunista ha dejado de existir y también de que la relación del partido comunista y del movimiento obrero internacional a la Unión Soviética se ha deshecho. La Unión Soviética como país, y el partido comunista de la Unión Soviética como partido eran los líderes

del movimiento obrero internacional. Los líderes, y al mismo tiempo los puntos de referencia. Pero esta posición privilegiada ha sido muy criticada, y esta crítica es un proceso que aún dura y ha traído como consecuencias unos efectos políticos, en el sentido de que los diversos elementos del movimiento obrero y los partidos comunistas tuvieron que determinarse por sí mismos. El primer indicio de este cambio sobre un plan internacional fue la tesis defendida por Togliatti, es decir; el policentrismo. El policentrismo no quiere decir varios centros, sino más bien que cada país, dentro de las condiciones que son suyas, es responsable de abrir su propia vía hacia el socialismo. Fue de esta manera que hemos podido hablar durante unos cuantos años de una vía cubana, de una vía vietnamita, italiana, chilena, etc., con todas las consecuencias de este fenómeno. El segundo elemento (pero todo esto está necesariamente ligado), es el hecho que el marxismo, como teoría y como método científico, se ha interrogado a sí mismo, sobre su naturaleza, su historia y sobre sus propios conceptos. Creo que cuando hablamos hoy de la crisis del marxismo, es más bien a este último aspecto al cual nos referimos; es decir, una crisis que está en el corazón mismo de la teoría. Entonces, habría muchas cosas que decir sobre esto, pero si podemos hablar de unos cuantos efectos: como se ha visto en el plan político la rehabilitación de antiguos dirigentes que habían sido condenados en los procesos de Moscú o en los procesos de Praga, también se ha visto en el plan teórico la reaparición, el redescubrimiento de los teóricos del marxismo que habían sido disimulados por la vulgata estaliniana. Vemos aparecer de nuevo y de manera eminente a personas como Gramsci, Bukharin y muchos más. Por ejemplo, todos los trabajos de la escuela italiana, y también todos los que en Francia habían sido despreciados porque habían dejado de ser unos incondicionales, unos ortodoxos, por ejemplo un hombre como Lefebvre. Entonces, existe este fenómeno que nos conduce a pensar que esta crisis es muy productiva. Las crisis anteriores del marxismo dieron también lugar a ahondamientos, a rectificaciones, pero la crisis actual es la más grave. Es la más grave y existe un indicio de esta gravedad: los debates están expresados más o menos de la misma manera, que vengan de los que hoy se declaran marxistas y unidos al movimiento obrero internacional, o que vengan de gente como los "nuevos filosófos", en Europa Occidental, que están haciendo una crítica derechista como por ejemplo sobre la cuestión de la disidencia. Como resultado de este fenómeno, existe en la opinión pública una posibilidad de confusión. Todo lo que

fue objeto de denegación durante años en el movimiento comunista está hoy en día asumido por él, frecuentemente de manera muy afectiva y en los términos que eran los de una crítica derechista, en el marco de la lucha ideológica, lucha que por cierto nunca se ha suspendido. La crisis del marxismo debe reponerse en el marco de la lucha ideológica.

BALIBAR. —Hay cantidad de cosas que añadir, quizás puntos de vista que tienen su origen en la orientación de cada trabajo personal, pero estoy totalmente de acuerdo con los planteamientos básicos de Georges y me parece especialmente importante tomar en cuenta la tesis inicial. Cuando admitimos que hay una crisis del marxismo, tenemos que analizar nuestra relación interna a las categorías marxistas dentro de nuestro propio trabajo teórico. Tenemos también que preguntarnos de qué manera definir esta crisis, y cómo analizarla. Me parece fundamental el planteamiento inicial de Labica; es decir, reponer el problema de la crisis actual dentro de un marco histórico para hacer la comparación con crisis anteriores y para comprender lo que es esta crisis de hoy.

DIALÉCTICA. —Pero un aspecto de la crisis del marxismo toca al pensamiento de Marx mismo en relación a los procesos de desarrollo del capitalismo y del socialismo contemporáneo. Desde mi punto de vista, hay tres aspectos que han estado en discusión: el primero es la discusión sobre la teoría del valor, o sea el problema de saber si esta teoría es científica o no, de acuerdo con el desarrollo del capitalismo contemporáneo. El segundo aspecto, es el problema de la teoría clásica de las clases sociales: Touraine dice que el marxismo no tiene nada que decir hoy sobre el problema de las clases, de la fragmentación de las clases. El tercero, sería el problema del concepto de socialismo en el propio Marx. Desde luego, estoy en contra de tratar de extraer todo de Marx y de encontrar todo ahí, pero Marx dijo algunas frases que se han interpretado de diversas maneras, como esto de la dictadura del proletariado, la lucha de clases termina la dictadura del proletariado, y entonces, de alguna manera, el mismo Marx está también estableciendo una posición.

—Me gustaría agregar uno más. Es el problema de la organización. Los movimientos revolucionarios han entrado en una especie de callejón sin salida, a través de toda una experiencia, y se encuentran con organizaciones políticas que no responden a la necesidad que les plantea lo real. El trabajo de Althusser que critica la organización del partido comunista francés es terrible. Althusser plantea el partido comunista francés como si fuera un aparato polí-

ciaco o militar y con lo cual las clases populares no pueden hacer la revolución. También existe la crisis desde el punto de vista de las clases populares; es decir, la imposibilidad que les plantean sus propias organizaciones para continuar la lucha.

BALIBAR. —El problema final es decisivo. La primera cosa que quiero decir, es que me parece indispensable una cierta prudencia, una cierta cautela. Me parecería muy irresponsable dar la impresión de que se pueda sacar unas conclusiones de una situación que se encuentra en plena evolución, y esto por las razones que expuse hace un momento. Es decir, que se trata de una crisis que toca a la vez todos los aspectos teóricos y políticos, organizativos e ideológicos del movimiento comunista primeramente, y después del movimiento obrero (al menos en Europa Occidental, donde el movimiento comunista ha sido el protagonista de la organización de la clase obrera). Hace unos meses publicamos en Francia un pequeño libro que es una intervención directa en la discusión interna del partido comunista francés, libro en el cual los problemas que mencionabas están en el capítulo final. Menciono esto por las razones siguientes: un texto como el de Althusser (con el cual pienso poder decir que estamos fundamentalmente de acuerdo) no puede entenderse si se extrae de una coyuntura histórica y nacional muy precisa. Claro, hay rasgos del funcionamiento del partido comunista francés que tienen una significación más amplia: hay un modelo, o más bien una tendencia de funcionamiento que se ha importado desde la internacional comunista en cada uno de los partidos comunistas, y esta tendencia se ha reproducido de manera semejante. Pero esta tendencia de funcionamiento no basta para enfrentar el problema, como lo muestran las enormes diferencias que existen entre los diversos partidos comunistas de Europa Occidental. Entonces, es fundamental reponer la intervención de Althusser en un marco más concreto. En el caso de Althusser, no se trataba de añadir un nuevo capítulo al libro ya muy completo del análisis sociológico y formalista sobre el funcionamiento de los partidos políticos. No quiero decir tampoco que con nuestro libro hemos tratado de hacer lo que no logró Althusser, o sea un paso adelante. Fue una intervención en el curso directo del desarrollo de un mismo problema político, y nuestra intención fue precisamente de analizar el elemento específico del funcionamiento de los problemas políticos que se plantean en un partido como el partido comunista francés. Si hay cosas en este funcionamiento que tienen, digamos ecos, que tienen puntos de comparación posibles en otros partidos comunistas o en otras organizaciones del

movimiento obrero. Puede ser el punto de partida de una discusión fructuosa, pero no vamos a salir de un planteamiento puramente formal. Ahora, regreso a tus primeras preguntas. Lo que me sorprende, es que los tres aspectos (inclusive el cuarto) mencionados son los puntos que se encontraban en el centro de las polémicas que resultaron de la intervención de Bernstein. Si la crisis actual se define sobre estos aspectos no hay nada nuevo. Ya se discutían en el tiempo de Bernstein: se discutía de la ley del valor como teoría científica, de la definición de las clases sociales, y más precisamente para determinar si hay una polarización creciente de la sociedad capitalista moderna entre clases totalmente opuestas como lo son la burguesía y el proletariado obrero. También se discutía de lo que quería decir el socialismo dentro del marxismo, o de la dictadura del proletariado.

DIALÉCTICA.—¿Quiere decir que los puntos no son vigentes, o que no ha avanzado más la discusión?

BALIBAR. —Bueno, significa muchas cosas. Puede significar que el marxismo se ha atollado en una escolástica que dura desde ya 30 o 40 o quizás 80 años, inmediatamente después de la muerte del propio Marx, y que toda la historia del marxismo es, hasta cierto punto, una pura escolástica, por lo menos de un punto de vista teórico. Es verdad en cierto sentido: existe el peso enorme de una escolástica marxista que el estalinismo ha amplificado, y que seguramente tiene mucho que ver con las formas tradicionales de organización del movimiento obrero (formas que son de cierta manera inevitables, aunque hay que luchar contra ellas). Cuando se construye un partido revolucionario de tipo social-demócrata y aún más, uno de tipo comunista, hay que organizar escuelas, hay que enseñar la doctrina y todo esto produce efectos tales como una escolástica. Pero en el estalinismo es un fenómeno mucho más importante y mucho más pesado. Es también cierto que es una consecuencia del estalinismo mismo. Otro factor importante es la capacidad de integración del marxismo: se han propuesto ideas que pueden ser ideas sociológicas, políticas o filosóficas de otro origen, pero expresadas en un lenguaje marxista. El marxismo, como cualquier ideología un poco coherente, un poco totalizante, tiene una enorme capacidad de integración de ideas ajenas. Cuando Touraine hace críticas a la teoría clásica de las ciencias sociales, no me parece imposible, ni impensable el hecho que algún día un teórico marxista vaya a tomar las ideas de Touraine, sus análisis, pero traduciendo todo esto en un lenguaje marxista. Esto nos conduce a otro aspecto: considerando las conse-

cuencias de la destalinización, podemos decir que este fenómeno ha producido efectos ambiguos, pero de cierta manera positivos. Se ha descubierto que el pensamiento de Marx era mucho más rico, mucho más complejo que la visión estaliniana oficial, y vemos esto a través del movimiento, llamado movimiento de retorno a Marx, que hubo en los años sesenta en varios países como Francia, Italia, etc. Como consecuencia del descubrimiento que el marxismo de Marx, el de Rosa Luxemburgo y también el de Lenin era mucho más rico que las formulaciones de los manuales, se han multiplicado las posibilidades de formular en términos marxistas, de utilizar conceptos marxistas, y también de formular en un lenguaje marxista ciertos problemas o análisis de la sociología y de la psicología contemporánea, o también de la filosofía actual. ¿Qué es lo que pasa después de 10 o 15 años? En mi opinión, el resultado no equivale a cero en absoluto, pero sí resulta una gran confusión, porque se descubre también que la herencia teórica de Marx y de otros teóricos clásicos no es solamente mucho más compleja y más rica, sino también que es una herencia contradictoria y que las contradicciones se descubren, se revelan a lo largo de la experiencia histórica que estamos viviendo. Aquí también existen aspectos contradictorios: por un lado, se comprende mejor que la tradición dogmática fue una tentativa para esconder precisamente estas contradicciones; por otro lado, para un marxista tratando de trabajar hoy en día, en el punto de vinculación, en el lugar donde se vincula la teoría y la práctica revolucionaria, no es posible tampoco ignorar a toda esta escolástica, volver a Marx directamente y desarrollar ideas teóricas nuevas a partir del verdadero Marx. Todo esto es mi opinión personal y pienso que es totalmente absurdo decir que ya estaba en Marx el gulag, o que ya estaba el estalinismo en Marx, o que si se deducen lógicamente las consecuencias de la dictadura del proletariado se llega necesariamente al estalinismo; todo esto es absurdo y totalmente idealista. No podemos, entonces, volver directamente a Marx porque en los problemas no resueltos, en las contradicciones del propio Marx acerca del papel que juega en el proceso de transición un partido revolucionario, y del papel de las instituciones estatales, ya está presente la posibilidad de varias orientaciones teóricas (inclusive las más dogmáticas, las más simplificadoras), que hasta cierto punto se pueden explicar por las necesidades de los militantes políticos que tenían que dar respuestas a estas preguntas, a estos problemas totalmente contradictorios. Esto no quiere decir que vamos a progresar únicamente discutiendo la significación exacta de los textos clásicos, sustituyendo por

el retorno a Marx la idea de buscar las contradicciones en Marx. Pero sí me parece importante un trabajo (que no tiene fin de por sí) para comprender la naturaleza de estas contradicciones y además para comprender esta naturaleza de manera histórica (y no de manera historicista) es el sentido de una verdadera encuesta histórica; es decir, para saber en qué condiciones históricas trabajaba Marx, y sobre todo, en qué condiciones de lucha ideológica.

Hablemos ahora del socialismo y de la dictadura del proletariado: estoy convencido de que el concepto de dictadura del proletariado tiene un núcleo de objetividad o de verdad científica que el movimiento obrero no puede dejar de lado, pero, hasta cierto punto, es un núcleo muy limitado y muy contradictorio. Es un concepto muy contradictorio porque está necesariamente mezclado con elementos ideológicos fundamentales del movimiento socialista del siglo XIX, los cuales a su vez refieren a elementos de la ideología burguesa. Todo está internamente mezclado y además no existe la objetividad pura. La economía política clásica, por ejemplo, ha tenido una gran influencia sobre Marx. Entonces, hay que hacer todo un trabajo histórico que de por sí no tiene fin, pero que necesitamos para aclarar los problemas de la crisis actual del marxismo. Una de las cosas que puede diferenciar cómo se planteaba la crisis en la época de Berstein y de Lenin de cómo se plantea hoy, es que Berstein y Lenin estuvieron siempre presos en el mismo marco ideológico que Marx. Por eso, no pudieron plantearse el problema de una crítica histórica, de un análisis crítico e histórico de las condiciones de producción del propio marxismo. Lo hicieron de manera muy alusiva. Un hombre como Korch tuvo una fórmula muy interesante cuando habló de una autocrítica del marxismo o de un análisis marxista del marxismo, pero, en mi opinión, no desembocó finalmente en un trabajo histórico, sino en la construcción de una filosofía meta-marxista. A ver si hoy estamos en la situación de hacer un trabajo diferente, que no sería como en el caso de Bernstein y de sus contemporáneos, o bien una revisión (elegir unas ideas y dejar de lado a otras), o bien un trabajo de reconstrucción de una ortodoxia marxista. Lenin no escapó completamente de esta segunda tendencia, aunque lo más paradójico es que (hablando de ortodoxia marxista) él estaba introduciendo ideas nuevas, tanto del punto de vista político como del punto de vista teórico. Toda la idea del desarrollo variable es una idea profundamente revolucionaria en la historia del marxismo y que además no se encuentra en Marx.

DIALÉCTICA.—¿Qué entiendes por esta idea según la cual Bernstein

o Lenin siempre estuvieron presos en un mismo cuadro ideológico?

BALIBAR. —Te voy a dar un ejemplo. ¿Cuando se habla de socialismo, qué significaba esta palabra en la época de Marx? Marx hizo todo un trabajo fundamental para trazar una línea de demarcación entre el socialismo utópico y el socialismo científico. El explicó muy bien que el socialismo no puede definirse por adelantado y también que no se pueden hacer modelos del socialismo: el socialismo es el resultado, por su naturaleza fundamentalmente imprevisible, del desarrollo de las contradicciones del capitalismo. Podemos considerar esto como una tesis básicamente materialista. Pero, en el propio Marx, existen ideas sobre el socialismo que son muy ligadas a la ideología socialista de su tiempo, y si son ligadas, es simplemente porque expresaron un punto de vista de clase, de la clase obrera, o sea del proletariado más avanzado de aquel tiempo. Pero podemos ignorarlo ahora porque las mismas tesis tienen un sentido diferente en circunstancias históricas distintas. ¿Qué pensaba Marx cuando hablaba en *El capital* del modo de producción comunista? Dice muy poco sobre esto, pero sí dice algo. Dice que una sociedad en la cual el trabajo social está dividido entre los hombres de manera conscientemente organizada o de manera planificada si es una sociedad con un modo de producción comunista. Luego, los marxistas ulteriores trataron de comprender y de desarrollar esta idea, y llegaron a puntos de vista tecnicistas o morales (la ideología moral, la ideología economista o tecnicista). Hay un libro muy bueno de Robert Guinard que se llama *Lenine, les paysans et Taylor*, aunque es bastante unilateral, este libro enfoca mucho un cierto aspecto de Lenin para mostrar que sobre los problemas de organización del trabajo en la sociedad socialista, Lenin admitía ideas y soluciones de tipo tecnicista o economista que podemos considerar ahora como ideas de origen burgués. A esto estoy pensando cuando digo que el propio Lenin si quedó encerrado en un marco ideológico que fue necesario, pero sin olvidar en ningún momento todo el aspecto innovador de sus análisis concretos, ni los conceptos que introdujo en el marxismo, como por ejemplo todo lo que deriva de la vía del desarrollo (y lo que deriva, es su originalidad en el análisis del imperialismo). Pero podemos ver ahora este marco ideológico de Lenin, y esta visión es posible, quizás, porque es un resultado de la crisis actual, con el aspecto fundamental de la historia de los países socialistas que nos permite tomar cierta distancia en relación al marco ideológico de Lenin, bajo la condición que hagamos este trabajo de crítica histórica.

LABICA. —Estoy de acuerdo con eso, voy a añadir únicamente unas palabras sobre el punto tocado por Etienne, y que me parece muy importante: es necesario hacer hoy en día un análisis histórico; es decir, un análisis materialista que no sea historicista o ideológico. Si es cierto que los cuatro puntos no son nuevos, y ya existían en la época de Marx. Cuando nos presentan a estos puntos como algo nuevo, es un efecto ideológico. Lo que nos interesa, es saber lo que hoy sí es nuevo. Lo que sí es nuevo, es que ciertos marxistas y comunistas acepten esto. ¿Por qué? Althusser, miembro conocido del partido comunista francés, critica el funcionamiento del partido de manera tan radical que no existe ninguna crítica análoga de parte de los adversarios. Es una crítica muy dura, y, además, hecha por un comunista. Está hecha por un comunista y aceptada como tal por un partido (el partido comunista francés) que no tiene la reputación de ser un partido liberal tratándose de su funcionamiento interno. No es el partido mexicano, ni el italiano. ¿Entonces, cómo puede ser esto posible? Es precisamente esto lo que nos interesa desde un punto de vista materialista. Es posible porque hay una inadecuación entre la práctica política que el partido comunista francés debe llevar a cabo y su modo de funcionamiento. Hay una contradicción. Esta contradicción debe ser desplazada. Sobre la cuestión de los conceptos de socialismo, de dictadura del proletariado es la misma cosa. ¿Qué es lo que hay detrás de todo esto? Lo que hay detrás, es que la presentación del socialismo que ha sido dada por la evolución de los países socialistas desde 1917 ha hecho que los mismos comunistas se cuestionen. Porque, hasta para los que son digamos "ortodoxos" (aunque no me gusta mucho esta palabra) las cosas no han pasado como lo han previsto. Por otra parte, los partidos occidentales, como el partido italiano, el partido francés o el partido español, existen desde hace ya 50 años, y desde 50 años no han tomado el poder. Ya ha sucedido que fueran asociados al poder de manera totalmente transitoria y dentro de condiciones excepcionales; por ejemplo, en el caso del partido francés, fue después de la liberación, con De Gaulle. Por consecuencia, estos partidos tienen la necesidad de interrogarse sobre sus propias estrategias. Estos partidos, interrogándose sobre sus propias estrategias, tienen forzosamente que interrogarse sobre el socialismo, y responden de manera más o menos adecuada a esta interrogación. El eurocomunismo por ejemplo. Lo que hay de interesante en el eurocomunismo, es que lleva a cabo su interrogación a partir de una contradicción real. Si tomamos el problema de la

diversificación de las clases sociales, o más bien para saber si el esquema del análisis marxista de las clases es correcto o no, si puedo decir que está correcto (y muchos marxistas lo piensan también), aunque esto no nos impide pensar que en los últimos 20 años el análisis marxista de las clases ha sido insuficiente. Este análisis ha conservado la teoría clásica de un núcleo revolucionario, el proletariado obrero, pero el análisis de todas las clases medias y de los nuevos fenómenos que se desarrollan dentro de estas clases (formadas por empleados, ingenieros, técnicos, etc.), se ha quedado atrás. No tenemos el dominio de este tipo de análisis. El análisis de las clases medias fue pensado en términos que eran términos clásicos ya superados por el desarrollo de las fuerzas políticas en los países occidentales. Estaban ya superados porque se consideraba que estas clases debían juntarse a la clase obrera, pero habría sido mejor determinar un nuevo tipo de política, sin cuestionar el "leadership" de la clase obrera ni la necesidad de mantenerlo en el caso del poder. Las clases medias deberían haber sido asociadas, reunidas en un frente político. El partido italiano y el partido francés pensaron este problema cada quien a su manera, y el compromiso histórico italiano es una manera de pensar esto. ¿Tratándose de la teoría del valor, qué es exactamente lo que hay detrás de la crítica de esta teoría hoy en día? Existe una crítica de la teoría del valor que los mismos comunistas hicieron, y no solamente sus adversarios políticos. Creo que fue en el XXIII Congreso del partido comunista de la Unión Soviética que Kosiguin rehabilitó las relaciones mercantiles. ¡Esto sí fue una bomba que es por lo menos tan consecuentemente en el plan de la teoría marxista de los últimos 20 años que ciertos efectos políticos! ¡Imagínense! Una rehabilitación de las relaciones mercantiles. Y ahora, cuando vemos lo que ocurre en el marco de lo que se llama la crisis de la economía mundial, o sea; la crisis del capitalismo, no solamente es falso decir que los países socialistas han evitado esta crisis sino que podemos también pensar hoy que la recomposición del imperialismo, llegando a una nueva etapa, está arrastrando en su estela a los países socialistas. En primer lugar porque existen relaciones de intercambio, o también porque se entregan fábricas totalmente acabados. Otro ejemplo que no tiene antecedente en la historia: la Unión Soviética acaba de hacer hace apenas 8 días un pedido por 25 millones de toneladas de cereales a los Estados Unidos! Me parece también que actualmente el mundo imperialista no tienen ningún interés en desestabilizar a los regímenes de los países socialistas. Tenemos aquí el principio

de un análisis materialista (y esto partiendo de unas cuantos hechos) que nos permite comprender porque estas preguntas que hacías, y que son las *preguntas fundamentales, son efectivamente* preguntas que ningún comunista puede evitar hoy. ¡Antes era muy fácil! ¡ Se pensaba que tales interrogaciones eran las del adversario de clase en la lucha *ideológica* y que era mejor ignorarlas! Lo que hoy en día sí resulta interesante, es que esta actitud ya no es posible y que existen razones materiales de esto.

DIALÉCTICA. —Queremos hablar un poco sobre el socialismo realmente existente, por ejemplo el socialismo de la URSS concretamente, sobre el problema de saber cuál es la naturaleza de estos países del este. ¿Cuáles son los criterios?

LABICA. —Los términos del problema han cambiado mucho. Hasta cierto punto una gran parte de las discusiones actuales siguen desarrollándose bajo una forma determinada, adoptando un esquema que no tiene mucho de nuevo, aunque precisamente (y como lo planteaba Georges) el contenido concreto de la coyuntura actual está transformándose. Digamos más precisamente que gran parte de las discusiones actuales siguen adoptando un esquema de comparación ideal entre lo que sabemos del socialismo real y un socialismo ideal. Digo que esta comparación se hace desde lo que sabemos del socialismo y no lo que es el socialismo de los países del este, porque carecemos del aspecto más fundamental desde un punto de vista marxista; es decir, como se ven las cosas abajo en los países socialistas. Hay cantidad de informaciones sobre el sistema económico, el sistema institucional o sobre las relaciones internacionales de los países socialistas, y esto permite plantear problemas muy graves. Por ejemplo, cuando vemos a países socialistas invadiendo a otros, como la URSS en Checoslovaquia o la China en Vietnam, no es posible dejarlo de lado y entonces esto plantea un problema muy grande: no se puede ignorar que hay una dependencia, una sumisión de la política exterior de los países socialistas a las reglas del juego imperialista internacional. Y, siendo marxista y siguiendo la vieja idea de Marx, debemos comprender que la política exterior de un país no puede ser completamente ajena al funcionamiento interno del Estado. Esto sí lo sabemos, pero hay cantidad de cosas que no sabemos. La gran parte de las discusiones se presenta como una comparación entre lo que sabemos sobre los países socialistas y una definición ideal del socialismo que puede ser representada de modos muy diferentes: un ejemplo es una representación inmediatamente ideológica: el socialismo es, por hipótesis, la libertad, la

igualdad, es la ausencia de toda coerción estatal. Vamos a desarrollar un poco esta contradicción. Esta contradicción puede presentarse de manera un poco más sutil y aparentemente más científica, y esto lo digo porque nosotros también hemos participado en este tipo de discusión. Pero no hay trabajo marxista que se encontraría fuera del marco ideológico en el cual se plantean los problemas políticos. Pienso en un trabajo como el de Bettelheim: es un trabajo de análisis que no quiere desarrollar únicamente la idea de una contradicción entre el socialismo real y un socialismo ideal. Pienso también en trabajos menos importantes que hicimos sobre el hecho de que en la Unión Soviética es muy evidente que no existe lo que los clásicos del marxismo llamaron un modo de producción socialista, pero, por otro lado, la Unión Soviética ha hecho una ruptura con ciertos aspectos fundamentales del modo de producción capitalistas. En este trabajo, tratamos de analizar el grado de desarrollo de la contradicción entre las formas capitalistas y las formas comunistas en los diversos países socialistas. En mi opinión, este tipo de análisis sigue manteniendo un punto de vista ideológico que seguramente puede permanecer mucho tiempo en los análisis de los teóricos y de muchos camaradas, pero que finalmente cambiará de formulación. ¿Por qué? Porque en estos análisis siempre hay un aspecto teleológico o finalista si prefiere: todo esto sale de la idea de que sabemos donde va a llegar el proceso histórico, o, por lo menos, de la idea de que lo sabemos en conceptos generales, y por esto, podemos tomar como punto de referencia el presente; es decir, el análisis del capitalismo actual o el análisis de Marx, y también otro punto de referencia que sería el porvenir de la humanidad: ubicados entre estos dos puntos, podríamos tratar de comprender donde están los países socialistas: si siguen estando en el capitalismo o si ya están en el comunismo, o si están bloqueados en un lugar intermediario (como dicen los trotsquistas). En todo esto hay un defecto teórico, un defecto filosófico. La situación actual es diferente. Es diferente porque no sabemos hacia dónde va el proceso histórico. ¡Esto no quiere decir que pensemos que el capitalismo es inmortal, que no hay antagonismos insuperables! No quiero decir tampoco que pensamos que en el capitalismo no hay una tendencia histórica que va hacia la destrucción de las clases y de los antagonismos de las clases, tendencia histórica que tiene su dinamismo en el aspecto revolucionario de las luchas obreras. Lo seguimos pensando, y tratamos de comprender todo esto, en la práctica. Pero, precisamente, es una tendencia en el sentido materia-

lista del término, y ninguna tendencia histórica permite definir por adelantado el fin al cual se va a llegar (esto sería más bien una visión hegeliana). *Por esto, hay que hacer todo un trabajo empírico* (y no empirista) sobre los países socialistas que no es empirista (exactamente de la misma manera que cuando hablábamos hace poco de una crisis del marxismo sobre la cual se tiene que hacer una investigación histórica y no historicista), y este trabajo sobre los países socialistas no es solamente constatar sino tratar de analizar y de introducir conceptos. El aspecto más importante quizás, puede venir del hecho de que, en los países socialistas mismos, se desarrollan contradicciones (y esto no es nuevo tampoco). Las contradicciones han introducido algo nuevo estos últimos años en los países socialistas y en los países capitalistas; es decir, la tentativa de desarrollar tales análisis desde abajo y desde adentro por parte de intelectuales o militantes (inclusive los comunistas de los países socialistas). El aspecto importante es que, ahora, el problema de un análisis marxista de lo que son verdaderamente las sociedades socialistas desde un punto de vista materialistas (utilizando los conceptos de Marx e introduciendo otros), está planteado en los países socialistas, de manera muy difícil y con un inicio muy débil.

DIALÉCTICA. —Lo que me parece plantea un problema, es que aunque tú rechazas el empirismo, creo que tu posición lleva casi necesariamente un empirismo. Supongamos que pensemos en una ética marxista, una ética histórica y tendencial, posiblemente de largo plazo histórico, fundada en la situación de explotación de las clases. Esto nos daría pie para aceptar o pensar en una ética socialista a partir de la cual el análisis científico podría articularse a un proyecto revolucionario. No entiendo como el análisis empírico que tú propones sería no empiricista, sino más bien empirista.

LABICA. —¿Y lo entiendes como falta de un proyecto revolucionario a largo plazo?

DIALÉCTICA. —¡No! Digo que es la situación concreta, real, la que funda esta moral tendencial. ¿El reino de la libertad, no? Pero el reino de la libertad no de la cabeza de Marx para abajo, sino de abajo para arriba, como una especie de aspiración de una cantidad de luchas históricas que tienden hacia una sociedad igualitaria. Esto no sería una moral, una cosa hegeliana impuesta como una finalidad en proceso. Sería más bien una finalidad tendencial, una finalidad de necesidad de los esfuerzos reunidos. ¡Es bien cierto que no se conocen muchas cosas sobre la Unión Soviética, pero se conocen

tantas! Un análisis estrictamente empírico, científico digamos, si es necesario, pero . . .

BALIBAR. —¿Sin tomar posición, es lo que quieres decir?

DIALÉCTICA. —¡No! Yo digo tomando posición! Pero cuando tú niegas la idea de proyecto! ¡Si hay un proyecto, un proyecto real y no hegeliano! ¡El proyecto se puede modificar también, es cierto!

LABICA. Ahí creo que lo que se opone a la necesidad de un análisis empírico y científico (pienso que es lo que quiere decir Etienne)es precisamente toda la tradición de la información sobre los países socialistas, tradición que ha sido dominante hasta ahora. Era una información ideológica. Nos decían en el XX congreso que la Unión Soviética ya había terminado con la dictadura del proletariado y que estaba llegando a la etapa del pueblo entero. ¡Pero después, Brejnev explicaba otra cosa! ¡Todo esto era puramente ideológico! Los datos cifrados y las estadísticas sobre las planificaciones, sabemos ahora que eran informes falsos. Sabemos también que la vida cotidiana y la vida democrática, tampoco era cierto. Las relaciones de los países socialistas en el interior de COMECON, también era falso. Y hoy, vemos eventos como los que recordaba Etienne, es decir, la invasión de Checoslovaquia, o, por ejemplo, el hecho de que la Unión Soviética, a pesar de treinta años de internacionalismo proletario reafirmado en todas las conferencias internacionales, acaba de avanzar la tesis de la soberanía limitada para poder enfrentar a la solidaridad internacional. ¡Esta tesis, es una tesis imperialista! Todo esto nos obliga a cuestionar la realidad de los países comunistas, y, para poder hacerlo, necesitamos efectivamente muchos elementos. Una de las razones por la cual somos totalmente incapaces de contestar a la misma pregunta sobre la China por ejemplo, es que no sabemos nada, excepto los elementos cifrados y los elementos científicos entregados por las oficinas anglo-sajonas y americanas. ¡No sabemos nada! Entonces, esto puede ser interpretado como una fuga; es decir, como la denegación de tomar en consideración el problema de saber si existe o no un proyecto revolucionario hoy día, en qué consiste este proyecto, y cómo debemos juzgarlo. Sin embargo, es un punto de partida importante, pero la cuestión queda tan abierta que podríamos discutir mucho más. Pero, para mí, el problema de la información no es de ninguna manera una fuga, ¡al contrario es algo fundamental!

PROBLEMAS ACTUALES DEL PSICOANALISIS

Medicalización, cientificidad e irrupción lacaniana *

Marcelo Pasternac

En 1979 se han cumplido cuarenta años de la muerte de Freud. Este aniversario es testigo de una presencia creciente del psicoanálisis en nuestra cultura, presencia no exenta de malentendidos. La obra de Freud, rica en contradicciones fecundas, vivientes, ha encontrado en su posteridad desarrollos diversos y de valor y sentido desiguales. En algunos casos éstos parecen llevar a una vía muerta al psicoanálisis y exigen nuestra reflexión. Nos detendremos en especial en los aspectos sugeridos en el subtítulo que nos parecen los más importantes en la coyuntura actual.

El tema de la llamada cura psicoanalítica se ha prestado especialmente para los malentendidos a que hemos aludido. Así, recientemente, en ocasión de una polémica despertada por un libro que recoge opiniones de Santiago Ramírez uno de sus críticos se expresaba en términos que nos servirán de pretexto para nuestro propio desarrollo. Respondiendo a las ideas de Ramírez sobre la eficacia curativa del psicoanálisis dice su interlocutor:

* Conferencia pronunciada el 31 de octubre de 1979 en el Centro de Estudios Argentino Mexicano (CEAM) como inauguración del ciclo "Vigencia del psicoanálisis a cuarenta años de la muerte de Sigmund Freud".

"... puede restringirse esto (el no curar) a su estadística particular como analista pero no puede meterse, por ejemplo, con mi estadística. Yo trabajo y he ayudado a mucha gente... tratamos de ayudar a la gente a librarse de sus conflictos básicos que desgracian la vida y que piden ser un poco más felices, más productivos. Esto se hace con algunos defectos, yo lo acepto, pero tenemos méritos y éxitos bastante pronunciados. Y de ninguna manera me puedo sumar a la estadística de Santiago porque sería yo un antiético al trabajar en algo que sé que no cura. Estaría robando a México y yo no robo. Cobro caro sí, pero no robo. Si yo llegara a la conclusión como Santiago de que lo que lo que hago ni sirve, ni cura, ni ayuda me dedicaría a otra cosa".

No nos detendremos en los aspectos más o menos ridículos de la declaración. Sólo la tomaremos como apoyo para plantear cuestiones que son más trascendentales: 1) Al autor no le parece opaco el sentido mismo de la palabra "cura". Ahora bien, no hay duda de que su uso en el vocabulario analítico arrastra consigo un halo médico que puede estar en el origen de muchas confusiones; 2) Hay inflexiones de este discurso que permiten preguntarse por el lugar asignado al analizando-paciente en el proceso analítico. En suma: ¿Qué es ayudar, curar, servir? ¿Quién ayuda y a quién?, ¿de qué manera? Todo lo cual plantea, entonces, la relación del psicoanálisis con la medicina.

Hay que reconocer, sin embages, que el psicoanálisis emerge enfrentado con la problemática del individuo sufriente y que Freud hace su trabajo innovador a partir del abordaje médico de esa cuestión. Pero se trata de saber si no es justamente desmarcándose de esa referencia como adquiere bruscamente su condición de ciencia y si esa referencia de origen o de ámbito no acecha constantemente al psicoanálisis amenazando destruir su originalidad y también si el planteo de la relación medicina/psicoanálisis no exige de los psicoanalistas una toma de posición clara y fundada.

Enunciemos nuestra tesis: sostenemos que el psicoanálisis está en constante peligro de sufrir la recuperación ideológica de su campo y la degradación de su cientificidad a través del discurso utilitario de la curación en la medida en que no se

reflexione sobre el sentido específico que la palabra cura puede tener en el lenguaje conceptual del psicoanálisis y que, si se conserva en él, tendrá una definición sin medida común con la del discurso técnico de la medicina (donde a su vez tiene ese término sus propios problemas tal vez esclarecibles ulteriormente con el aporte del psicoanálisis).

¿Hay en Freud una vocación curativa, médica? Comienza, en efecto, su carrera como investigador en aspectos básicos de la medicina. Abandona luego esa actividad, entre otras razones, por imperativos económicos y, buscando una clientela privada en neurología, comienza a utilizar diversas técnicas curativas como la electroterapia. Su necesidad de recursos no le impide observar; sin embargo, la carencia de eficacia de sus métodos en unos casos y que, en otros los resultados favorables obtenidos se debían a efectos puramente sugestivos. A partir de esto, el proceso de elaboración de la contradicción entre las *demandas* de los pacientes, las *carencias* propias de la época según el desarrollo de las concepciones y técnicas vigentes y el *deseo de Freud;* explicaría la coyuntura que lleva a la fundación del psicoanálisis. No es este el lugar para desarrollar este tema pero nos limitamos a destacar que Freud comienza a trabajar desde una perspectiva clínica con una referencia biológica indudable y con una expectativa de eficiencia curativa.

Pero es justamente el fracaso de esas concepciones, de esos métodos y la especifidad del terreno clínico de la histeria los que lo conducirán a la fundación original de un nuevo espacio científico dotado de su propia singularidad.

La marca de ese contexto del comienzo persistirá; sin embargo, en la obra de Freud como expresión de los límites materiales, históricos, en los que desarrolló su empresa original y de algún modo impregna muchas de las formulaciones con que el autor matiza su relación imaginaria con su propio descubrimiento. Así, nunca desaparecerá totalmente de la obra de Freud esa referencia a la biología. Pero lo que al principio era referencia inherente a esa disciplina pasó a ser una indicación del límite de presuposición de la condición viviente del sujeto, que se manifiesta a veces junto con la referencia a las condiciones sociales, como expresión de una postulación multicausal en apariencia más amplia, más comprensiva que concepciones supuestamente unilaterales.

Alternativa que juzgamos falsa porque hace pensar la so-

bredeterminación de un hecho como un cruce de causalidades cuando en realidad se trata de la confusión entre distintos campos científicos que encuentran su objeto de conocimiento en el mismo objeto empírico. Percibimos, aquí, el origen de algunas ilusiones de multidisciplinariedad que proceden de la imposibilidad de plantear el problema en términos epistemológicos correctos, por un insuficiente trabajo conceptual sobre la diferencia entre objeto empírico y objeto de conocimiento.

Los que tienden a medicalizar el psicoanálisis no dejan de encontrar asidero, entonces, en expresiones que encuentran en textos de Freud. Pero es que, justamente, el texto de Freud exige una lectura interpretada. El mismo Freud no hizo otra cosa en el curso de su vida y ello explica las mutaciones conceptuales de su obra. Es un pensamiento, como dice Lacan de Saussure, que no puede ser detenido sino en su propio movimiento.

Jacques-Alain Miller dice que la lectura interpretativa de Lacan no es la única posible sobre el texto de Freud. Hay otra, afirma, una lectura biologista. Pero esa no la hará nadie en la Escuela Freudiana de París. Nosotros agregaremos, glosando la referencia de Miller, que el impedimento que debería bloquear en psicoanálisis ciertas lecturas descontextadas de la letra freudiana se encuentra en el desarrollo de ese mismo texto literal. Nada como la obra freudiana en su coherencia de conjunto para marcar sus propias fracturas y sus inconsecuencias. A Freud le debemos la posibilidad de corregirlo, pues el camino de la ciencia es el del error corregido y no el del error reverenciado como un supuesto saber.

Pero... se dirá ¿no es acaso posible localizar el error en un lugar distinto de donde lo ubicamos nosotros? Bastaría, en efecto, con alentar un criterio inverso al que sostenemos. Esa posibilidad existe, pero aceptar su validez, significaría reincorporar el psicoanálisis al magma ideológico del que Freud pudo diferenciarlo circunscribiendo en el universo empírico los soportes de sus objetos de conocimiento. En suma, implicaría hacer desaparecer el psicoanálisis y subsumirlo en diversas formas de captura del registro imaginario, incluidas las formas adaptacionistas de una biología desplazada fuera de su campo específico, sellando así la recuperación medicalizada de la subversión psicoanalítica.

La misma biología desplazada, pero con cierto margen de

validez, habremos de encontrar en la medicina. Porque, en ésta, la multidisciplinariedad podrá funcionar al menos parcialmente como un cruce de problemas científicos variados en un campo no estrictamente científico, el de la práctica curativa medicinal (la dominante técnica). Porque desde una perspectiva epistemológica la medicina no es una ciencia. El hecho de señalar el tema de la enfermedad como un problema no científico no significa desdeñarlo sino proceder a su ubicación para poderlo considerar en su orden apropiado, el de la aplicación de conocimientos, ellos sí científicos, a un campo nocional, técnico. Campo de tomas de posición, de valoraciones, fundadas, pero valoraciones al fin.

El médico parece ignorar a menudo, en efecto, que no hay nada en el fenómeno de lo que él conoce como enfermedad que exija, en sí, su intervención modificadora. Que lo que lo instituye en su función es una demanda social y una demanda del sujeto. La ignorancia de esta doble demanda no le impide actuar y producir efectos. Tampoco impide que estos efectos sean "exitosos", aunque en este caso, se le agregue otra ignorancia más, la del sentido mismo de la palabra "éxito". Pero cabe preguntarse sobre la relación que hay entre esas limitaciones y la incapacidad de superar ciertos bloqueos de la eficiencia médica y la dificultad para reflexionar sobre algunos fracasos médicos, aparentemente marginales, que a veces ni siquiera son reconocidos como tales. Con esto queremos señalar que incluso en el campo de la medicina, el progreso depende de una reflexión apropiada sobre su propia noción de enfermedad.

De este campo viene, pues, Freud y lleva las marcas de esa trayectoria. Reflexiona incluso muchas veces, erróneamente (error cuyo estatuto queda por fijar) sus hallazgos en términos de la epistemología dominante (empirista) y entonces parece creer que sus elaboraciones proceden de la experiencia, de la observación. En la "introducción al psicoanálisis", por ejemplo, propone una analogía muy insuficiente de la relación entre Psiquiatría y Psicoanálisis comparándola con la que hay entre Anatomía e Histología. Con lo cual esta desdichada referencia nos podría hacer pensar que no se trata más que de una cuestión de condiciones de visión, de la agudeza visual o del orden de amplificación de la imagen: el psicoanalista vería bajo el microscopio lo que el psiquiatra aborda a ojo desnudo.

Sin embargo su propio texto nos permite comprobar que para Freud la relación es otra: la que va de la fenomenología, de la observación por un lado, al orden conceptual de las determinaciones, por el otro. Del campo de las denominaciones y de las generalizaciones clasificatorias dependientes de lo observado, al orden teórico que permitirá revolucionar las clasificaciones mostrando que éstas, si son de valor científico, no se inducen de la observación sino que se deducen de la teoría aunque se ponen luego a prueba en la práctica técnica, en el orden experimental apropiado de la situación psicoanalítica. Piénsese, por ejemplo, en el caso de las fobias que antes de Freud se vinculaba especialmente con las neurosis obsesivas y que, en nuestros días, merced al aporte freudiano se reconocen más relacionadas con la histeria que con las obsesiones aunque estructuralmente diferentes de ambas.

Sin embargo, continúan apareciendo en Freud referencias al orden de la actualidad ("neurosis actuales"), a la esperanza de un descubrimiento bioquímico, a una determinación genética, a la existencia de acontecimientos históricamente reales remotos que luego se habrían transmitido filogenéticamente, etc. Están escritos, claro, por la mano de Freud, como también lo está la introducción de la segunda tópica en que junto al Superyó y el Ello hay lugar para un Yo que aparece como una instancia que podría creerse sintética, pero que no tiene sentido si no se la relee incluida en la perspectiva de otros textos freudianos relativos al narcisismo, la escisión del Yo, etc.

Digamos una vez más que *no* puede leerse así, pero a condición de renunciar al proyecto de cientificidad propia del psicoanálisis. Y si se renuncia a él entonces sí, quizás podamos, destruida su cientificidad específica recuperar, bajo la designación ahora vaciada de sentido del psicoanálisis, una técnica más entre otras (¿por qué privilegiarla?) de manipulación, de acondicionamiento, de disimulo. Suprema victoria de los mecanismos ideológicos presentar como supuesto insight la confirmación de los procesos de desconocimiento encubridor. Sólo que no basta con tomar decisiones encubridoras, no basta con someterse a ellas aún sin saberlo. Porque *el Yo* puede caer en la captura imaginaria de una nueva impostura pero las determinaciones siguen jugando bajo la costra reforzada del llamado "Yo fuerte", identificado sobre el modelo del (pseudo) analista mantenido en el pedestal de los ideales heroi-

cos opresivos pero ello no impedirá que, a través de sus síntomas inanalizados, siga gritando *el sujeto del deseo*. Claro que esto no impedirá tampoco una eternización del movimiento giratorio, sobre este eje fuera de quicio, de una farsa pseudopsicoanalítica.

Hemos hecho referencia, entonces, a las consecuencias de la renuncia a la cientificidad. Pero... ¿Cuál es el sentido de nuestra reivindicación de la ciencia?

En el libro ya citado, Santiago Ramírez (hijo) presenta a su padre una imagen de la evolución de los conceptos de éste en los siguientes términos:

> "En *Infancia es destino* sostienes... que el psicoanálisis es 'un instrumental de alta cientificidad'... y que 'el desarrollo de las ciencias experimentales es la contribución más significativa de la civilización occidental"... 'Racionalismo y empirismo han dejado de ser métodos rivales... son métodos complementarios'. En otro texto casi contemporáneo dices que la ciencia es 'el momento pensado de la reproducción de lo real... por la vía del pensamiento'. Ahora sostienes la irrelevancia de sustentar, demostrar o prestar siquiera atención al problema de la cientificidad del psicoanálisis. De estas tres posiciones, una positivista, otra heideggeriana y una tercera mucho más novedosa... ¿cuál sostendrías si de ajustar cuentas se tratase?"

Santiago Ramírez responde entonces:

> "Obviamente la tercera. No obstante, estos diversos puntos de vista, a pesar de su contemporaneidad han de ser juzgados en el contexto y tomando en cuenta el tema genérico de los congresos en que se presentaron... En algunos el auditorio era de psicoanalistas, en ocasiones médicos y en otros psicólogos... en otros filósofos y teóricos de la ciencia... Había que adoptar lenguajes adecuados a la comunicación concreta".

Creo conveniente tomar esta larga cita como soporte para plantear lo que considero la posición apropiada en campo tan delicado. Las alternativas son presentadas como: 1) positivista

2) heideggeriana y 3) "más novedosa" o sea "la irrelevancia de sustentar, demostrar o prestar siquiera atención al problema de la cientificidad".

Lo asombroso es oír de Santiago Ramírez que esa diferencia que creíamos radical, esa evolución que podría pensarse signo de una transformación profunda, de un pensamiento reflexivo que deja atrás sus errores criticados... es el fruto de la adopción de "lenguajes adecuados a la comunicación concreta". ¡Como si se sostuviese lo mismo en las tres postulaciones!

Esto da un nuevo sentido al desprecio epistemológico que refleja la tesis presentada como la más novedosa y nos permite entender esa presentación, aparentemente crítica, como el fruto de la más extrema desorientación que sólo nos interesa aquí como síntoma de una confusión más general. Significa ignorar lo que se juega en la designación fundada de una disciplina como de carácter científico. Sin duda hay el riesgo de un uso ideológico de la designación, puesto que permite sugerir, a partir de la condición del discurso en cuestión como productor de conocimiento, una pretensión de independencia de intereses de clase y de prejuicios, una validez universal, independiente de las opiniones personales y grupales.

Si tal es, en efecto, el sentido de la cientificidad y tal a la vez el riesgo de que se pueda superponer una reivindicación de la misma para dotar de prestigio a discursos que no lo merecen, el desentendimiento de un estudioso sensible como Ramírez no produce ipso-facto la desaparición del efecto ideológico que nos preocupa. Simplemente puede hacer creer que sus interlocutores si se inquietan por la validez científica de sus producciones. Lo que resulta descartado, si leemos sus argumentos en la polémica que los revela carentes de toda relevancia.

Aún en el seno de su confusión, Ramírez aparece dotado de una reflexión aguda aunque, como en el caso citado; se presente tratando de demostrar que permanece idéntico asimismo a través de un proceso que con ello él mismo reduce a la nada. Pero desde nuestra perspectiva la alternativa entre Ramírez y sus adversarios en la polémica es falsa.

La cuestión de la cientificidad está lejos de ser irrelevante. Merece la mayor reflexión la respuesta que demos a esa cuestión pues deberá eludir el riesgo del empirismo y deberá

fundar las condiciones de la especificidad del psicoanálisis, que no puede dejar de tener consecuencias sobre el criterio *para considerar a la práctica psicoanalítica posible en las condiciones* que venimos sugiriendo. En otros términos: si la cientificidad no interesa, tanto da el cuestionamiento de Ramírez como la mediocridad de sus interlocutores. Y entonces el psicoanálisis será lo que cada cual decida y si tomamos partido por uno u otro será el fruto de un acuerdo grupal cuyo único criterio funcionante será el espíritu de la capilla a la que pertenezcamos. Y cada una tendrá igual derecho de regodearse en el desprecio de las demás.

No es esto lo que plantea Lacan. Sus desarrollos teóricos, su "retorno a Freud", se hacen en el interior de un proyecto científico que a la vez obliga a replantear la epistemología regional del psicoanálisis y a preguntarse, asimismo, si su postura psicoanalítica sobre el sujeto de la ciencia no impone al conjunto de la epistemología una revisión de su estatuto y colocar sus fundamentos, sus certidumbres y sus dudas sobre las bases de una nueva reflexión.

Pero si ésto merece ulteriores desarrollos que van más allá de nuestro objetivo, lo que en cambio no nos ofrece dudas es la repercusión que el planteo lacaniano tiene, y ya, sobre la práctica y la teoría psicoanalíticas. Y entonces toda una serie de maneras de formular el proceso de la llamada cura psicoanalítica caen, y con todo fundamento, en la descalificación más absoluta como una lisa y llana traición al psicoanálisis científico, como una burda estafa, como la subsunción bajo el nombre de psicoanálisis de prácticas que nada tienen que ver con él.

Veamos esto, pues, con más detalle. En primer término sostendremos que el psicoanálisis es una ciencia. En segundo lugar, que el desarrollo de sus propias contradicciones obliga a replantear en su interior un estatuto particular, propio del *psicoanálisis, del sujeto y el objeto de la ciencia.*

Volvamos a las alternativas de Ramírez. El coloca frente al empirismo que parece rechazar desde el comienzo una conciliación: "empirismo y racionalismo son métodos complementarios". Eclecticismo que parte de creer que el empirismo puede formar parte de la ciencia. Error que proviene de considerar que el empirismo consiste simplemente en un recurso a la experiencia (que efectivamente tiene un lugar en toda

práctica científica), cuando lo que lo caracteriza es algo muy distinto: la creencia de que de ella proviene el conocimiento. El rechazo al empirismo debe ser radical. La aceptación, en cambio, de un dispositivo experimental específico para la producción y puesta a prueba del conocimiento no implica, en nuestra opinión, ningún punto de contacto con el empirismo. El productor en la ciencia cuenta con un pasado de experiencias que le sirven, pero ellas no producen el conocimiento. Como dirían los epistemólogos desde la perspectiva de Bachelard o Canguilhem, el conocimiento no se produce *en* lo real, ni *sin* lo real, sino *lejos* de lo real para *volver* a lo real y *dar cuenta* de él.

Pero tampoco se trata entonces como dice Ramírez en la segunda etapa de su evolución (inmóvil) de "el momento pensado de la reproducción de lo real por la vía de lo pensado". No se trata de reproducir lo real, diremos nosotros, sino de dar cuenta de lo real con lo que Marx llama un "concreto de pensamiento" del cual se pueden deducir hipótesis (que como vemos no proceden de las generalizaciones de la observación) que a su vez se ponen a prueba en un dominio construido para privilegiar la individualización y la elaboración en el continuo de lo empírico de los objetos de conocimiento de la ciencia previamente discernidos a partir de los conceptos de la ciencia en cuestión.

Vemos pues dibujarse un trípode que sostiene la cientificidad (o en el que la misma consiste): 1) Objetos de conocimiento, a diferenciar de los objetos empíricos, que ya implican la aplicación de la conceptualización teórica sobre el fluir de la empiria. Hace falta la teoría psicoanalítica para discernir en el discurso un lapsus como expresión de la problemática del deseo; sin ella seguiría siendo un hecho más entre otros y además conservaría su irrelevancia tradicional.

2) Objetos teóricos: conceptos articulados que se implican y se exigen mutuamente, que fundan sus instrumentos, sus reglas y permiten deducir sus hipótesis; y

3) Una metodología propia que constituya un instrumental y una situación apropiados para producir y poner a prueba el conocimiento.

El psicoanálisis responde a estos requisitos generales que plantean una estructura de las ciencias con una diferenciación específica para cada disciplina. Pero en el interior de esta

generalidad especificada surge la segunda cuestión, la del sujeto en términos del psicoanálisis. Es a propósito de ella como podremos ver que la solidaridad de esta concepción con la práctica psicoanalítica es ineludible. La clínica impide que se caiga en la alternativa entre generalizaciones vacías por un lado y una referencia, por el otro, a la individualidad, a la singularidad como un fenómeno inaccesible o inefable para el sujeto de la ciencia. Pero, justamente ¿quién (o qué) es el sujeto de la ciencia para el psicoanálisis?

Veremos a propósito de esta pregunta que, tal como aparece la cuestión en Lacan, se trata de una reflexión íntimamente vinculada con la clínica psicoanalítica.

Lacan parte de la diferenciación entre análisis terapéutico y análisis didáctico y produce un "vuelco que, dice, antes (de él)no se le había ocurrido a nadie. Pues si el psicoanálisis tiene un campo específico la preocupación terapéutica justifica en él cortocircuitos, incluso moderaciones pero si hay un caso que prohiba toda reducción semejante debe ser el análisis didáctico" (Ecrits, 231). Pero esta consideración no encierra una verdadera diferencia de fondo y es desde la perspectiva del didáctico como se esclarece el psicoanálisis terapéutico. En realidad los cortocircuitos y temporizaciones son recursos tácticos destinados a no renunciar al objetivo de fondo que es el mismo en ambos casos: permitir que el proceso psicoanalítico continúe para que "donde Ello estaba, yo pueda advenir". Mientras que, de conciliación en conciliación y sobre todo por una subordinación a la supuesta terapéutica el análisis desaparece y es sumergido en una práctica adaptacionista sometida, no a la deducción del deseo presente en la demanda del sujeto, sino a la reducción de la demanda del sujeto (que conduce, encubierto, el deseo en sentido psicoanalítico) a la exigencia implícita que la estructura social formula a su funcionario (que se cree todavía psicoanalista cuando ya se ha reducido a una condición de burócrata) para normalizar; es decir, para llegar a la norma al sujeto entrando en el juego de los mecanismos imaginarios espontáneos del Yo. En suma, hacer que todo siga como está, esencialmente, para que nadie se queje, para que nadie sienta el impulso de quejarse aunque no falten motivos, razones para ello.

Vemos así en nuestra experiencia, toda la variedad de complicidades pasivizantes, más o menos sadomasoquistas, en las

que auténticos pacientes (no analizantes) y terapeutas (supuestos analistas), se encargan de entretener interminablemente un proceso que, con toda evidencia, sintomatiza en un compromiso deseos y defensas que de ningún modo se ocupa de analizar. De todos modos el proyecto de normativización es irrealizable y el deseo seguirá gritando (en sordina) en los síntomas que expresan la inexistencia del análisis.

Lacan señala, entonces, las desviaciones de los psicoanalistas que fomentan, coherentes con su renuncia a un auténtico análisis, "conceptualizaciones en curso en los círculos instituidos... la pretendida efusión unitiva,... la beatitud inaugurante del desarrollo libidinal... los milagros vanagloriados de la madurez genital... el espejismo... ni siquiera discutido... de la completud del sujeto." (Ecrits 232). En contraposición con ello Lacan viene a desarrollar su concepción tomando apoyo en textos freudianos como los de la escisión del yo, la Introducción del Narcisismo, etc. a partir de los cuales llega a revolucionar las ideas más o menos esquemáticas de cierta epistemología.

Conviene distinguir primero, por nuestra parte, para evitar confusiones, el sujeto de la ideología. Merece ser objeto de reflexión su relación más o menos estrecha con el Yo de la segunda tópica freudiana. Aquí el sistema percepción/conciencia es solidario con su captura por el mundo de las apariencias con los mecanismos de desconocimiento/reconocimiento y por lo tanto con lo que podríamos llamar la presentación y representación oficial del propio personaje. El sujeto del inconsciente está allí oculto pero a la vez presente virtualmente y se hace notorio justamente en aquello que para el personaje oficial es error, tropiezo, falla, síntoma más o menos trivial en su apariencia.

Pero... ¿y el sujeto de la ciencia? Por un lado en la epistemología materialista, no empirista, podríamos pensarlo como neutralizado como tal. Y efectivamente así funciona para el caso de las ciencias exactas, como en el caso típico de la Física, en que el develamiento de subversión de los mecanismos encubridores no requiere una consideración especial sobre el sujeto de la observación, como no sea en los términos ya conocidos de Heisenberg sobre la modificación que la observación introduce en ciertos casos en lo observado.

Ahora bien, en el caso del descubrimiento freudiano...

¿funciona el sujeto de la ciencia de un modo semejante? Sí y no a la vez, responderemos. Respuesta afirmativa porque su trabajo produce igualmente un sistema conceptual que da cuenta de la presentación aparente del objeto. Tiende igualmente a neutralizar el personaje del analista y suspender el soporte del objeto empírico, para circunscribir en él los objetos de conocimiento. Pero también, y sobre todo, respondemos negativamente porque de lo que se trata en el proceso de la "cura" *analítica es que el psicoanalista, que en un sentido podría* pensarse el sujeto de la ciencia, no se coloca frente a su objeto como el físico ante el mundo apariencial de la materia. Se sitúa en cambio en una postura ambigua, tal que el individuo categoría no psicoanalítica) pueda suspender, al menos relativamente sus certidumbres, o, en otros términos, la captura de su Yo, efecto éste producido por la regla fundamental y comience a adjudicar privilegio a lo que habitualmente obtura como irrelevante. Haciéndose así hablante de su palabra plena que pueda, en momentos, atravesar la costra de sus saberes encubridores con la emergencia surgente de su verdad, la verdad (reprimida) de su *inconciente, que pueda entonces ser sujeto* de la ciencia para sí mismo, conocerse, lo que no quiere decir hablar de sí mismo con los conceptos del psicoanálisis sino hacer conciente lo inconciente, dejar al Yo advenir donde estaba el ello, descubrir su condición de sujeto deseante tras las máscaras hechas carne de sus identificaciones imaginarias.

Este puede ser, pues, el sentido de la afirmación de Lacan: "decir que el sujeto sobre el cual operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede pasar por paradoja" (Ecrits, 858). Paradoja sólo si se piensa en los términos de una oposición que deja de un lado al objeto y del otro al sujeto de la ciencia. Pero si pensamos que el solo hecho de colocar analizando en el lugar del objeto de conocimiento del analista lo subordina a una relación con él en condiciones de reproducción, de repetición de la historia anterior y por lo tanto de imposibilidad de acceso a la verdad de su proceso de sujetación (en los dos sentidos que sugiere este neologismo) podríamos entonces, y sólo entonces entender que la dialéctica es tal que sólo habrá trabajo científico si el analizando puede acceder al sitio del sujeto de la ciencia, sujeto que accede a su propia verdad mediante el cuestionamiento simultáneo de su yo y del sujeto que se supone que sabe, el analista. Cuyo

saber verdadero consistirá, en este caso, en su conciencia de que no debe obturar este advenimiento.

A la inversa si este sujeto que se supone que sabe, el analista, se instituye como sabiendo en el lugar donde lo espera la dinámica de la transferencia, se confirma en un círculo vicioso la sujetación del analizante en el mismo sitio donde ya estaba desde el principio, con el empeoramiento, podríamos decir, de contar como recurso mistificador con todas las supuestas interpretaciones psicoanalíticas que funcionarán a título de racionalizaciones encubridoras.

El que viene a situarse como analizando se deja hablar y al hacerlo habla en él toda su "obra basada en lo imaginario... que él cree haber protagonizado". En ese trabajo, dice Lacan, "de reconstruirlo para otro, vuelve a encontrar la enajenación fundamental que le hizo construirla como otra (obra) y que la destinó a serle hurtada por otro" (Ecrits, 249).

Ahora bien, si esto es así toda la cuestión consiste en saber si lo que se presenta como psicoanálisis estará o no destinado a repetir una vez más esa historia enajenada y a colocar reiterada, redundantemente, al sujeto en la tarea de agregar nuevas vueltas de tuerca a su giro alocado, sin fin, de nuevas capas de imágenes disimuladoras y ahora, para colmo, sacralizadas bajo una jerga racionalizadora, reforzada con el prestigio de un ideología psicoanalítica cientificista.

Con esto podemos comprender porque Lacan dice que "no hay respuesta adecuada a ese discurso porque el sujeto (no el Yo, notémoslo. MP) tomará como desprecio toda palabra que se comprometa con su equivocación" (Ecrits, 250).

En otros términos, aunque el Yo lo demande, toda captura del analista en el circuito de la imaginarización intersubjetiva del analizando es una traición al proyecto, que el deseo del sujeto impulsa, de analizarse. Por supuesto que la relación "oficial" de los personajes en juego no mostrará de ello otro resultado que la seducción mutua y la complicidad de un movimiento aparente encubridor de una inmovilidad real, síntoma, compromiso de esta neurosis "à deux" a que es llevado el proceso. "Que (eso) pueda ser en algún momento benéfico para el sujeto, dice Lacan... no tiene otro alcance que una broma." (Ecrits, 251). En efecto... ¿Qué querría decir "benéfico" cuando se refiere a una de esas nuevas capas de imaginería inconciente?

Para salir de esta trampa, para librarse de este callejón sin salida, es necesario orientarse con la brújula de la teoría científica y pasar por las relaciones en que el sujeto se constituye entre habla y lenguaje.

Lacan señala a propósito de esto tres paradojas que recubren, casi, el panorama de la Clínica. Primera paradoja, la de las psicosis como "libertad negativa de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer... formación singular de un delirio que... objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica... en que él más que hablar es hablado." (Ecrits, 280). Las psicosis, entonces, como un campo ubicado en una frontera móvil de nuestros conocimientos, frontera que puede justamente desplazarse y terminar abarcándolas primero en la posibilidad de una explicación teórica y luego, cumplida esta "cuestión preliminar" teórica, quizás en un "tratamiento posible", analítico, de ellas o una estrategia más amplia que permita situar en alguna parte un proceso analítico.

Segunda paradoja, luego, la de las neurosis en las que "la palabra es expulsada del discurso concreto que ordena la conciencia... pero encuentra su sostén en las funciones naturales del sujeto o bien en las imágenes que organizan... su estructuración relacional." *(Ibid.)*. Las neurosis como "campo privilegiado del descubrimiento psicoanalítico abren un dominio del conocimiento" que, aunque especificado por características que pueden situarse por referencia al título (y al contenido) del artículo freudiano de 1926, "Inhibición, síntoma y angustia" pasan por el puente de "La interpretación de los sueños", "La psicopatología de la vida cotidiana" y "El chiste y su relación con el inconciente" a fecundar un campo, menos específico en apariencia, pero más trascendente, que ofrece las mayores posibilidades de repercusión general del psicoanálisis, sin las limitaciones con que la ideología de la enfermedad haría confinar el interés en la patología. Por algo el psicoanálisis interesa crecientemente en campos variados de la reflexión humana tanto porque de ellos recibe lo que pueden ser aportes indispensables para la formación del psicoanalista, como porque justamente revierte sus elaboraciones para el desarrollo de esas mismas disciplinas.

Con esto entramos en el dominio de la tercera paradoja que Lacan formula como la del "sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso". O sea la de todos los seres

UAM-I. COORD. SERV. DOC.

humanos vivientes que no son psicóticos o neuróticos (y aquí se presta para la diferenciación fenomenológica o estructural de las paradojas segunda y tercera). La conceptualización de "una palabra expulsada del discurso" que encuentra su sostén en las imágenes que organizan su estructuración relacional" parece insuficiente para diferenciarla de la "pérdida en las objetivaciones del discurso". Se puede entender que en la segunda paradoja hallaríamos una fenomenología francamente de síntomas con los que el Yo (imaginario) no será por así decir solidario, mientras en la tercera habría una aceptación que algunos llamarían "egosintónica" que no permitiría circunscribir síntomas pero cuya función sustitutiva, reactiva o transaccional estaría igualmente presente.

Las consecuencias de esta concepción serían ineludibles para el tema de la analizabilidad y de los objetivos del tratamiento analítico. Implican una cuidadosa reflexión sobre los motivos que pueden impulsar a un sujeto "asintomático" a cuestionar su propio personaje, a interrogarse sobre sus certidumbres con la sola perspectiva, más o menos lúcida del "advenimiento en el sujeto de la poca realidad que este deseo sostiene en él en comparación con los conflictos simbólicos y las fijaciones imaginarias como medios de su concordancia." (Ecrits, 279).

Es aquí donde la elaboración lacaniana sobre la articulación del registro imaginario con el simbólico, es trascendental para la existencia de un psicoanálisis científico y una técnica coherente con el mismo, o, como única alternativa, su caída y degradación en una variedad de ideologías que conservan la designación vaciándola de sentido.

Esta vía es para nosotros la única que permite comprender la proliferación de técnicas que usurpan su nombre por oficiales y reconocidas internacionalmente que sean las instituciones que las cobijan.

El sujeto, entonces, construye, y esto es lo propio de la tercera paradoja lacaniana, un universo de satisfacciones aparentes que sintonizan con el carácter imaginario del Yo, síntoma del sujeto del que éste no es, lógicamente, conciente. Y no se trata de producciones desdeñables salvo porque se hacen a expensas de la verdad del sujeto. Lacan describe esa escapatoria: "colaborará eficazmente, dice, en la obra común de su trabajo cotidiano... llenará sus ocios con todos los atractivos

de una cultura profusa que desde la novela policial hasta las memorias históricas, desde las conferencias educativas hasta la ortopedia de las relaciones de grupo le dará ocasión de olvidar su existencia y su muerte, de desconocer en una falsa comunicación el sentido particular de su vida." (Ecrits, 282).

¿Qué puede el psicoanálisis frente a este "olvido de la subjetividad" del sujeto? Al menos es fácil colegir "lo que hace temible nuestra responsabilidad... (si) aportamos con las manipulaciones míticas de nuestra doctrina, una ocasión suplementaria de enajenarse." (Ecrits, 282). Queda pues situada la característica que deberá poseer un psicoanálisis posible, así como las propiedades de una técnica espúrea que puede ofrecerse en su lugar, y ello, favorecido por la ignorancia de muchos puede hacerse hasta de buena fe. Como diría alguien "el cinismo no abunda" y así los primeros engañados son los mismos oficiadores de ciertos ritos pseudo-picoanalíticos. Quizás eso dé una justificación a esta exposición pues no es forzoso el predominio de una posición degradada en el psicoanálisis y nada consagra tampoco a éste a ser el privilegio de una minoría capaz de comprender lo que hoy está en juego. Es más lógico pensar que existe una ceguera determinada y situable teóricamente, en la que confluyen mecanismos inconcientes, que el mismo psicoanálisis científico puede explicar y procesos sociales en relación con mecanismos ideológicos que el marxismo esclarece. Entonces los individuos que caen en las posturas que criticamos no son forzosamente protagonistas concientes de una empresa deleznable sino juguetes de un proceso que ellos mismos ignoran. Sólo que .. ¿no es asombroso que esa pueda ser la posición que ocupe un supuesto especialista formado para hacer surgir la verdad del sujeto?

Podrá entenderse mejor ahora, quizás, lo que criticamos al hablar de la medicalización del tipo de psicoanálisis que se ofrece en respuesta a la demanda que el paciente-analizante expresa a propósito de sus síntomas. Se trata de comprender que un síntoma es para el psicoanálisis una solución de compromiso de un conflicto encubierto que al mismo tiempo encuentra así una vía de expresión cuya alternativa aparece como lo que alguien llamaba "un estado asintomático de incurabilidad". La "dimensión del síntoma, dice Lacan (Ecrits, 234), representa el retorno de la verdad por la falla de un saber. No se trata del error sino de una manifestación concreta... no

de un defecto de representación sino de una verdad, de otra referencia (distinta) de aquello que esa verdad viene a turbar en su bello orden".

No es cuestión, entonces, de elegir ante los síntomas entre una actitud benévola o bondadosa y otra supuestamente indiferente al sufrimiento del sujeto. Se trata solamente de comprender que si el que está en el lugar del analista (lo merezca o no) hace jugar la bondad o maldad de su personaje de una manera burda o sutil, si actúa, en otros términos, sus propios deseos inanalizados, entrará en el sistema de identificaciones imaginarias del analizante y obturará la posibilidad de que éste analice. Y aunque esto se presente para él bajo la apariencia de un bienestar (momentáneo) ligado además a la imagen de la ayuda que supuestamente recibe del analista sabemos que, siendo consecuentes con la teoría del síntoma psicoanalítico, no se trata sino del encubrimiento pasajero de un encadenamiento de determinaciones que continúa ejerciendo sus efectos, aunque los haya desplazado.

Pero entonces... ¿cuál es la alternativa?, ¿dejar al paciente con su sufrimiento? Así como en la hipótesis anterior no se lo ha curado, ahora tampoco "se lo deja" con su sufrimiento. Se soporta un proceso en que el analizante protagoniza, a veces dolorosamente, la suspensión de sus certidumbres, camino en que el análisis lo compromete y el analista lo acompaña siempre y cuando no traicione el proyecto mismo. Una vez más... ¿por qué no traicionarlo, en esto que llamamos la medicalización del psicoanálisis? Efectivamente, es una posibilidad. Es de ella de donde partió Freud y el psicoanálisis, es a ella a la que han vuelto sin decirlo quienes se atreven a proponerse como modelo del yo fuerte y correcto, que consagran para la identificación de su paciente.

No faltan quienes así lo han hecho. Y si se piensa que lo afirmamos tendenciosamente basta con recorrer la crónica de Norbert Bensaid sobre el reciente XXXI Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional (New York, julio/agosto de 1979) que destaca el tipo de ideas dominantes en esta reunión de dos mil analistas de todo el mundo: "El psicoanálisis aparecía allí ya sea como un vago mensaje evangélico, apoyándose con Edikson sobre las virtudes cardinales (esperanza, fe y caridad), o bien como una técnica mecánica, manipulatoria de lo psíquico. Se pasaba de la plegaria al labora-

torio, de la psicología a la medicina, de la evanescencia al dogmatismo, de lo privado a lo sociológico." ... Lo ausente era, en suma, la especificidad del hecho psicoanalítico. Y si bien hay un efecto de exageración producido por la dominación del modelo estadounidense del supuesto psicoanálisis, debemos decir que no faltan en América Latina quienes, más allá de su sensibilidad revolucionaria o su ideología reaccionaria, sustentan esta dominante destructiva del proyecto freudiano.

El psicoanálisis vigente en Estados Unidos lleva hasta la caricatura, es cierto, esa tendencia que en otros casos está solamente esbozada. El cronista que he citado se asombra de cómo la sesión inaugural del Congreso testimoniaba de la "necesidad (médica) de curar" y de como se situaba la acción y efectos por referencia constante y exclusiva a lo que esos ponentes designaban, irreflexivamente, como la "realidad exterior, objetiva".

Coincidentemente, Stuart Scheniderman publica un informe sobre la situación del psicoanalista en Estados Unidos destacando la inexistencia de referencias al tema del deseo en la teoría del psicoanálisis manejada allí, salvo como alusión a algo patológico. Los dos autores que cito señalan además el descenso en la demanda de curas analíticas. Claro, proponiendo explícita o implícitamente una curación de tipo médico entran en competencia con prácticas más baratas y rápidas. Diríamos por nuestra cuenta que los fracasos no psicoanalíticos resultan económicos por comparación con las formas prolongadas y caras de fracasos pseudo-psicoanalíticos.

Recapitulemos para terminar. Hemos insistido en cómo las conciliaciones progresivas conducen a una recuperación supuestamente terapéutica, en la que se disuelve el psicoanálisis en su propia negación. Por supuesto los oficiantes del rito no son concientes de la trampa en que caen, quizás porque, como ellos mismos dirían, se trata de síntomas "egosintónicos". Para ello apoyan su desviación en una forma de entender el texto freudiano. En vez de situarse frente a un jeroglífico original, cuya lengua desconocen y que exige un desciframiento, actúan traduciendo a su propio idioma un texto cuyo lenguaje creen saber de antemano. Pierden entonces de vista el hecho de que reducen a un discurso generalizado, inespecífico, lo que en realidad es un enigma que permanece inviolado. Los analizan-

tes que viven ya inmersos en el efecto cultural de la irrupción psicoanalítica terminan, sugiere Lacan, por estar al tanto del "saber psicoanalítico" y sirven a los analistas enteramente preparadas las interpretaciones que éstos esperaban (literalmente por amor o por odio trasferencial). Ante ello los que llegaron a ser concientes del problema, sin salir de él se han entregado a una búsqueda en la que "queriendo situarse más allá del discurso" se perdieron en "el afecto, lo vivido, la actitud, la descarga, la necesidad de amor, la agresividad latente, la armadura del carácter, el cerrojo de la defensa". (Ecrits, 462). Y entre esta renuncia al dominio del lenguaje en una recaída al campo ideológico de la psicología y una desvinculación de la teoría freudiana del narcisismo con respecto del Yo se retorna, dice Lacan, a lo que la psicología intuitiva había vomitado (Ecrits, 472).

Ahora podemos valorar el sentido del retorno a Freud, que enarbolado como estandarte por Lacan, ha producido ya una revitalización de la reflexión sobre la teoría y la práctica psicoanalítica. Abierta o vergonzantemente la influencia de este efecto está presente hoy en nuestro medio. Y eso es ya un progreso. De alguna manera la polémica a propósito del libro de Santiago Ramírez es también un indicio, aunque desplazado, de ese efecto. Las instituciones psicoanalíticas tradicionales, custodias de intereses afectados por el cuestionamiento reaccionan entonces a través de sus personeros.

Y es que, como dice Lacan en 1956 (Ecrits, 486) 'si no hemos tenido miedo de mostrar las fuerzas de disociación a las que está sometida la herencia freudiana hagamos patente la notable persistencia de que ha dado pruebas la institución analítica". Lacan ironiza, sin abandonar el filón teórico, al considerar que se trata de una "confirmación deslumbrante" de la virtud del "significante puro" pues, dice, la palabra freudiana vaciada de significación mantiene, sin embargo, cohesionado el aparato de la institución que de otro modo hubiese desaparecido en la atomización.

Y, aprovechando una referencia a un cuento de Poe ("El caso del señor Valdemar"), en que un individuo hipnotizado muere pero habrá de sobrevivirse mientras esté sometido a la relación con su hipnotizador y efectivamente se disgrega en el momento en que éste lo retira del estado de trance, Lacan puede concluir la indicación del camino que él se traza y que

nos orienta. Si la asociación psicoanalítica se sobrevive a sí misma porque la sostiene la voz hipnótica de Freud y si Freud ha muerto físicamente "la operación del despertar realizada con las palabras tomadas del maestro en una vuelta a la vida de su Palabra puede venir a confundirse con los cuidados de una sepultura decente" (Ecrits, 486). Al "retornar" a Freud o sea al volver a la encrucijada, a las ramificaciones de los caminos donde la orientación se perdió, se opera la vivificación de su palabra y entonces se puede suponer que el monstruo burocrático no podrá postergar su propia muerte y el entierro de algunos de esos organismos apoyados en el abandono de la empresa de Freud.

Vivificar, entonces, la palabra freudiana, vivificar el psicoanálisis, coincide con un retorno a la red textual de la obra de Freud con una crítica a cierta forma de entender la teoría del Yo desvinculada de las formulaciones metapsicológicas del narcisismo, con una crítica de la reducción comportamentalista del psicoanálisis, con impulsar la concepción científica del Inconciente y de los objetos específicos del psicoanálisis y desarrollar una teoría del sujeto psicoanalítico.

BIBLIOGRAFIA

1. Bensaid, Norbert, "Notre inconscient à Manhattan", Le Nouvel Observateur, 27 de agosto de 1979.
2. Freud, Sigmund, *Obras Completas*, 3 volúmenes, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948-1968.
3. Lacan, Jacques, *Ecrits*, Seuil, París, 1966.
4. Marx, Carlos, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*, 1857, Pasado y Presente, Córdoba, 1968.
5. Miller, Jacques-Alain, "Algorithmes de la psychanalyse", Ornicar: 16, 1978.
6. Ramírez, Santiago, *Ajuste de cuentas*, Nueva Imagen, México, 1979.
7. Schneiderman, Stuart, "Situation de la psychanalyse aux Etats-Unis", Lettres de l'Ecole. V. 25.202-205, juin 1979.
8. *Uno más uno*, Polémica en torno al libro de Santiago Ramírez, notas en páginas culturales del 25 al 30 de septiembre de 1979.

JEAN-PAUL SARTRE

El 15 de abril murió uno de los filósofos contemporáneos más importantes: Jean-Paul Sartre. Su filosofía tuvo la desgracia de haberse puesto de moda en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en aquellos que no conocían de su pensamiento más que los comentarios periodísticos. Fueron éstos los que crearon el concepto de *existencialismo;* en realidad Sartre hablaba entonces de la "filosofía de la existencia", pero más tarde adoptó el neologismo periodístico. Lo más importante de su filosofía, sobre todo de su segunda gran obra filosófica: *La crítica de la razón dialéctica* es la parte menos conocida de su obra.

Sartre entró en la Ecole Normale Supérieure en los años 20s, con el fin de realizar estudios que lo conducirían hacia una carrera universitaria típica. El idealismo francés reinaba entonces, Hegel no era leído y de Marx se conocían algunos textos, pero no sus escritos de juventud. Su formación francesa, con cuyo idealismo rompería rápidamente y definitivamente, le dejó sin embargo una magnífica formación en la historia de la filosofía; en particular, Sartre era un gran conocedor de la obra de Descartes, de Kant, de Rousseau, autores que tuvieron gran influencia sobre sus teorías.

Gracias a su abuelo alsaciano Schweitzer, Sartre hablaba perfectamente el alemán y esto le permitió leer primero a Hegel, después a Husserl, cuyo conocimiento profundizó en 1934 en Berlín. De Husserl adquiriría el método de trabajo fundamental de la mayoría de sus escritos: la fenomenología. Influenciado además por la sociología americana y por la psicología de la forma produjo: La *Imaginación,* Lo *Imaginario* y *la trascendencia del ego.* Durante su prisión en un campo de concentración alemán, en 1940, releyó a Heidegger cuya definición del hombre como "ser-ahí" como conciencia, tuvo gran

influencia sobre su obra. La discusión filosófica de *El ser y la nada* constituye una discusión con Hegel, Freud, Husserl y Heidegger.

Aunque se interesó en la obra de Marx desde 1935, no comprendió realmente la obra del autor de *El capital* sino hasta después de la guerra. Varios escritos muestran su diálogo crítico con el marxismo: *Materialismo y revolución, Los Comunistas y la paz* y *El Fantasma de Stalin*, entre otros. Este diálogo crítico con el materialismo histórico lo conducirá a escribir *Cuestión de método*, donde plantea en 1957-58, la situación del existencialismo ante el marxismo, haciendo de aquél una "ideología" de lo que él califica como "la filosofía insuperable de nuestro tiempo". El texto antes mencionado constituye la primera parte de la *Crítica de la razón-dialéctica*, donde a la manera de un Kant dialéctico procura dar las bases de una aproximación dialéctica de la realidad. Para Sartre, el hombre es *praxis* libre —negación— pero una negación práctica de la materia; es decir, crea el trabajo que la convierte en "materia laborada"; es negación también por su *praxis* sobre la sociedad, actividad que se desarrolla en un universo de conflicto con las *praxis* de los otros: los proyectos humanos se ven enajenados a la vez por la inercia de la materia y por la acción de los otros hombres en su mismo universo orgánico. Todo en el hombre es histórico, las estructuras sociales, la historia que pesa y determina en cierta medida la condición de los hombres, son consecuencia de las *praxis* muertas, es decir, de la acción libre anterior de los hombres. Sin embargo, por sólidas que sean estas estructuras sociohistóricas, los hombres pueden en todo momento disolverlas o cambiarlas: la revuelta y la revolución son dos posibilidades continuamente al alcance de los agentes históricos. En este sentido, Sartre fue favorable al espontaneismo de las masas —cuya revuelta es producto de una unión prácticamente indestructible, en el momento histórico en que se cristaliza— y contrario a las tesis leninistas de la dictadura del proletariado, que para Sartre no son más que la expresión de la revolución institucionalizada y del surgimiento de una nueva clase o grupo social dominante que sustituye al anterior.

Su libro es una importante contribución al estudio de la dialéctica como ley del desarrollo de las sociedades, pero es un libro que no ha sido aún tomado en su justo valor por los marxistas que duermen todavía un sueño dogmático. Su crítica al

dogmatismo constituye de hecho la relación fundamental de Sartre con el partido comunista, el único a que se refiere en sus escritos como "el" partido de izquierda. En 1934, al vivir en Berlín el ascenso del nazismo, pensó en inscribirse en el PCF, donde militaba su amigo Nizan, con el fin de luchar contra la amenaza nazi. Se desilusionó, una primera vez, de este partido debido al injusto tratamiento que le dio a Nizan, quien criticó con razón (como lo tendrían que reconocer, muy a pesar suyo, los dirigentes del partido) el pacto germano soviético. Después de la guerra, pensó en fundar, junto con otros activistas, un partido que se llamaría Agrupación democrática revolucionaria, que anunciaba un socialismo libertario. Este proyecto fracasó por las desviaciones derechistas de algunos de sus miembros.

En los años de la guerra fría defendió al partido comunista y se acercó a sus dirigentes. En esos años la Enciclopedia de la Unión Soviética mencionaba en buenos términos a Sartre (las subsiguientes ediciones lo califican de "intelectual pequeño burgués"). Rompió definitivamente con el partido como consecuencia de la invasión soviética de Hungría, y más tarde criticó violentamente la invasión de Checoslovaquia y la de Afganistán.

Aunque fue editor y vendió en las calles de París *La Cause du peuple*, famoso periódico maoista, realizó esta actividad para mostrar que el régimen burgués no sería capaz de meterlo en la cárcel a él (el periódico estaba prohibido) demostrando así su carácter injusto y desigual. Sartre criticó, sin embargo, las "piedras" que constituyen los pensamientos de Mao en su famoso libro rojo. Ultimamente se había acercado mucho a las ideas de un socialismo libertario, profundamente crítico de los regímenes socialistas actuales y con un rechazo absoluto a los regímenes capitalistas.

Su obra filosófica se vio brillantemente acompañada por su trabajo literario: *La Náusea*, su primera novela, los cuentos de *El Muro*, "Los caminos de la libertad" son una prueba fehaciente de sus dotes estéticas. Su obra dramatúrgica fue aún más prolífica: *Las Moscas, A puerta cerrada, La prostituta respetuosa, Muertos sin sepultura, Las manos sucias, El Diablo y Dios, Nekrassovs, Los secuestrados de Altona* y las adaptaciones de *Kean* de A. Dumas padre y de *Las Troyanas* de Eurípides.

Su obra crítica es inmensa. Se deben destacar sus intentos

de biografía intelectual en los que aplica los principios de su psicoanálisis existencial: *Baudelaire, Saint Genet* y *El idiota de la familia* (sobre Flaubert) del cual "sólo" aparecieron tres libros y 2,500 páginas de texto, pero que dejó inconcluso, como quedaron inconclusos el II tomo —sobre la moral— de *El Ser y la nada,* el II tomo de *La crítica sobre la historia,* del cual hay 300,000 palabras de borrador que, tal vez, algún día vean la luz. Inconclusa, finalmente, quedó la serie de "Los Caminos de la libertad".

La obra inmensamente rica de Sartre estaba un poco en el olvido porque el existencialismo ya no estaba de moda; otras modas tales como el estructuralismo la habían desplazado. Con su muerte surge la posibilidad de hacer un balance de su riqueza intelectual, balance que establecerá, sin duda, que Sartre fue uno de los filósofos más importantes de este siglo.

Jorge Martínez Contreras

ADAM SCHAFF Y LA CONCEPCION JURIDICISTA DEL SOCIALISMO

Oscar Correas

En el trabajo de Adam Schaff publicado en DIALECTICA No. 7, *Sobre la alienación de la revolución,* se dice (p. 91):

> ...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...

Y en la página anterior, dice lo siguiente:

> 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 propiedad social (el texto dice, creo que por error "*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 asociación de productores, etc.).

Según estos dos textos socialismo, en sentido estricto, es un sistema que se define a nivel del derecho de propiedad. Esto que dice Schaff aquí es completamente corriente en el

lenguaje marxista, pero significa, a mi juicio, una expresión de la casi nula reflexión acerca del fenómeno jurídico. Porque ¿qué es "eso" que designamos con la expresión "derecho de propiedad", que es además el punto donde se asienta la diferencia entre socialismo y capitalismo? Y, por otra parte, ¿es verdaderamente fiel al pensamiento de Marx la idea de que la "superestructura" define a la "infraestructura"? Porque adviértase que lo jurídico —derecho de propiedad—, superestructura por excelencia, *define* el sistema *social, la forma de producción.* Sólo hay que preguntar ¿a quién adjudica el derecho la propiedad de los medios de producción —con excepción de la tierra (?)—? Y según sea la respuesta será el modo de producción de que se esté tratando. Esto es lo que llamo una concepción juridicista del socialismo. ¿Es justa o es una simplificación que oculta el carácter esencialmente mercantil de los socialismos reales?

Dice Schaff, y creo que ahí sí tiene razón, que es socialista un régimen que ha acabado "con la clase de los capitalistas *en cuanto propietarios de estos medios de producción*" (subrayado mío). Y tiene razón por la contraria: ¿es que en el socialismo "real" siguen existiendo los capitalistas aunque no sean propietarios? En efecto, a mi juicio, si es posible que, más allá de quien sea legalmente propietario existan capitalistas "no propietarios". Y eso sí que no sería socialismo...

Porque el modo de producción no depende del reconocimiento jurídico, sino del sistema de producción en sí mismo. O sea que la forma en que se produce se distingue de la forma en que el estado re-conoce o no derecho a la propiedad.

Lo que está en juego aquí es la concepción marxista del fenómeno jurídico: ¿es la forma jurídica la que define al capitalismo o lo es la forma específica de extracción de plusvalía? Si lo primero es cierto, Schaff tiene razón; y parece que basta una norma jurídica contraria para pasar del capitalismo al socialismo. Pero si es lo segundo, cualquiera sea la forma jurídica, toda vez que se extrae plusvalía a través del cambio se trata de capitalismo. (O, al menos, no se trata de socialismo).

¿Qué es el "derecho"? Creo que se responde de conformidad con el pensamiento de Marx, si se dice que es una *forma* de apropiación del mundo social; un fenómeno en último término de la conciencia, como el arte, la ética o la metafísica, sólo que infinitamente más poderoso al contar con el apoyo

de la fuerza estatal. Pero es siempre un momento estructuralmente posterior. Y si bien no cualquier derecho es apropiado *para la forma de producción capitalista, de todos modos* el derecho es nada más —y nada menos— que su expresión normativa. Esto quiere decir que el conocimiento de la forma jurídica, por cierto, puede permitir la reconstrucción de la forma básica. Por ejemplo, el estudio del derecho romano aplicado en la edad media puede permitir la reconstrucción de algunos aspectos de la base económica. Pero lo que no se puede hacer es, a través de una definición, convertir una forma derivada *en la esencia de la forma nuclear.*

El segundo texto citado de Schaff parece eludir esta crítica cuando hace referencia al "conjunto de relaciones socialistas de producción" que hallan "expresión" en el "derecho socialista de propiedad"; y el derecho es presentado como un "legitimador" de una forma de propiedad social, o sea como un momento posterior; en suma, el derecho socialista de propiedad *legitima* la propiedad social, y se establece una distancia entre propiedad y derecho de propiedad. Pero inmediatamente se vuelve a recomponer la concepción juridicista en el párrafo citado en primer lugar y que está escrito por el autor inmediatamente después del que muestra al derecho como posterior. Es decir, como tantas otras veces, los marxistas quieren definir el capitalismo —en este caso el socialismo— recurriendo a las formas jurídicas por mucho que comiencen el discurso señalando la dependencia de lo jurídico con relación a lo económico.

La actitud juridicista es, evidentemente, cómoda. Cualquiera entiende que si la constitución permite el derecho privado de propiedad de medios de producción, se trata de una sociedad capitalista. Y entonces resulta fácil explicar que cuando no es así no hay capitalismo. La idea es simple y por eso encubridora. Parece que por lo que se lucha es por un cambio de constitución que niegue el derecho privado de apropiación. Parece *que se lucha por una reforma legislativa que legitime la ad*ministración estatal de las fábricas, aunque luego resulte que los administradores socialistas de hoy sean los capitalistas —o los "ejecutivos"— de ayer.

Es claro que nadie piensa que eso se logra por una acción parlamentaria (o al menos nadie lo pensaba hasta hace poco). Todo el mundo sabe que la burguesía defiende sus privilegios

con la más cruel de las violencias. Pero en la concepción juridicista del socialismo, la contraviolencia revolucionaria suele aparecer como solamente el *medio* para lograr un cambio jurídico. Y esto está presente en la concepción de la toma del estado y sus aparatos, entre ellos el jurídico-judicial.

Cuando Schaff dice que en el socialismo se liquida a los propietarios como tales propietarios, deja exactamente el espacio necesario para que sea llenado con administradores que cumplan luego el rol que antes cumplían los capitalistas. Y es más: resulta que en el mundo contemporáneo, los capitalistas no son los que administran, sino que esa es una tarea de los "ejecutivos". De donde la peregrina idea que la burguesía alimenta, de que en el capitalismo desarrollado, "como en el socialismo", los propitarios no controlan su propiedad; que ésta ha sido socializada de hecho. Se confunde así deliberadamente la despersonalización del capital con la *función* del capital. La contradicción entre la producción social y la apropiación individual, que no es más que la *posibilidad* del socialismo, es convertida por la burguesía en "socialización de hecho". Y a su vez, la *posibilidad* del socialismo es convertida por algunos marxistas en relación socialista de producción. Porque piensan que con la sola administración estatal se ha solucionado el problema de la explotación.

¿Cuál es la razón por la cual el obrero entrega su fuerza de trabajo renunciando al plusvalor que la misma crea? o bien ¿por qué es explotado el obrero? La tentación de responder "porque el capitalista es dueño de los medios de producción" es lo que conduce luego a una concepción juridicista del socialismo; obviamente, si lo que permite la explotación es el derecho de propiedad, entonces hay que suprimirlo.

Pero no es esa la razón por la cual el obrero está obligado a entregar el plusvalor creado por su fuerza de trabajo. La razón está puesta *antes* que cualquier contrato o título de propiedad. En primera instancia, creo, la razón está puesta por la división en clases sociales, o mejor por la situación de despojo absoluto de la clase obrera. Y "despojo" no quiere decir ausencia de propiedad sino la situación de enfrentamiento entre los obreros por un lado y los medios de producción y subsistencia por el otro, de modo que aquellos sólo entregando su trabajo pueden acceder a los medios de subsistencia. Y eso no es una cuestión jurídica. Esa imposibilidad del obrero de

acceder a la producción social a menos de entregar a cambio su trabajo es lo que *constituye* la explotación cualquiera sea el sistema jurídico en que ella exista.

Ahora bien, tal imposibilidad subsiste mientras el obrero colectivo no está en condiciones de poner en movimiento los medios de producción por sí mismo sin la intermediación del "administrador" y sin necesidad de cambiar su trabajo, como valor de cambio para participar en el producto social. La idea de Lenin de la cocinera manejando el estado tiene ese sentido: mientras cada trabajador no está en condiciones de intercambiar su lugar con cualquier otro miembro social no hay apropiación socialista ni hay desaparición del estado. Es claro que la imagen de la cocinera manejando el estado implica un proceso obviamente larguísimo; pero ello no autoriza a oponerle la perogrullada de que el socialismo no se puede conseguir de un día para otro y que mientras tanto es válido el intercambio mercantil entre fuerza de trabajo y riqueza social, la propiedad jurídica socialista y el fortalecimiento del estado frente al trabajador, porque todo eso no alcanza a desdibujar aquella imagen leninista del socialismo. Y en cambio nos entra la sospecha de que las formas postcapitalistas contemporáneas tal vez no caminan en ese sentido. Y entonces la concepción juridicista del socialismo aparece más como la forma ideológica de las sociedades postcapitalistas actualmente existentes que como la concepción verdaderamente marxista del socialismo. Es claro, esto es para discutir.

Hay, entre otros, seguramente, un texto de Marx que quiero destacar aquí, y que ofrece, a mi juicio, un concepto de socialismo en el que para nada aparece el derecho de propiedad. Claro que puede decirse que ese concepto es el de *comunismo*, que requiere una larga etapa de *socialismo*. Pero aún así el problema subsiste porque precisamente lo que constituye el centro del problema es si esas sociedades definidas jurídicamente por Schaff avanzan o no en el sentido del texto de Marx. (*Grundrisse*, ed. Siglo XXI, t. 1 pp. 99-100).

> En tal supuesto [en el socialismo, según surge del texto,] sin embargo, no sería el cambio el que le conferiría [al trabajo del individuo] el carácter universal, sino que sería su presupuesto carácter colectivo lo que determinaría su participación en los productos. El carácter colectivo de la

producción convertiría al producto desde un principio en un producto colectivo universal. El cambio que se realiza originariamente en la producción —el cual no sería un cambio de valores de cambio sino de actividades determinadas por necesidades colectivas, por fines colectivos— incluiría desde el principio la participación del individuo en el mundo colectivo de los productos.

Es decir, el carácter de "colectivo" en la producción no tiene nada que ver con la "propiedad" social, sino con el *trabajo* y la *planificación* colectivos. El socialismo queda definido por la posición del individuo frente a la producción social a la cual no está enfrentado, sino de la cual forma parte desde el principio. Mientras que en la producción mercantil el individuo queda enfrentado a la producción social, a cuya parte que necesita sólo puede acceder mediante la entrega de su trabajo —bajo la forma de dinero— a través del intercambio. La propiedad es sólo un momento posterior; es un elemento *puesto* por el intercambio; si se re-conoce propiedad jurídica es porque eso es una necesidad del intercambio, de manera que si éste no existe no es necesario el derecho de propiedad. Pero si no hay intercambio, entonces el trabajo del individuo es puesto, desde el principio, como social:

> Sobre la base de los valores de cambio, el trabajo es *puesto* como trabajo general sólo mediante el *cambio*. Sobre esta base el trabajo sería *puesto* como tal anteriormente al cambio; o sea el cambio de los productos no sería en general el *medium* que mediaría la participación del individuo en la producción general . . . es *mediado el supuesto mismo;* o sea está presupuesta una producción colectiva, el carácter colectivo como base de la producción. El trabajo del individuo es puesto desde el inicio como trabajo social. Cualquiera que sea la forma material del producto que él crea o ayuda a crear, lo que ha comprado con su trabajo no es un producto particular y determinado, sino una determinada porción de la producción colectiva. No tiene entonces producto particular alguno para cambiar. *(Ibidem).*

O sea que no necesita ser reconocido como propietario; no

es necesario el "derecho a la propiedad" puesto que éste sirve para cambiar y en el supuesto que analiza Marx el individuo no tiene nada que cambiar. Sin embargo, en la sociedad que Schaff define sí hay qué cambiar y por eso es necesaria la propiedad "social". Y dice Schaff que la estatal o la social es una propiedad "literalmente contraria" a la privada. Pero el problema no es el de enfrentar dos fórmulas jurídicas, sino dos formas de distribución del producto social, y es entonces que aparece con claridad, cualquiera que sea la expresión jurídica, que el derecho de propiedad es una forma específica de la distribución a través del intercambio. La definición juridicista del socialismo tiene el inconveniente de ocultar el problema que señala Marx. Y con poco que se observe, en la página transcrita de los *Grundrisse* se describe una sociedad post-capitalista sin hacer ninguna referencia al problema jurídico ¿Es posible hacerlo con referencia a las sociedades a que se refiere Schaff? ¿Soportarían el análisis manteniendo incólume el carácter de "socialistas"?

EL III COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA

Del 3 al 7 de diciembre de 1979, se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Puebla, el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía. Como empieza a ser ya una tradición, dicho Coloquio fue organizado por la Asociacion Filosófica de México, bajo el patrocinio de diversas instituciones educativas como la SEP, la ANUIES, la UNAM, el Gobierno del Estado de Puebla y la propia UAP, a través de su Escuela de Filosofía y Letras.

En esta ocasión se presentaron alrededor de setenta y cinco ponencias distribuidas en las siguientes secciones: Sección 1, Causalidad y teleología en la historia; Sección 2, El naturalismo en ética; Sección 3, El problema mente-cuerpo; Sección 4, El concepto de materia en las ciencias naturales; Sección 5, Ideologías políticas; Sección 6, temas libres; mesa especial 1, ¿Hay una naturaleza femenina?; mesa especial 2, Sobre la naturaleza de las entidades lógicas.

Como empieza a ser también una práctica usual, asistieron al coloquio en calidad de invitados y conferenciantes, destacados filósofos extranjeros como el Dr. Albrecht Wellmer, el Dr. Mario Bunge, la Dra. Philippa Foot, el Dr. Rom Harré, el Dr. Jesús Mosterín, el Dr. J. Van Heijenhoort, el Dr. Héctor Nery Castañeda, la Profa. Azizah Al Hibri y otros. Asimismo, estuvieron representadas casi todas las Universidades del país, en donde se cuenta con Facultad o departamento de filosofía.

Las sesiones del Coloquio se celebraron, durante las mañanas en el Teatro Principal del Estado de Puebla y en las tardes, tanto en el salón barroco de la UAP, como en la biblioteca de la Escuela de Filosofía y Letras. La asistencia diaria fue calculada en un número aproximado de quinientas

personas. Esta asistencia a un coloquio en donde se abordarían temas especializados fue un índice importante para conocer el interés creciente que existe sobre la filosofía en nuestro país.

En el coloquio tuvieron la oportunidad de expresarse en forma libre, todas las corrientes filosóficas vigentes en México. Este evento permitió establecer todo el panorama de las preocupaciones que hoy tienen quienes practican esta disciplina. Desde el tema de la teoría del conocimiento en Albert Einstein hasta el de las explicaciones causales o finalistas en la historia; y desde el concepto de materia en física hasta el problema de las ideologías. Otro aspecto significativo fue el hecho de comprobar, de nueva cuenta, el nivel de rigor alcanzado, en términos generales, por la filosofía en nuestro país.

En relación a la organización podemos decir que fue satisfactoria. Resulta fácil de comprender que en estos coloquios en donde se reunen cientos de personas ocurra algún tropiezo, pero si este existió no pasó de encontrarse dentro de las condiciones de normalidad de todo evento de esta naturaleza. Tanto el comité organizador nacional como el comité local (formado, este último, por estudiantes y profesores de la Escuela de Filosofía y Letras) dedicaron todo su esfuerzo para que este coloquio se realizara con éxito.

A pesar de los elementos anteriores y que nos permiten decir que se dio un importante paso en el desarrollo de la filosofía en México, no podemos dejar de mencionar una crítica que se dirigió al mismo. Esta crítica consiste en que los estudiantes no pudieron intervenir, como deseaban en el desarrollo de las discusiones. Esta crítica se emitió también por algún ponente en lo que se refería al tiempo de exposición de las ponencias y el tiempo de discusión de las mismas por los asistentes.

Esta crítica es desde luego infundada, si se toma en cuenta la cantidad de ponencias presentadas y el tiempo específico que se disponía para su presentación y eventual discusión. Un simple cálculo matemático puede explicar la reducción del tiempo. Además, el criterio de los organizadores fue justamente el contrario: dar un espacio a todo aquel que tuviera algo que decir en torno a los temas y lo dijera en forma razonada y fundada. Lo que se ganó en representación de las diversas corrientes, se perdió en debate público. Ese mismo hecho hizo que el coloquio se transformara prácticamente en Con-

greso nacional. Sin embargo, cabe recoger la crítica e instar a los estudiantes de filosofía, a las escuelas de filosofía en el país y a la propia Asociación Filosófica, para que celebre otras reuniones de discusión en donde se traten temas específicos o en donde puedan expresarse las inquietudes de los jóvenes filósofos.

Por lo pronto, como ocurrió en anteriores coloquios, se editarán las ponencias en seis volúmenes. Tres los editará la Colección Teoría y Praxis de editorial Grijalbo; uno la Universidad Autónoma de Puebla y los otros dos, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

El próximo coloquio se celebrará en la ciudad de Guanajuato en 1981. La fecha exacta y el temario serán aprobados por la AFM posteriormente.

LA ASOCIACION FILOSOFICA DE MEXICO

En sesión plenaria celebrada una semana después de haber concluido el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, fue elegida la mesa directiva de la Asociación Filosófica de México, recayendo ahora la responsabilidad en las siguientes personas:

Presidente: Dr. Luis Villoro
Vice-Presidente: Dr. Ramón Xirau
Secretarios: Mtro. Gabriel Vargas Lozano
Dra. Juliana González Valenzuela
Tesorero: Dr. Cesáreo Morales
Vocales: Dr. Jorge Martínez Contreras
Mtro. Roberto Hernández Oramas.

EL III COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA

La filosofía traza líneas de demarcación en los campos de las prácticas, sobre todo, en el de la práctica científica y en el de la práctica política. Las teorías del conocimiento, las filosofías de la ciencia, las epistemologías, son, en último término, filosofías de la historia. Ni las ciencias y la práctica que gobiernan, ni las demás prácticas, pueden pasarse de la reflexión filosófica: el proyecto de una "desfilosofización" general es impensable, mejor dicho, es simple y llanamente un proyecto filosófico. El marxismo, además de ser una teoría científica, es un *discurso crítico* producido en relación con las diversas prácticas, sobre todo con las luchas de clase de masas, un discurso que no es propiamente filosófico. Consecuencia: no hay filosofía marxista, o sea, el discurso crítico marxista no funciona según la forma de las filosofías. Me parece que estos son algunos de los principios teóricos acerca de las filosofías que, en diversas formas, quedaron "verificados" en el coloquio de Puebla que tuvo lugar del 3 al 7 de diciembre de 1979.

Girando en torno a los problemas de las explicaciones causales y teleológicas en la historia, del naturalismo en ética, de la relación mente-cuerpo, del concepto de materia en las ciencias naturales y de la explicación de las ideologías políticas; en un espacio crítico, plural y de libertad absoluta, asegurado por las luchas recientes que para conseguirlo ha tenido que desarrollar la Universidad Autónoma de Puebla; en un esfuerzo intelectual vigoroso, lleno de rigor y de exigencia en la búsqueda de la verdad, como lo señalara el Dr. L. Villoro en el discurso inaugural, las diversas posiciones cotejaron sus puntos de vista, deshicieron malentendidos, se señalaron recíprocamente debilidades e inconsistencias teóricas. De esta confrontación surgieron algunas cuestiones fundamentales, cuestiones que esperan todavía ser planteadas con toda pertinencia

y que por lo que toca al desarrollo de la teoría de las formaciones sociales o materialismo histórico, sobre todo en su región de la teoría de las relaciones ideológicas, son las siguientes:

FILOSOFIAS DEL SUJETO VS. TEORIA DE LA HISTORIA

Las preguntas que surgieron en torno a la cuestión de la causalidad y la teleología en historia fueron especialmente urgentes: ¿Qué es una explicación científica en historia? ¿La explicación histórica ha de centrarse en el individuo o en la estructura, cualquiera sea la forma en que se conciba a esta última? ¿Qué es un "hecho" histórico? ¿Cuál es el motor de la historia, la intención individual, una intención colectiva concebida como suma de intenciones individuales o una relación estructural? Y en relación a esta última pregunta, una más: ¿es explicativo todavía el principio clásico marxista que afirma que la historia la hacen las masas?

A Wellmer, de la Universidad de Konstanz en Alemania e interlocutor importante de lo que todavía queda de la Escuela de Frankfurt (Ver: *La disputa del positivismo en la sociología alemana)*, se situó, al parecer concienzudamente en una especie de ambigüedad. Su ponencia podría resumirse así: parece que el individuo es el agente de la historia; para esto habría que proponer una teoría coherente de la intencionalidad; pero no existe tal teoría; por lo tanto, no se puede salvar al individuo como agente de la historia. A pesar de todo, subsiste un problema fundamental: ¿cuál es, entonces, el lugar del individuo en la historia?

Esa es la pregunta presente a lo largo de todo su trabajo: en su crítica a Von Wright; en el planteamiento de la cuestión de la intencionalidad; en su aceptación de que, previa a la explicación de las acciones individuales, debería existir una explicación de las estructuras simbólicas al interior de las cuales tales acciones tienen lugar.

Los participantes en esta primera sección del coloquio manifestaron, como punto de partida, un acuerdo sorprendente en su crítica a Von Wright: explicar la intencionalidad del individuo no es explicar la historia. Se planteó así una crítica radical al teleologismo de la intención y al teleologismo en

general. Esos pasos dados, se avanzó, luego, en diversas direcciones. Corina de Iturbe, frente a Hempel, reafirmó una de las condiciones necesarias de toda explicación de la historia: partir de un cuerpo de teorías. Carlos Pereda señaló las condiciones iniciales para acabar, efectivamente, con las explicaciones teleológicas en historia. Luis Villoro y Carlos Pereyra, cada uno en su perspectiva, insistieron en que no hay historia de acciones individuales sino que los proyectos históricos son colectivos y responden a programas colectivos.

Tanto la presentación de las ponencias como su discusión se dieron al interior de una especie de *táctica discursiva* tácitamente aceptada por los participantes: se trataba de criticar, de sugerir problemas, de proponer conceptos y teorías rivales, pero todo esto asegurando, al mismo tiempo, el ser comprendido por los interlocutores probables, para asegurar así una confrontación y una discusión amplias. Se evitó, a toda costa un diálogo de sordos. Algunos de los presentes, o no comprendieron esta táctica o comprendiéndola no estuvieron de acuerdo con ella. Su razonamiento era el siguiente: si hay ya una teoría científica de la historia, precisamente el materialismo histórico o teoría de las formaciones sociales, ¿por qué andar con rodeos y lentitudes, por qué hacerse preguntas que ya fueron contestadas hace más de cien años en *El capital* de Marx?

Este razonamiento no sólo es simplista, desconoce tanto la naturaleza de la teoría de la historia que comenzó con *El capital* como la forma de desarrollo de la misma. Una teoría comienza y se desarrolla gracias a una empresa crítica de gran envergadura. Así comenzó la teoría de la historia. A partir de una serie de "síntomas" de la realidad de la lucha de clases, Marx pudo emprender la crítica de la economía política clásica. Esta crítica tuvo como resultado la emergencia de los primeros conceptos de la teoría de la historia. Aunque Marx sabía, y con qué exactitud, la relación que su teoría guardaba con las luchas de clase de los trabajadores y de las grandes masas y lo que a ellas debía la misma elaboración teórica, sabía también que el momento teórico tiene su especificidad. Nunca confundió las cosas. Y en los momentos de confrontación teórica que son, al mismo tiempo, momentos de lucha ideológica, jamás enarboló generalidades sobre la lucha de clases sino siempre armas teóricas bien forjadas, comprobadas en sus

efectos, aunque constantemente sometidas a la crítica: los conceptos y las teorías.

La teoría de la historia, como toda teoría, sólo puede desarrollarse en un *espacio críticopolémico*. Querer mantenerla en un lugar seguro, al abrigo de toda crítica, repitiendo hasta el cansancio lo que erróneamente puede tomarse como verdad incuestionable y definitivamente establecida, es condenarla a morir. También esto lo sabía Marx. Por esto pedía críticos lúcidos y lectores que supiesen pensar por sí mismos. También, por eso, no hay intervención de Marx que no sea polémica.

La táctica discursiva que ordenó el debate en esta sesión parecía buscar un espacio en donde se diese una confrontación crítica y polémica rigurosa. Nunca se llegó a tanto, desgraciadamente. Pero algunos se impacientaban ya de que no se estableciese, de una vez, la verdad. Algunos que se dicen marxistas han de aprender, aquí sí, de una vez, que la verdad de una teoría no se logra de una vez por todas. Es más, han de sorprenderse al saber que tal verdad no existe. Lenin, el dogmático, escribía ya en *Quiénes son los enemigos del pueblo*, que la teoría de *El capital*, como de nuevo toda la teoría, sólo nos acerca a la verdad. En esta perspectiva habría que situar las ideas novedosas que sobre los intelectuales expuso E. González Rojo y el proyecto de una ontología histórica propuesto por I. Palencia.

De la polémica iniciada algo quedó claro: si la teoría de las formaciones sociales no quiere quedarse arrinconada ha de confrontarse seriamente con las metodologías actuales de la ciencia y con las "ciencias sociales". Se trata de una confrontación teórico-política en la que los problemas y los planteamientos de esas metodologías y las explicaciones de las "ciencias sociales" han de ser escrutados en su naturaleza política, como ejercicio de un poder-saber o de un saber-poder que, ya lo había notado Weber, ocupa un lugar específico en el Estado capitalista moderno. De esta confrontación surgirán preguntas nuevas, se abrirán espacios para análisis más rigurosos de las relaciones de clase y podrá plantearse con mayor pertinencia la candente cuestión de la relación entre teoría de las formaciones sociales y práctica política. Se sabrá, entonces, que la teoría no es una teoría de la acción, que no hay una relación especular entre la teoría de la historia y la práctica política, que lo que hace la teoría es abrir un espacio de conocimiento a

partir del cual se ha de dar el trabajo político en toda su especificidad.

LA MORAL: ENTRE LA DIALECTICA, LA ONTOLOGIA Y LA POLITICA

La profesora Philippa Foot, de la Universidad de Oxford, al plantear el problema moral se preguntó, fundamentalmente, cuál es el tipo de racionalidad que asiste a la acción moral. La respuesta fue de corte kantiano: no hay otra racionalidad que la de los fines del individuo. Y esto es lo que habría que defender frente a cualquier antimoralidad, la de un Nietzsche, por ejemplo.

Dejando aquí de lado la interpretación demasiado apresurada que aquí se hizo de Nietzsche —característica, por lo demás, de los filósofos "analíticos"—, los planteamientos de Ph. Foot aparecieron cargados de insuficiencia. Este fue el sentimiento que dominó, aunque no expresado claramente, en las diversas intervenciones de los participantes en esta sección II del coloquio. Ya la interpretación "existencial" de la acción moral propuesta por Sartre, y aquí esbozada por O. Castro, va más allá del planteamiento kantiano y, sobre todo, sitúa el problema en otra perspectiva: la libertad no se postula, es proyecto. En ese punto preciso comienza la moral como proyecto ontológico: el hombre como ser para la libertad. En esta perspectiva se situó la ponencia de U. Schmidt. Por otra parte, el ser del hombre no es algo dado de una vez por todas, es historia, y, por tanto, relacionalidad. De ahí el proyecto de *una ontología dialéctica presentado por Juliana González:* anclada en la historia, la acción moral forma parte del proceso de realización del proyecto humano. ¿Proyecto que incluiría una felicidad colectiva, como se lo preguntó Graciela Hierro? Aunque la respuesta sólo podía ser afirmativa, la cuestión del cómo se planteó insistentemente.

En la continuación de los trabajos de esta sección se abordó luego, en forma directa, el problema de la relación entre moral y política. A. Sánchez Vázquez expuso los principios medulares de esa relación. En primer lugar, la moral es una práctica determinada por la lucha de clases. En segundo, es moral la acción que promueve la revolución. La acción moral es una

de las formas de la política, de una política de clase. Desde ahí se plantea la cuestión de una moral revolucionaria. No hay que tener temor de afirmarlo: la moral revolucionaria como la política son acciones finalizadas; se trata de hacer la revolución que abrirá el paso a otra etapa de la historia y, así, a otras formas de la existencia histórica del hombre y del ejercicio de su libertad. Tales serían los problemas fundamentales de que se ocuparía una teoría explicativa de la acción moral, como lo señaló, a su vez, Mercedes Garzón.

En esta perspectiva, ¿es posible una ontología libertaria que pase por la historia, por la dialéctica y la política? Esa fue la pregunta que inspiró la ponencia de A. Constante. Por su parte, R. J. Vernengo planteó un problema interesante: ¿es posible pensar la acción política como ordenada por un sistema normativo? La acción moral y la acción jurídica se dan en el espacio de sus respectivos sistemas normativos, ¿no sería posible construir un sistema de normas por lo que se refiere a la política? Cierto, esto parece plantear enormes problemas: ¿cómo construir un sistema de normas de la lucha de clases política, por ejemplo? ¿Se puede pensar que la política de la clase dominante sea estructurada de acuerdo a normas? A pesar de tales problemas vale la pena reflexionar en una cuestión fundamental planteada por Vernengo: ¿cómo evitar en política los criterios contingentes y oportunistas? Claro, antes sería necesario aclarar lo que se entiende por "criterios contingentes" y lo que para la política de la clase dominante puede ser el "oportunismo". Cuestiones que remiten a una teoría de las formas, condiciones y efectos de la lucha de clases.

Al término de las discusiones una conclusión se impuso: una teoría de la acción moral está todavía por hacerse. Los mismos marxistas son conscientes de esto. Ya en los comienzos de los años setenta, J. Zeleny señalaba que éste era uno de los aspectos poco desarrollados por la teoría marxista. La situación no ha cambiado. ¿Qué significa la "crisis de los valores morales" de que habla actualmente la ideología burguesa? ¿Hay una moral específicamente "burguesa"? ¿Qué tipo de poder se juega en el ejercicio de la moralidad? ¿Cómo se presenta el sujeto en la acción moral, es decir, cómo juegan aquí su intencionalidad y su voluntad? Estas son algunas de las preguntas que exigen respuesta. Una respuesta urgente, en la medida de la relación estrecha que tales custiones mantienen con

la política. Mejor dicho, exigen una respuesta urgente porque, simple y sencillamente, se trata de cuestiones políticas urgentes.

¿LO EXPLICA TODO LA NEUROBIOLOGIA DE LA CONCIENCIA?

En buena medida fue la ponencia de A. Fernández Guardiola la que acaparó la atención de la sección III del coloquio que se ocupó del problema de la identidad mente-cuerpo. Una tesis sostuvo todo el trabajo del Dr. Fernández Guardiola: a partir de los resultados actuales de la neurobiología se puede afirmar una identidad entre los acontecimientos neuronales *integradores* y la *integración* de la conciencia reflexiva. Por lo tanto, los estados de conciencia son configuraciones de procesos neurodinámicos, ya se trate de la memoria, la percepción, la abstracción, el lenguaje o los sueños del hombre. A partir de esto todas las posiciones dualistas son criticadas, ya se trate de las que reservan un lugar especial a la conciencia reflexiva y al libre albedrío, ya las que consideran la actividad mental como una actividad emergente.

Hasta aquí hay que estar de acuerdo con Fernández Guardiola. Sobre todo, hay que enfatizar las expresiones "acontecimientos neuronales *integradores* e "*integración* de la conciencia reflexiva". Estas expresiones pasaron desapercibidas a algunos y explican, quizás, las confusiones y malentendidos que se presentaron en algunas intervenciones.

En efecto, el complejo sistema neuronal y su funcionamiento, objeto de la investigación neurobiológica, es el lugar de *integración biológica* de pensamiento, lenguaje, percepción y de toda posibilidad de reflexión del sujeto sobre sí mismo. Detrás o más allá de ese sistema no hay nada. De acuerdo, pues, con la crítica despiadada a toda forma de dualismo.

Pero, una vez señalados los acuerdos hay que anotar lo que parecen simplificaciones y extrapolaciones. Si se entienden bien los "acontecimientos neuronales integradores" se trata, efectivamente, de acontecimientos neurofisiológicos en donde se inscriben *integrándose biológicamente* como *conciencia* de un sujeto, diversos flujos simbólicos: códigos simbólicos, lenguaje, relaciones, etc. Así se *integra* el sujeto y su conciencia: lo biológico del individuo humano y su relación perceptiva,

para poder ser el *cuerpo y las percepciones de un sujeto*, han de pasar, necesariamente, por lo simbólico. Este punto fundamental es ignorado por Fernández Guardiola. Aunque reconoce que la actividad mental "es un hecho privado, un acontecimiento que es a su vez causal sobre todo el organismo", parecería que se trata de una causalidad neurofisiológica. Todos los sistemas simbólicos serían causados por acontecimientos neuronales.

Es aquí en donde se da una extrapolación del funcionamiento del sistema neuronal como integrador biológico del funcionamiento conciencial a la causación de dicho funcionamiento conciencial. No es necesario reintroducir el dualismo para evitar esta extrapolación. Es suficiente con no postular un reduccionismo disfrazado. Sí, efectivamente, el sistema neuronal integra la conciencia y en relación con un sujeto es causa, neurofisiológicamente hablando, de todos sus pensamientos, es también cierto que no son los acontecimientos neuronales los que dan cuenta del mecanismo representativo del lenguaje, de la estructura descentrada del aparato psíquico del sujeto o de los mecanismos ideológicos.

Cuando la teoría de las ideologías, región teórica de la teoría de las formaciones sociales, afirma que la conciencia está socialmente determinada, afirma, en general, que la conciencia como tal está determinada por lo simbólico. Esto no quiere decir que se desconozcan las determinaciones biogenéticas de los individuos, lo cual no sólo sería una simpleza, sino escuetamente, un error. Pero, reconocer esto, no ha de llevar necesariamente, a un *reduccionismo biológico* que intentando superar el *cogito* cartesiano sólo ofrece una versión biologizante del mismo. Ciertamente, "entre el nivel biológico y el nivel social no hay ninguna interfase", no es pues necesario postular un alma o una mente distintas de lo biológico, pero esto no quiere decir que lo simbólico y lo social sean ordenados por acontecimientos neuronales. Al contrario, lo simbólico y lo social inscriben efectos en el sistema neuronal, sistema que integra la conciencia de un cuerpo que, es así, un cuerpo político, un cuerpo atravesado y trabajado por poderes, modelado por ellos, hasta en lo biológico.

En la continuación de la discusión, H. Neri-Castañeda y M. Bunge discutieron, ampliamente, lo que habría que entender por identidad de mente y cuerpo. Por su parte, Margarita

Valdés propuso pensar el funcionamiento de la mente al estilo del de una computadora, proposición que efectivamente parece explicar algunos de los comportamientos de la mente humana.

¿SE PUEDE SER TODAVIA MATERIALISTA?

Si todo el coloquio mostró las formas diversas de la presencia de la filosofía en las ciencias, la sección IV del mismo fue ejemplar en este punto. El problema central de esta sección se puede plantear en la siguiente forma: dada la discusión al interior de la física actual en torno a lo que es la materia, ¿se puede ser todavía materialista?

R. Harré expuso algunos de los aspectos de la discusión actual que sobre ese punto mantienen los físicos. Por su parte, J. Mosterín, al presentar una exposición histórica del concepto de materia, concluyó señalando la coincidencia de la teoría aristotélica de la materia y la forma con la tendencia actual a considerar las cosas como sistemas o conjuntos de elementos (la materia) provistos de estructura (la forma).

M. Otero, recordando el debate abierto por U. Moulines, quien recomendaba esperar a que los físicos decidiesen qué es la materia para poder declararse luego materialista, argumentó a favor de la validez de un materialismo filosófico. En la misma perspectiva se situaron T. Brody, L. de la Peña y Elia Nathan, los primeros apoyados en las diferentes teorías físicas, la última a partir de la historia de las ciencias.

La respuesta tendencial a la pregunta planteada fue que, a pesar de las discusiones actuales en física sobre lo que puede ser la materia, es posible mantener una posición materialista *coherente*. Una posición que es una posición filosófica, aquí, concretamente en relación a la naturaleza del conocimiento científico. Este conocimiento no es sólo el de una relación causal entre sensaciones, como sostuvieran Mach y Russell, sino es conocimiento de la realidad. Se ve aquí la peculiaridad de una posición filosófica: se da sobre la base de la ciencia y para el desarrollo de la ciencia. La posición materialista en filosofía no sólo afirma que el conocimiento científico es el conocimiento de la realidad objetiva, afirma, al mismo tiempo, la producción histórica de las ciencias gracias a procesos diferenciales de producción de conceptos y teorías, procesos ar-

ticulados con los procesos de trabajo y con los procesos políticos e ideológicos. Por esta razón se puede decir que una posición materialista consecuente, desarrollada, no ingenua ni metafísica, sólo se puede dar apoyada sobre una teoría pertinente de lo social.

LA TEORIA DE LAS IDEOLOGIAS: UNA REVOLUCION EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Apenas comienza a delinearse el mundo nuevo que abre el concepto de ideología producido por Marx. Con toda razón, L. Novak, el filósofo polaco de *Poznan Studies*, llama a Marx el Galileo de las ciencias sociales.

Todos los participantes de la sección V del coloquio estaban de acuerdo en esto. Sin embargo, al especificar lo que es una teoría de las ideologías comenzaron las diferencias. Todas ellas pueden resumirse en la oposición: teoría del fetichismo y de la alienación vs. teoría de las relaciones sociales ideológicas. T. González de Luna subrayó la presencia de algunos temas de la alienación en *El capital*, señalando, al mismo tiempo, los problemas que esa presencia plantea. G. Vargas partió de la *Ideología Alemana* y de algunos pasajes de *El capital* para proponer una teoría del fetichismo que evite, sin embargo, una caída en la metafísica. M. Claps propuso que la "historia de las ideas" en América Latina se reinterpretase como historia de las ideologías. M. Aguilar hizo una anatomía rigurosa de algunos de los planteamientos iniciales de L. Althusser en torno al concepto de ideología. F. Danel analizó las ideologías de las crisis económicas tal como son planteadas por ciertas teorías económicas. C. Morales analizó algunas de las problemáticas que en torno al concepto de ideología aparecen en *El capital*.

Todos estos planteamientos teóricos se encuentran ante el reto de dar cuenta de la relación entre ideologías y prácticas, fundamentalmente de la relación entre ideología y práctica política. ¿Cuál es el carácter de la ideología sandinista? Esta fue la cuestión que se planteó J. L. Balcárcel. Sobre el papel de la filosofía en el ejercicio de la hegemonía política de clase se interrogó E. Dussel. Por su parte, A. Villegas, A. Borón, O. Terán, M. Garrido y S. Sander analizaron ideologías políticas de diversos países latinoamericanos.

Las respuestas a los problemas planteados no son sencillas. Muchos problemas de la emergencia de las ideologías dominadas permanecen todavía oscuros. ¿Qué formas toman al aparecer? ¿Cómo constituyen su fuerza de cohesión? ¿Las ideologías nacionalistas son siempre ideologías de masas? Estos y otros problemas están ahí, pendientes de su análisis. Problemas urgentes, ya que una política correcta de masas depende, en buena parte, de la respuesta que se dé a los mismos.

En esta misma perspectiva habría que situar la lucha de las mujeres feministas. Fuera de toda metafísica, reconociendo que la cuestión de los sexos desborda la cuestión política y, sin embargo, produce todos sus efectos en una dimensión política, la lucha por la liberación de la mujer forma parte de la lucha de clases, como lo señaló Dolores Ambrosi.

Como se ve, todas las cuestiones planteadas por el coloquio parecen de suma importancia. Las prácticas, sobre todo la práctica política y las ciencias plantean diversos retos a la filosofía. El coloquio de Filosofía de Puebla mostró que los filósofos en México han aceptado tales retos y se encuentran comprometidos con ellos.

Cesáreo Morales

COLOQUIO SOBRE EL ESTADO EN EL CAPITALISMO CONTEMPORANEO

CRONICA

En octubre de 1979 se realizó el Coloquio sobre el Estado en el Capitalismo Contemporáneo organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Area de Ciencia Política y Departamento de Economía); la Universidad Autónoma de Puebla y la Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Economía, Instituto de Investigaciones Sociales).[1] El evento reunió a un conjunto amplio de profesores e investigadores pertenecientes a las diversas corrientes teóricas y políticas que se enfrentan en el campo del marxismo; provenientes de México y América Latina, de Europa y de Estados Unidos.[2]

---

[1] El Comité Organizador fue integrado por: Pablo González Casanova y Octavio Rodríguez Araujo (División de Estudios Superiores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM); Angel de la Vega y Carlos Perzabal (División de Estudios Superiores de la Facultad de Economía, UNAM); Roger Bartra y Liliana de Riz (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Oscar del Barco, Jaime Kravsov y Mariano Morales (UAP); Lídice Ramos (Depto. de Economía, UAM-I); Teresa Losada y Jorge Luis Lanzaro (Area de Ciencia Política, UAM-Iztapalapa).

[2] A *riesgo de omitir algún nombre*, he aquí una lista de los participantes: Gilberto Argüello, José Ayala, Etienne Balibar, David Barkin, Roger Bartra, Atilio Borón, Javier Bonilla, José María Calderón, Agustín Cueva, Fernando Danel, Biagio de Giovanni, Emilio de Ipola, Sergio de la Peña, Angel de la Vega, Oscar del Barco, Herbert de Souza, Bolívar Echeverría, Javier Esteinou, Adolfo Gilly, Luis Gómez, Eugene Havens, Guillermo Hernández, John Halloway, Robert Katzenstein, Georges Labica, Jorge Luis Lanzaro, Teresa Losada, Gilberto Mathias, Enrique Montalvo, Raúl Olmedo, Leonardo Paggi, Carlos Portantiero, Carlos Per-

El temario estaba compuesto por los siguientes puntos: 1) La problemática del estado en el marxismo y su estatuto teórico; 2) Crisis política y estado; 3) Acerca de la internacionalización del capital y del imperialismo en la fase actual de desarrollo del capitalismo; 4) Acerca de las formas de estado capitalista; 5) Acerca de la transición. Hubo asimismo una sesión de trabajo especial sobre el Estado en México.

Esta presentación de temas que, como es obvio, en la unidad de la problemática del estado resultan sustancialmente inseperables, sirvió simplemente como principio indicativo para organizar los trabajos. En los hechos, más allá del acento puesto en uno u otro aspecto de la cuestión del estado, la discusión afectó permanentemente el conjunto de ellos.

Esta crónica, tiene por objeto el de reseñar los datos de un evento que importa por su temática, por las características de la discusión, y por quienes en él participaron.[3] Que importa también por el hecho de constituir el resultado de la actividad conjunta de varias instituciones universitarias mexicanas, en una experiencia que rompe con la práctica habitual de dispersión y de duplicación de esfuerzos.

El coloquio se desarrolló en dos instancias. Un seminario realizado en la Universidad de Puebla (8-12 de octubre), en el que se discutieron las ponencias presentadas. El seminario fue inaugurado por el Rector de la UAP, ingeniero Luis Rivera Terrazas. La relación introductoria y el resumen final estuvieron a cargo de Enrique Semo. Etienne Balibar hizo una intervención general en el acto de clausura a nombre del conjunto de los participantes.

Vale subrayar la importancia de que el seminario tuviera lugar en la Universidad de Puebla, una sede universitaria marcada por el propósito de desarrollarse como ámbito de expresión democrática y centro académico de buen nivel teórico. Y hay

---

zabal, Josep Ramoneda, Octavio Rodríguez Araujo, Luis Salazar, Américo Saldívar, Rodolfo Saltalamacchia, Enrique Semo, Ilan Semo, Carlos Sevilla, Jordi Solé i Tura, Alfonso Vadillo, Alfonso Vélez Pliego, Gregorio Vidal, Arnol Voigt, Henri Weber, Erik Olin Wright, René Zavaleta Mercado, Enrique González Rojo.

[3] Véanse los comentarios que hace al respecto Georges Labica, en una entrevista para "Dialectiques" (No. 29, París 1980) y las referencias críticas que ha hecho Jordi Solé i Tura en una entrevista para "El viejo topo" (No. 39, diciembre 1979).

que decir que la UAP estuvo, largamente, a la altura de la responsabilidad que esta circunstancia le imponía: el calor de la acogida y la eficiencia de la organización fueron las muestras notables de un esfuerzo que se manifestó en cada detalle y que permitió componer un marco de trabajo agradable y provechoso.

La segunda parte del coloquio se desarrolló en la ciudad de México (15-19 de octubre), mediante un ciclo de mesas redondas públicas realizadas en locales de las distintas instituciones organizadoras (UAM-Iztapalapa, UNAM) y en la Biblioteca Isidro Fabela.

Los distintos eventos del coloquio tuvieron una asistencia nutrida e interesada. La organización en dos fases favoreció la posibilidad de desarrollar una discusión adecuada de los temas en cuestión. Las sesiones de trabajo del seminario sirvieron, en una primera ronda, para explorar las variadas problemáticas de estudio, las perspectivas diferentes; pero también para delinear los espacios de discusión e identificar los planteamientos teóricos y políticos enfrentados. Las mesas redondas pudieron luego ordenarse en torno a ejes más precisos, que las relatorías se preocuparon por presentar, de manera de ampliar y profundizar la explicación y la discusión de las posiciones en juego.

Este era el desafío que enfrentaba el coloquio, y puede decirse que lo resolvió favorablemente. En efecto, un encuentro con las características indicadas, que reunía a unas cuantas decenas de estudiosos de distintas orientaciones, con problemáticas marcadas por situaciones nacionales bien diferentes, en el marco de una reclamación marxista que no aseguraba —en buena hora— sino una comunidad de referencia muy general; corría el riesgo de perderse, sea en una revista de exposiciones más o menos desligadas, encerradas en su particularidad; sea en un atado de declaraciones que, a pretensión de universalidad, quedaron atrapadas en la más vaga generalidad. En rigor, el coloquio se movió en alguna medida en cierto nivel de diversidades particulares y de generalidad. No podía ser de otra manera, dadas las condiciones de su organización. Pero éste fue el efecto de un designio querido de publicidad, de divulgación, de "opinión pública"; de un designio político, en el amplio sentido de la palabra. Se trataba en efecto, de hacer

UAM-I. COORD. SERV. DOC.

pública una información sobre algunos de los problemas que se plantean al movimiento obrero en situaciones nacionales diversas, y de los planteamientos teórico-políticos a que esos problemas dan lugar. Y ello, en el impulso de un interés determinado por las cuestiones afrontadas por el movimiento obrero y el movimiento intelectual y universitario en el ámbito de México y América Latina.

Sin embargo, el coloquio no se limitó a cumplir con esa función. A pesar de las dificultades que imponían sus características, pudo abrirse el camino de una reflexión mayor. Se encontró el terreno en el que, a partir del reconocimiento de problemas y planteamientos diversos, se delineaban algunas cuestiones teóricas pasibles de un tratamiento común. No podemos hacer aquí un análisis de las ponencias presentadas, ni una relación de los comentarios y discusiones mantenidas en las distintas instancias. Todos esos materiales serán próximamente publicados. Es ineludible, sin embargo, hacer una mención aunque sea escueta de los principales mojones que marcaron los trabajos del coloquio.

En términos generales puede decirse que la preocupación básica que condicionó las intervenciones del conjunto de los participantes estuvo determinada por el análisis de las cuestiones que, desde un punto de vista teórico, plantean actualmente los procesos de construcción de una estrategia socialista a nivel nacional. Estas inquietudes compusieron la "atmósfera" en la que se desarrollaron las discusiones, en un contexto en el que muchos de los participantes, si no todos, están comprometidos de una u otra manera con dichos procesos. Lejos pues de revestir un corte "académico", el coloquio estuvo empapado del calor que la significación política de las distintas posturas imponía.

En ese marco, la mentada cuestión de la "crisis del marxismo" fue un tema recurrente, ¿En qué medida el marxismo constituye, hoy por hoy, una herramienta teórica hábil para enfrentar los problemas que la construcción de una estrategia socialista nacional plantea? La respuesta, explícita o implícita, a esta pregunta clave constituyó una primera marca, fundamental de las proposiciones en juego. Fue relativamente fácil encontrar un punto de acuerdo general: la virtualidad teórica y política del marxismo no puede encontrarse en las fórmulas adocenadas de la manualización "stalinista"; presentadas como

un cuerpo teórico general acabado que se trata simplemente de "aplicar" a las diversas situaciones nacionales mediante modelos universales de revolución socialista. La crisis de ese marxismo es un hecho positivo. La construcción de la estrategia revolucionaria debe estar fundada en una producción de conocimiento sobre las situaciones concretas que contemple adecuadamente las particularidades nacionales.

Pero este primer nivel de acuerdo no hizo sino despejar el terreno para el enfrentamiento en torno a una cuestión mayor: ¿en qué medida esas crisis afecta también la vigencia de algunas proposiciones marxistas consideradas fundamentales? ¿La "dictadura del proletariado", es el concepto que permite caracterizar correctamente el período de la transición? ¿Puede mantenerse la tesis de la centralidad de la clase obrera como sujeto revolucionario? ¿La "forma-partido" sigue siendo la matriz adecuada de la organización de la lucha revolucionaria? Estas y otras preguntas con contestaciones diversas, conformaron la temática de la discusión. Hubo quienes hicieron la defensa de la vigencia de las premisas referidas; a menudo acompañada de la crítica a la forma en que ellas han sido encaradas en la práctica política del movimiento obrero. Otros sostuvieron su perención, aduciendo que ellas no podían ya ser aplicables a las sociedades capitalistas actuales, muy diferentes de aquéllas con referencia a las cuales dichas proposiciones fueron formuladas. Otros en fin, llegaron a negarles toda validez, afirmando que no resultaban correctas ni siquiera para situaciones históricas diversas de las actuales.

En este espectro se ubican, por ejemplo, las posiciones sostenidas, entre otros, por algunos críticos del llamado "eurocomunismo", que postulan la necesidad de mantener el concepto de "dictadura del proletariado" como principio rector de la práctica revolucionaria; aun cuando éste pueda concretarse en formas diferentes, adecuadas a situaciones históricas diversas. Las de aquellos que, respaldándose en una cierta interpretación de las observaciones de Gramsci —que se reputan más o menos opuestas a las de Lenin— centran su preocupación en las cuestiones que plantea la construcción de una nueva hegemonía social, que se concibe como incompatible con la "dictadura" de una clase determinada. Las de quienes consideran que la multiplicación y diversificación de las contradicciones y, consiguientemente, de los sujetos y de los movi-

mientos sociales (movimientos feministas y de liberación sexual, movimientos regionales, urbanos, estudiantiles, raciales, ecologistas, etc.), conspiran contra la concepción que hace de la clase obrera el sujeto revolucionario fundamental. Y las de quienes, contrariamente, afirman que la existencia de esa multiplicidad de contradicciones no constituye una novedad —más que por las manifestaciones históricas concretas de que se trata— y que la clase obrera es, sigue siendo, por su lugar en la red de relaciones sociales capitalistas, la fuerza capaz de constituir el eje central del conjunto de sujetos y movimientos democráticos y revolucionarios.

Discusiones éstas enlazadas con la consideración de la cuestión del partido como forma de organización de la lucha revolucionaria; las preguntas en torno a la concepción leninista, a lo que en ella hay de fundamental; a la práctica de partido que se ha desarrollado en la experiencia histórica del movimiento obrero; a la relación del partido con el Estado; a la relación del partido con las diversas formas de lucha, la relación entre las distintas clases y fuerzas sociales; a la cuestión de la democracia y del centralismo en la conformación de la práctica de partido. Y todo esto condicionado por la contradicción que marca la lucha de clases, y las luchas sociales en general: la circunstancia de que sus formas deben conformarse a la pretensión revolucionaria, sin que puedan dejar de ser por eso, a la vez, formas propias de la sociedad que se trata de romper, determinadas por las relaciones sociales dominantes.

La problemática de la democracia informaba por lo demás el conjunto de estas consideraciones. Si se trataba de analizar las cuestiones relativas a la conformación de una fuerza de dirección nacional, el tema de la democracia —en sus diferentes aspectos— no podía sino ocupar un lugar central en la discusión. Sea en referencia a los desafíos que plantea la salida de las situaciones de dictadura en ciertos países de América Latina. Sea, más generalmente, con respecto a la lucha democrática en los estados capitalistas, a las tendencias autoritarias que están inscritas en el desarrollo de las formas actuales de esos estados, al papel de la clase obrera y de los demás movimientos sociales en esa lucha. Sea a la relación entre democracia y socialismo, tanto en lo que tiene que ver con el diseño de una estrategia revolucionaria nacional, a las

formas de organización de esa lucha y a la forma-partido en especial; como en lo que toca al planteamiento de la cuestión en los países socialistas. Las posiciones sobre el tema fueron por cierto divergentes. Se registró, sin embargo, una tendencia generalizada a considerar la cuestión en términos privilegiados, con una especificidad propia. Es decir, a no conformarse pura y simplemente con un tratamiento secundario subordinado mecánicamente a la determinación de las relaciones de producción, a las determinaciones estructurales de clase. Una tendencia que, en sus manifestaciones más radicales, se desliza hacia un tratamiento del problema en términos de autonomía tal, que lo constituye en una cuestión en sí misma, objetivo central, casi independiente de las relaciones sociales (de producción) que lo condicionan.

En fin, para no alargar más esta reseña, baste mencionar que hubo trabajos y discusiones interesantes sobre la caracterización de las formaciones sociales socialistas (según las distintas versiones: nuevas formas sociales capitalistas, sociedades en transición, sociedades burocráticas, estados obreros ...) y algunos de los problemas más importantes que su análisis plantea (la determinación de la naturaleza de las relaciones de producción que en ellas imperan y de las leyes que dominan su estructura socioeconómica; la caracterización de las formas de estado, el papel de la burocracia, la relación del partido y el estado; el problema de la democracia y la consideración de las nuevas formas de lucha que en ellas se manifiestan). Todo ello, en el marco de los esfuerzos, y las dificultades, para construir una teoría de la transición.

La sesión de trabajo sobre el problema del estado en México trajo al seno del coloquio la discusión sobre las distintas posiciones que se enfrentan en este terreno. Se abordaron allí temas claves, como el de la caracterización de la fase de desarrollo capitalista actual (la cuestión del "capitalismo monopolista de estado") y las formas del estado; la problemática de la crisis (que se constituyó en un tema importante, enlazado con el tratamiento que se hiciera, a nivel más general, de la "crisis del capitalismo"); las exigencias de la construcción de una fuerza política de dirección nacional alternativa (el problema del partido y el papel de la clase obrera) y las maneras de enfrentar tal tarea en las condiciones impuestas por la estructura política e ideológica dominante y

sus transformaciones más recientes ("reforma política", contradicciones en el seno del movimiento obrero organizado).

Los trabajos del coloquio eludieron bien la compartimentación de las discusiones en términos de las dudosas divisiones habituales (sociedades capitalistas desarrolladas/subdesarrolladas/dependientes, etcétera, etcétera). Superaron también las vedas políticas que todavía tienden a disociar el análisis de las cuestiones relativas a las sociedades socialistas del conjunto de la problemática teórica marxista; e imponen una ajenidad que aunque esté fundada en las diferencias reales, resulta inadmisible. La consideración de los problemas planteados por el análisis de las diversas formaciones sociales concretas, sirvió de punto de partida para delinear el espacio en el que las cuestiones encuentran su lugar en la unidad de la teoría.

Por las características reseñadas, puede decirse que el coloquio constituyó una experiencia de intercambios y discusiones, válida e importante. Que, más allá de dificultades e insuficiencias, mostró la riqueza de las interrogaciones, los planteos y los enfrentamientos que florecen en el seno de la teoría marxista. Lo que habla bien de su vigencia y es indicación de una perspectiva positiva en relación a su tan manida "crisis".

Jorge Luis Lanzaro

COLECCION SIGNO Y SOCIEDAD

Sobre las actividades del CCL queremos informar de la creación de la colección SIGNO Y SOCIEDAD. Esta colección tiene por objeto dar a conocer la producción de los investigadores del Centro y además reunir materiales que desde diversas perspectivas aporten a las actuales discusiones que tienen como tema al lenguaje en sus diversos aspectos y manifestaciones. Las dos primeras entregas que aparecerán en breve son las siguientes:

1) *Lenguaje y sociedad: bases para una investigación regional,* cuyo contenido es la exposición de un proyecto de investigación a cargo de Adrián Gimate-Welsh, Coordinador del Centro. En el libro se hace, en primer lugar, una reseña histórico-crítica sobre el carácter que han tenido en México las investigaciones geolingüísticas; luego se propone el marco metodológico de la investigación que cubrirá la zona Puebla-Tlaxcala, y, finalmente, se postula la necesidad de dar una orientación sociolingüística al estudio del lenguaje.

2) *El lugar de la literatura:* se trata de una serie de reflexiones acerca del fenómeno literario, reflexiones que aportan a la discusión acerca del *espacio* en el que se realiza la literatura y, por lo tanto, de las formas de abordarla. Los textos pertenecen al Grupo μ de Lieja, a Jan Mukarosky, a Gerard Genette, a Antonio Machado y a Novalis. La presentación ha sido hecha por Raúl Dorra, investigador del Centro.

Además están a punto de ingresar a la imprenta los dos próximos títulos:

3) *El lenguaje: problemas y reflexiones actuales,* cuyo contenido son los textos de las conferencias que integraron el ciclo del mismo nombre organizado por el CCL en 1979, algunas de estas

conferencias son resultado de las investigaciones propuestas en el Centro, y otras significan un apuntalamiento de las mismas.

4) *El "modus operandi" del poeta:* una serie de textos en los que diversos poetas reflexionan sobre la creación poética y exponen la técnica usada en la composición de un determinado poema. El interés de este libro será mostrar hasta qué punto el poema puede ser considerado el fruto de un *trabajo* consciente y reflexivo.

R. D.

CORRESPONDENCIA

Señores directores
Dialéctica
Nueva York, 1 de febrero de 1980.

Estimados señores:

En meses pasados envié una traducción del artículo intitulado "El Estado Capitalista y los Medios de Información", escrito por el profesor Terry Freiberg de la Universidad de Boston (Boston University). El profesor Freiberg ha trabajado en Francia durante varios años y sus colaboraciones para una sociología marxista han sido innumerables.

Durante el año pasado las directivas de la institución americana ya nombrada, le han negado la definitividad como profesores a varios miembros del cuerpo docente, entre ellos al profesor Freiberg.

En el caso particular del profesor Freiberg la situación se ha agravado ya que se le ha negado el permiso para que invite a distinguidos intelectuales tales como, Ernesto Mandel, Andre Gunder Frank, Goran Therborn, etc., para que éstos vengan a dirigir seminarios durante el verano. Este hecho impide e impedirá el desarrollo de intelectuales responsables que tengan intereses en estudios marxistas.

Considerando que esta no es la primera vez y debido a que el ataque ha sido dirigido en esta ocasión, específicamente al profesor Freiberg, les rogaría que publicaran esta breve nota en su muy conocida revista.

Cordialmente.
Diego Mora.

LIBROS

Aristóteles: *Acerca del alma.* Introd. y trad. de Tomás Calvo Martínez. ed. Gredos. Madrid, 1978, 262 pp.

La pobre palabra castellana "alma" está afectada por el peso de una doble carga mítica, la religioso-cristiana (el alma inmortal, etc.) y la filosófico-cartesiana (el alma como puro pensamiento). Por eso no es de extrañar que muchos de nuestros contemporáneos nieguen la existencia del alma, que el mero uso de la palabra haya adquirido un retintín anticuado y monjil y que incluso los mismos psicólogos (presuntos almólogos profesionales) no quieran saber nada del alma y pretendan limitarse a la conducta. Sin embargo, si nos retrotraemos a sus orígenes, la palabra "alma" va perdiendo sus connotaciones religiosas y espiritualistas para acabar significando simplemente vida (en sentido biológico).

La palabra castellana "vida" es equívoca. Sus dos significados principales son los que Ortega y Gasset llamó *vida en sentido biológico* (el proceso físico común a todos los organismos vivos) y *vida en sentido biográfico* (la historia de cada humán). En el primer sentido nos preguntamos si hay vida en Marte; en el segundo, nos metemos en la vida de nuestros vecinos o leemos vidas de santos. "Vida" procede del latín *vita*, que a su vez traduce el griego *bios*, y tanto *vita* como *bios* significan básicamente vida en sentido biográfico. Un griego clásico entendería perfectamente nuestra palabra "biografía" pero se quedaría pasmado ante nuestra palabra "biología", pues él describiría la correspondiente ciencia como psicología o zoología. En efecto, vida en sentido biológico (valga la paradoja) no se dice en griego *bios*, sino *psykhé* o *zoé*. Por eso, el ser vivo se llama *émpsykhon* o *zoón*. Antiguamente se consideraba que la vida (en sentido biológico) era un cierto soplo o aliento. Todavía ahora comprobamos que alguien ha muerto constatando que ha dejado de respirar. Y *psykhé*, además de vida, significa soplo, aliento, viento, lo mismo que *ánemos* (de donde procede anemómetro), emparentado con las voces latinas *animus* y

anima, que significan tanto soplo, aliento, como vida (en sentido biológico). Por eso a las voces griegas *psykhé* y *zoé* corresponde la latina *anima,* es decir, vida y a *épmsykhon* y *zoón* corresponde *animal,* esto es, el que posee *ánima* o vida, el ser vivo. La palabra castellana "alma" procede del latín *ánima* y la palabra "vida" procede del latín *vita,* pero por una serie de extraños avatares semánticos, nuestra "alma" ha ido perdiendo su significado de vida biológica para especializarse en una dirección cristiano-cartesiana, por lo que su nicho semántico primigenio quedó vacante y hubo de ser ocupado por otra palabra, en este caso por "vida". Y así, al fenómeno o proceso físico común a todos los seres vivos, al que los griegos llamaban *psykhé* o *zoé* y los latinos llamaban *ánima,* nosotros hemos acabado llamándole "vida".

Aristóteles, el más grande científico de la antigüedad (y no sólo de la antigüedad), fue el fundador de muchas empresas intelectuales que todavía perviven, desde la lógica simbólica hasta el derecho constitucional comparado. Pero la tarea fundacional a la que más tiempo y esfuerzo dedicó fue a la de la biología, al inicio del estudio científico de la vida y de los seres vivos. En efecto, Aristóteles escribió muchas más páginas (un tercio de su inmensa producción total) de biología que de ninguna otra materia. Y la enorme masa de observaciones contenida en *Historia de los animales* (la más extensa de sus obras, con mucha diferencia) testimonia de su larga e intensa ocupación con el tema. Bien conocido es el pasaje en que Darwin, tras alabar a Linneo y Cuvier como sus maestros, añade que, sin embargo, ambos son como colegiales en comparación con el viejo Aristóteles.

Aristoteles dedicó diversos libros a la anatomía comparada, a la reproducción de los animales, a su respiración, etc. También escribió un libro de biología general, en el que se pregunta: ¿qué es la vida? Este libro se titula *Perí psykhés,* lo que podría traducirse sin peligro de malentendidos como "Acerca de la vida". Tomás Calvo Martínez (su último y mejor traductor al castellano), sin embargo, prefiere traducirlo, siguiendo la tradición, como *Acerca del alma,* lo cual requiere la advertencia previa —que él hace— de que aquí hay que olvidar las connotaciones cristiano-cartesianas del término "alma". Calvo señala que "Aristóteles no se plantea de modo explícito el problema de si el alma existe o no: su existencia no se cuestiona, sino que se pasa directamente a discutir su naturaleza y propiedades". Desde luego que a Aristóteles no se le ocurre dudar de que haya alma, es decir, vida

—*psykhé*—. A ningún griego se le ocurriría. Y a nosotros tampoco. El hecho de que hay seres vivos y seres no-vivos es evidente, y nadie lo pone en duda. Luego si hay seres vivos y seres no vivos, en algo se diferenciarán los unos de los otros. Los primeros poseerán algo —la vida, la *psykhé*— de lo que carecerán los segundos. Ahora bien, ¿qué es esa vida, esa *psykhé*?

El tratado aristotélico *Acerca del alma* se divide en tres libros. En el primero critica las opiniones de sus predecesores, entre otras cosas por ocuparse sólo del alma (vida) humana, desatendiendo el hecho de que todos los seres vivos tienen vida (alma) y, sobre todo, por olvidar que la vida no es algo abstracto e independiente, sino vida de algo, vida de un cuerpo. Adelantándose dos mil trescientos años a la crítica del concepto de mente por el filósofo inglés Ryle, Aristóteles señala lo inadmisible de la atribución a la sola vida (o alma) de lo que es propio del animal entero. "Afirmar que es el alma quien se irrita sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica".

En el segundo libro define la vida (o alma) como la estructura del cuerpo natural organizado. Aristóteles distingue entre el cuerpo —*soma*—, la vida —*psykhé*— y el vivir —*zoé*—, que compara al ojo, la visión y el ver. La visión es lo que distingue al ojo vidente del ciego. En ese sentido el ojo es vidente (tiene visión) aunque en un momento dado no esté viendo (porque duerme, por ejemplo). De igual modo, la vida —*psykhé*— es lo que distingue al cuerpo vivo del cadáver. El cuerpo vivo tiene vida aun cuando en un momento dado no esté realizando muchos de los actos que constituyen el vivir —*zoé*— (porque duerme, por ejemplo). Las capacidades de realizar esos distintos actos son las facultades del alma. De estas capacidades, hay algunas, como la nutrición y la reproducción, que son comunes a todos los seres vivos, mientras que otras, como la sensación, la imaginación, el deseo, la locomoción y el pensamiento, son peculiares de ciertos animales. La mayor parte de este libro segundo consiste en un análisis de los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto.

El libro tercero trata de la sensibilidad común, la imaginación, el deseo, la locomoción y el pensamiento. Todos los animales tienen sensibilidad y, por tanto, imaginación. El deseo es el principio de la locomoción y se da en los animales que experimentan placer y dolor. La opinión es exclusiva del humán, pues implica el uso del lenguaje, que sólo él posee. Al tratar del pensamiento dedica

unas líneas a la extraña teoría de la intelección abstractista activa, única para todos los humanes y eterna, que tantas discusiones provocaría entre comentaristas y filósofos posteriores.

Aristóteles escribió *Acerca del alma* en la última etapa de su vida, durante su magisterio ateniense, ya en pleno dominio de su filosofía. En realidad esta obra sólo se entiende del todo en conexión con las otras obras biológicas escritas en el mismo período, como la *Generación de los animales* dedicada a la reproducción, respecto a la cual en *Acerca del alma* sólo nos dice que los animales se reproducen "con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible", pues todos aspiramos a ello, pero sólo podemos conseguirlo en cuanto especie, no en cuanto individuos.

Aristóteles plantea todos los problemas psicológicos en su contexto biológico general y respecto a todos los animales, con lo que se nos aparece como el primer precursor de la etología. En esto, como en tantas otras cosas, sólo recientemente hemos empezado a ponernos a su nivel.

La traducción castellana de *Acerca del alma* está precedida por dos largas introducciones de Tomás Calvo, una a la filosofía de Aristóteles en general y otra especial a este tratado. Entre las dos ocupan la mitad del volumen. La introducción general es amplia, clara y bien documentada, aunque contiene sorprendentes lagunas: no dice nada de la más sólida de las aportaciones aristotélicas, su lógica (bajo tal epígrafe sólo habla del libro posiblemente apócrifo de las *Categorías* que, en cualquier caso, poco tiene que ver con la lógica), y, lo que en este caso resulta más sorprendente, dice bien poco de su biología (y aun eso, dedicado en su mayor parte a la intelección). La introducción especial al tratado *Acerca del alma* constituye un buen estudio del concepto de *usía* (acertadamente traducido por "entidad") y de la terminología ontológica empleada en la definición del alma (o vida), pero nada más (y nada menos). Tomás Calvo es profesor de metafísica y ello se nota en su introducción. Al Aristóteles de *Acerca del alma* le interesa enormemente el tema de la entidad, pero también le intrigan los objetos fosforescentes (que describe luchando con el lenguaje, pues en griego clásico carecían de nombre), los gusanos que regeneran sus partes cortadas, los moluscos fijados al suelo, que sienten su entorno pero no se mueven, la multiplicación por esqueje de las plantas (al partir una rama, ¿se duplica también el alma o vida de la planta?), etc.

La traducción es en general francamente buena, si bien a veces sigue demasiado de cerca a Jannone, lo que le hace traducir (en la página 147) *árgyron khytón* (mercurio) por "plata viva" (?), diciéndonos que "Dédalo dotó de movimiento a la estatua de Afrodita vertiendo sobre ella plata viva" (lo cual no se entiende) donde Aristóteles habla de que Dédalo vertió mercurio dentro de la estatua (con lo que se entiende que ésta se moviese). La composición del texto es muy cuidada y con pocas erratas, si bien (en la pág. 52) se atribuye a la luna "el movimiento rectilíneo circular" (?). El libro es hermoso y bien encuadernado, como todos los de la Biblioteca Clásica Gredos, que tan espléndida labor está realizando.

Jesús Mosterín

Oscar del Barco, *Esencia y Apariencia en 'El Capital'*, Puebla, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1977, 103 pp.

En nuestros días no es común encontrar textos que resulten tan provocadores como el que Oscar del Barco nos entrega bajo el, aparentemente inocuo, título de *Esencia y apariencia en 'El Capital'*.

Para comenzar es difícil clasificarlo. Una lectura poco atenta de las primeras páginas parece confirmarnos que se trata de un texto filosófico, pues encontramos nombres como el de Hegel, Schelling, Kant; además de que el libro pertenece a la *Colección Filosófica* de la editorial de la Universidad de Puebla. Sin embargo, conforme avanzamos en la lectura percibimos con creciente claridad que el discurso que desarrolla OdB para rendirnos cuenta del uso que Marx hace de términos procedentes de la tradición filosófica pertenece al mismo ámbito en el cual él (OdB) sitúa el discurso marxiano. Es decir, un ámbito no filosófico.

Efectivamente, OdB sostiene que el marxismo no pertenece al ámbito filosófico ni tampoco al científico. Pero no se crea que el carácter provocador del libro que comentamos deriva de esta afirmación. No, deriva de la rigurosidad y coherencia del discurso que la apoya. Este es un discurso complejo (pero claro), sin pausas, y relativamente breve, pues no supera las cien páginas. Aun-

que, en realidad, debemos considerar como parte de él a una serie de trabajos aparecidos en diferentes revistas.*

Un elemento siempre presente en sus escritos, y fundamentalmente en el libro que motiva esta nota, es la consideración de OdB de que el marxismo es un pensamiento originario. Es este carácter lo que nos permite comprender el significado del marxismo en relación con la filosofía y la ciencia. ¿Pero qué quiere decir que el marxismo sea un pensamiento originario, y en qué se funda esa originalidad? OdB nos recuerda —siguiendo a Marx— que "los conceptos, antes de ser pensados, existen en la realidad, no como realidad-concepto (Hegel) sino como lo real del concepto". Así, por ejemplo, la razón por la que Marx puede descubrir el "trabajo abstracto" —descubrimiento que para Aristóteles estaba completamente vedado— estriba en que el trabajo abstracto sólo se da en la "economía moderna". Es sólo en esta sociedad, en la cual "los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro", que podemos hablar de trabajo en general. OdB cita a Marx: "la indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo". La existencia de este trabajo indeterminado se funda en el hecho de que el trabajador ha cambiado de lugar: de sujeto se ha convertido en predicado, pero a esto tendremos que volver más adelante. Por ahora veamos las consecuencias que OdB deduce de lo anterior. Si admitimos que todo concepto lo es de un real y que, por tanto, no existe ningún concepto puro (pues ni el *más abstracto* carece de correlato real) ¿podemos concebir al marxismo como teoría, o como ciencia, *creada* por Marx (o por quien sea)y que luego es *proporcionada* a la clase obrera para que *guíe su acción* o, por el contrario, debemos considerar que el marxismo es la expresión teórica de un real: el concepto que existe antes de ser pensado? Si es así, Marx deja de tener importancia como individuo para convertirse en un nombre: el que adopta lo real cuando se manifiesta teóricamente. ¿Pero de qué real se trata? De la clase obrera. Aquí llegamos a un punto neurálgico pues, desde este punto de vista, es imposible sostener, como hace

* Algunos de esos artículos son: "Althusser en *su* encrucijada" y "Concepto y realidad en Marx", en *Dialéctica* Núms. 3 y 7, respectivamente; "Notas sobre el problema de la ciencia", en *Crítica. Revista de la Universidad de Puebla* No. 3; "Respuesta a Paramio y Reverte", en *Controversia* No. 2-3; "Las raíces del teoricismo marxista", ponencia al Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, etc.

Althusser, que la originalidad del marxismo consista en una ruptura epistemológica, en una revolución teórica. OdB reconoce la ruptura, pero no la sitúa en el nivel teórico sino en el material. El marxismo es originario porque expresa la irrupción de un originario social: el proletariado.

Ahora bien, ¿cuáles son las características de ese originario social? Marx —señala OdB— lo dice en *El capital:* es una "aberración", "un accesorio del taller capitalista", "un mero fragmento de su propio cuerpo", y cuya situación no es más que "contradicción absoluta", "hecatombe ininterrumpida". En suma lo *propio* del proletariado es el no-ser, la negatividad pura. Pero es precisamente esta negatividad real, material, que funda la capacidad de Marx (es decir, del proletariado) para descubrir lo que los economistas clásicos, por su piel burguesa, no pueden ver.

La diferencia del marxismo con la ciencia consiste en que por medio de esta última podemos conocer el funcionamiento de la sociedad (lo cual, por supuesto, no está vedado a los científicos burgueses), pero no podemos acceder a la crítica de ella. Esta capacidad crítica se pone de relieve en el hecho de que mientras Ricardo descubre que el valor está dado por el tiempo de trabajo, Marx puede preguntarse ¿por qué? y al hacerlo descubre la razón (la esencia de ese funcionamiento) y abre el camino para la crítica y la destrucción de la realidad que *descubre*. Aquí nos enfrentamos a un elemento que determina la *capacidad de descubrimiento* y que es ajeno a la ciencia: la posición de clase. Estamos, si se quiere emplear esa terminología, ante un nuevo estatuto de cientificidad en el cual lo político es constituitivo de lo científico, lo que significa, por tanto, el abandono de la *objetividad* y *neutralidad* de la ciencia. Con la aparición del marxismo la verdad se convierte en un *acto de fuerza.*

OdB releva un hecho de capital importancia, el de la *inversión*. Cuando Marx dice que ha puesto a la dialéctica hegeliana sobre sus pies considera que la filosofía está invertida, pero luego descubre que es la vida real la que está invertida y que por ello su expresión ideal, filosófica, se encuentra invertida también. De modo tal que, mientras exista esa inversión real, seguirá existiendo la inversión ideal. Si el concepto no fuera el concepto de un real (el concepto que existe antes de ser pensado) la inversión filosófica se solucionaría filosóficamente, pero como no es así la *re*inversión puede alcanzarse con la revolución. Vemos también como, bajo esta óptica, la limitación de Ricardo y Smith se convierte en

limitación real de la clase de la cual ellos no son sino expresión teórica.

Hemos dicho —siguiendo a OdB— que en el capitalismo el trabajador, de sujeto, se ha convertido en predicado. Ha sido despojado del saber (hilar, cortar, pulir, armar) y su lugar ha sido ocupado por la máquina, convertida en la concretización de la técnica y de la ciencia. Pues bien, esta inversión concreta y esencial del capitalismo (que privilegia la máquina ciencia sobre el trabajo vivo) explica también los intentos de convertir al marxismo en una teoría o en una ciencia y enclaustrarlo en las aulas universitarias. Se trata —dice OdB— de someter "lo real material a lo ideal que actúa como centro externo y dador de sentido". Mas cómo pretender encerrar al marxismo dentro de los límites del discurso unitario de la filosofía o de la ciencia, si es el correlato teórico de la(s) clase(s) explotada(s), de un real excluido, reprimido, poliformo, sin centro, sin sentido, un verdadero *simulacro* (dice OdB siguiendo a Deleuze), un no-lugar que si, desde otro punto de vista, tiene un lugar, éste es errático, amenazado por la desocupación, por los paros, por los desplazamientos forzados. El marxismo como concepto de esta realidad carece del atributo común a la tradición filosófica: la unificación ideal del mundo, por Dios, la Idea, la Finalidad, el Progreso, que da cuenta de la totalidad de lo real y que no es otra cosa sino la expresión de la unificación real que ejerce el capitalismo en su marcha homogoneizadora bajo el imperativo absoluto de la riqueza.

El marxismo, como expresión de la realidad heterogénea (lo *otro* del sistema) se manifiesta en un discurso igualmente heterogéneo que presagia la desaparición de todo lo considerado estable, uno, trascendente. Si Marx consideró que el partido comunista no era *(no podía ser)* una organización determinada sino el conjunto del movimiento proletario, para OdB el marxismo no es *la teoría elaborada por los marxistas* sino el conjunto de las prácticas polimorfas del proletariado, o, como él dice, el conjunto de las *formas* teóricas que adoptan esas prácticas.

Pero ¿por qué el proletariado (Marx) tiene que hacer uso de términos, como los de esencia y apariencia, procedentes de la tradición filosófica? ¿No contradice este uso al supuesto carácter originario del marxismo, sobre todo cuando conocemos la dificultad que enfrentan los discursos "destructores" de la metafísica ya que "no disponemos —OdB cita a Derrida— de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea extraño a

esa historia (de la metafísica); no podemos enunciar ninguna proposición destructora que no se deslice en la forma, en la lógica y en las postulaciones implícitas de aquello mismo que se quiere negar"? Pero el mismo Derrida dice, refiriéndose al uso que de los "viejos conceptos" hacen Nietzsche, Freud y Levi-Strauss, que los emplearon como útiles que aún pueden servir" pero sin otorgarles "ningún valor de verdad, ni ninguna significación rigurosa, y se está pronto a abandonarlos en el momento en que otros instrumentos parezcan más cómodos". A esta posición adhiere OdB. Efectivamente, Marx hace uso del único lenguaje que tiene a su disposición, pero este lenguaje está desprovisto de su sistematicidad filosófica por la sencilla razón de que la aparición del proletariado lo sitúa en otro campo que no es el de la filosofía, sino el del materialismo absoluto. OdB tiene cuidado en explicitar que, en este caso, el enunciado materialismo no es un término del binomio materialismo-idealismo sino que lo implica. El sentido de esta afirmación ha quedado definido en el momento en que, hemos visto, no existe un concepto puro, que todo concepto lo es de un real: el concepto que existe antes de ser pensado. Así la negatividad del marxismo tiene su correlato en la positividad (en la existencia material) de la clase de la cual es expresión. Esta clase se apropia de los conceptos despojándolos de sus sistematicidad. Esta apropiación se da en dos momentos. En el primero de ellos, que OdB llama la subsunción formal, el proletariado utiliza el pensamiento teórico existente en el nivel teórico burgués: en este momento Marx piensa que basta poner la dialéctica hegeliana sobre sus pies para que el funcionamiento de la sociedad capitalista quede evidenciado. En un segundo momento critica la inversión real de la cual la filosofía es sólo expresión: la inversión capitalista. Pero esta segunda crítica no implica cabalmente la subsunción material, es sólo el principio de ella. La negatividad de la clase no ha sido aún conceptualizada. Este vacío es llenado por las categorías burguesas. Incluso los modelos éticos de la sociedad "socialista" (releva OdB) son en gran parte los modelos éticos de la sociedad burguesa. Sin embargo, la conceptualización de la negatividad de la clase se abre paso a través de la aparición *política* de esa misma clase, así como por la aparición de pueblos y culturas exóticas, y encuentra su expresión en el lenguaje de Marx: en sus insultos y en sus sarcasmos. No se crea que esas expresiones son un problema de estilo —dice OdB— señalan, por el contrario, la falta de sentido trascendental, la falta de "unidad", de fina-

lidad, de continuidad, de la clase que se expresa. Por ello la revolución no debe pensarse como acto político únicamente sino como concepto. "La verdad es revolucionaria" de Gramsci se torna en OdB en "la revolución es la verdad": el *acto de fuerza* por antonomasia que trae consigo el fin del *episteme occidental* y su mundo de categorías.

Al principio de esta nota decíamos que el texto de OdB era difícil de clasificar. Queremos ahora explicitar dicha afirmación. Por un lado, responder la pregunta que él se plantea (por qué hace uso Marx de conceptos pertenecientes a la tradición filosófica) conduce a abordar una problemática sumamente compleja (que halla su expresión en la complejidad del texto y de la cual es imposible dar cuenta en un comentario como éste) que atañe al conjunto del marxismo y que podríamos resumir en una pregunta: ¿qué es el marxismo? Una pregunta que, sin embargo, coincidimos con OdB, no tiene respuesta si se piensa que ésta pueda ser una definición, lo que significaría despojar al marxismo de su negatividad para circunscribirlo en el discurso científico o filosófico. El discurso de OdB no pretende clausurar al marxismo en una *práctica* determinada; su mirada no surge de un solo punto, lo que nos permitiría decir que es un análisis filosófico o que es un análisis político, etc., sino de infinidad de puntos, y tampoco se dirige a un solo lugar sino a *todos los lugares del marxismo.* Por otro lado, y adoptando su punto de vista, debemos decir que el suyo es parte de ese discurso polimorfo del proletariado que, como *El capital,* no tiene lugar en el ámbito de la filosofía o de la economía política, sino en el de la lucha de clases.

Armando Pinto

NUEVOS TITULOS DE LA COLECCION FILOSOFICA

Instituto de Ciencias. Universidad Autónoma de Puebla

Movimientos populares y alternativas de poder en Latinoamérica.

Enzo Falletto, Carlos Franco, Sergio de la Peña, Teresa Lozada, Carlos Perzabal, Américo Saldívar, Adolfo Gilly, Her-

bert Souza, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte, Norberto Lechner, Héctor Bruno, Oscar del Barco.

Recientemente se ha producido en el marxismo una profundización en el debate acerca del papel del Estado en la sociedad actual. Este debate reconoce por una parte, la insuficiencia de los enunciados clásicos del marxismo, y, por otra, un atraso de la teoría, a causa del reduccionismo esquemático que privó largo tiempo en gran parte del movimiento revolucionario.

Conocer la estructura y funcionamiento del Estado en el capitalismo moderno no es una necesidad puramente teórica, sino que expresa una fuerte necesidad social: la de las clases y sectores oprimidos que buscan transformar la sociedad en un sentido progresivo. Sin embargo, no basta la explicación y la crítica del funcionamiento de los aparatos del estado burgués, sino que las clases dominantes necesitan cada vez más suplir las carencias que significan la falta de un proyecto de estado popular de transición.

Este volumen está integrado por las ponencias presentadas a las *jornadas* sobre el tema: "El Estado de transición en América Latina" que se realizó en la Universidad Autónoma de Puebla, organizado por el Instituto de Ciencias y el Colegio de Historia de esta Universidad y por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Acerca de la naturaleza social de la URSS. Enrique Gomariz y otros.

La publicación de esta antología de textos críticos acerca de la evolución del proceso histórico que se desarrolló, y se desarrolla, en la URSS está inspirada en una preocupación fundamental: desentrañar las causas de lo que fue hasta ahora, y desde la Revolución de Octubre, la referencia obligada de las teorizaciones marxistas sobre la revolución proletaria y la construcción del socialismo ¿Qué sentido tiene adentrarse en la cuestión interna de un país como la URSS? ¿Será ésta una preocupación legítima para la construcción del socialismo en nuestras realidades?

La inquietud tiene como objetivo fundamental indagar, con base en el movimiento real de la historia contemporánea, las posibilidades del "futuro socialista de la humanidad", en tanto que

este futuro suele conjeturarse sólo a partir de lo que se logró en aquellos países que se consideran "socialistas".

Lo que habría que preguntarse es si lo construido conduce efectivamente al socialismo deseado por los pueblos. ¿Está el socialismo en un período formativo o, por el contrario, el proceso de los llamados "socialismos reales" nos ha alejado de la perspectiva señalada?

La crisis del marxismo. Louis Althusser, Lucio Colleti, Christine Buci Gluksmann, Fernando Claudín, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte.

Si por marxismo entendemos el conjunto de escritos de Marx, necesariamente la crisis del marxismo será una crisis eminentemente teórica. En este sentido se produce un hecho paradójico: por un lado la obra de Marx se muestra llena de espacios en blanco, de carencias fundamentales; por otro, y debido al manipuleo consciente a que fue sometida, a partir del conocimiento de sus inéditos muestra una riqueza creciente cuyo cabal significado recién empezamos a descifrar.

Desde esta perspectiva nos encontramos con una obra sometida al proceso de negatividad, pero sin olvidar que para Marx esto no constituía una crisis sino que era algo natural, si algo entendía por dialéctica era precisamente el movimiento y la caducidad de todo. La crisis, pues, está en las mismas entrañas del marxismo y, por tanto, carece del sentido peyorativo que habitualmente se le atribuye.

Y si por marxismo entendemos el pensamiento no personificado de una clase (a través de sus intelectuales orgánicos), el pensamiento en todas partes, en objetos caracterizados por su multiplicidad y constante metamorfosis, entonces el concepto de crisis se vuelve más irrelevante.

Teoría marxista de la revolución proletaria. Robin Blacburn, Darío Lanzardo.

Dos trabajos estrechamente relacionados componen este volumen: Lanzardo analiza la experiencia "socialista" de la Unión

Soviética y proporciona elementos para interpretar su evolución a partir de la Revolución de Octubre. Describe agudamente las principales características de un proceso económico que no se aparta de las pautas del modo de producción capitalista, sino que las repite en el marco de un Estado planificador, bajo la justificación ideológica del "derecho de propiedad socialista del Estado". Blackburn confronta las experiencias "socialistas" con una relectura de varios textos de Marx relacionados con la teoría marxista de la revolución proletaria.

A partir de los elementos aportados se discuten cuestiones como teoría y práctica revolucionarias, vinculación real entre economía y política, evolución del internacionalismo proletario, vinculación entre sociedad capitalista occidental y la que se ha formado en los países del este, llamados socialistas.

El problema central es saber hasta dónde son compatibles con el socialismo o con la transición al socialismo las vías elegidas —como dice el primero de los autores— impuestas por las condiciones objetivas.

Situación actual y perspectivas del movimiento sindical en México. Gerardo Peláez. Colección fuentes históricas para el estudio del movimiento obrero sindical en México.

Impulsado por la preocupación de los militantes revolucionarios, consciente de la importancia del trabajo entre los asalariados, y de la necesidad de una línea sindical acorde con la realidad, Gerardo Peláez ha escrito este volumen: *Situación actual y perspectivas del movimiento sindical en México,* como un intento de participar en la discusión que permita el esclarecimiento de estos aspectos y lleve a los partidos obreros a desarrollarse y fortalecerse en el seno de las masas trabajadoras y, en especial, en la clase obrera industrial.

M. P. Z.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Borojov, Ber: *Nacionalismo y lucha de clases.* Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1979, 241 pp. (No. 83).

Olvidada hasta ahora, la obra del escritor ucraniano aparece en la actualidad como un problema aún no resuelto: la liberación de las naciones oprimidas y el renacimiento de una sana estructura de lucha de clases, los intereses nacionales de clase y la base material para las condiciones de producción, resultado de la reflexión teórica y la práctica política de este marxista.

Robinson, Joan: *Contribuciones a la teoría económica moderna,* Siglo XXI, México, 1979, 320 pp.

Joan Robinson plasma en papel su experiencia de 50 años, partiendo de la revolución keynesiana, la renovación de la teoría clásica de la ganancia de Piero Sraffa y la evolución de los precios, en un intento por llevar las teorías económicas a los problemas concretos.

Anderson, Perry: *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo,* Siglo XXI, México, 1979, 312 pp.

Concebido como prólogo a un estudio posterior mucho más amplio, Anderson analiza el modo de producción esclavista y lo compara con las estructuras políticas y sociales griega, helenística y romana para mostrar cómo el absolutismo es producto político de la antigüedad y del feudalismo en la Europa occidental.

Juárez, Antonio: *Las corporaciones transnacionales y los trabajadores mexicanos,* Siglo XXI, México, 1979, 292 pp.

Exposición sobre las condiciones económicas y políticas de los trabajadores industriales como fuerza motriz social más importante para el desarrollo y reproducción del sistema capitalista, que tiene como puntos metodológicos el carácter universal del capitalismo y sus relaciones de dominio; el análisis desde la perspectiva de la clase obrera; el ejército industrial de reserva a nivel mundial y la estrategia de las transnacionales.

Evers, Tilman: *El estado en la periferia capitalista,* Siglo XXI, México, 1979, 230 pp.

Interesante estudio que pretende dar líneas generales para una teoría del subdesarrollo vinculada con una teoría del estado capitalista, y la mutua incidencia de una en otra, así como la continua contradicción entre los países del "tercer mundo", como estados burgueses y su funcionalidad en tanto que organizaciones sociales nacionales.

Raúl Dorra, *La pasión, los trabajos y las horas de damián.* Premiá Editorial. La red de Jonás, México, 1979.

Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana.* Alianza Editorial. Madrid, 1978.

Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* Siglo XXI Edits. México, 1979.

Ricaurte Soler, *El positivismo argentino.* UNAM, México, 1979. Se trata de una reproducción facsimilar de la edición panameña de 1959 y un estudio importante sobre esa etapa de la filosofía.

Néstor García Canclini, *Epistemología e Historia.* La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau Ponty. UNAM, México, 1979.

, *La producción simbólica.* Teoría y método en sociología del arte, Siglo XXI Edits. México, 1979.

COLABORADORES

CESAREO MORALES. Doctor en Filosofía por la Universidad de la Sorbona, París. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

LUIS SALAZAR CARREON. Licenciado en Filosofía. Profesor de tiempo completo de la UAM-Azcapotzalco.

MILAN KANGRGA. Filósofo yugoslavo del grupo de la revista *Praxis*. Profesor extraordinario de Etica y Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zagreb. Entre sus numerosas obras destacan: "Fenomenología de la actuación ideológica-política de la clase media yugoslava", en *El socialismo yugoslavo actual*, ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis, México. *El problema ético en la obra de K. Marx*, Zagreb. *Etica y libertad*, Zagreb.

TERRY FREIBERG. Doctor en Sociología. Profesor en la Universidad de Boston. USA.

GEORGES LABICA. Filósofo francés, Coordinador del Diccionario filosófico del Centro Nacional de Investigaciones de Francia, autor de numerosas publicaciones, destacan entre ellas: *La dialécca en Hegel.*

ETIENNE BALIBAR. Filósofo francés ampliamente conocido. Entre sus obras se destacan las siguientes: *Para leer "El capital"*, ed. Siglo XXI (coautor), y, *La dictadura del proletariado*, ed. Siglo XXI.

MARCELO PASTERNAC. Psicoanalista. Integrante del Centro de Estudios argentino-mexicano.

JORGE MARTINEZ CONTRERAS. Ver *dialéctica* No. 4.

OSCAR CORREAS. Ver *dialéctica* No. 1.

JORGE LUIS LANZARO. Sociólogo. Profesor titular en la UAM-Iztapalapa.

JESUS MOSTERIN. Filósofo español, autor de *Racionalidad y acción humana,* Alianza editorial, Madrid.

ARMANDO PINTO. Investigador del Centro de Investigaciones Filosóficas del ICUAP.

OBRAS DE AUTORES DE LA UAP

ANGELO ALTIERI MEGALE, investigador de tiempo completo de la Escuela de Filosofía y Letras.

"Storia della cittá di Metaponto" ("Historia de la ciudad de Metaponto"), tesis doctoral en Letras Clásicas, Universidad de los Estudios de Nápoles, 1946.

La política della Restaurazione in Italia e l'Opposizione Nazionale e Liberale dal 1815 al 1848 (La política de la restauración en Italia y la oposición nacional y liberal de 1815 a 1848), Universidad de los Estudios de Nápoles, 1958.

Introducción al estudio de la filosofía moral, Ed. Cajica, Puebla, 1963.

Diseño histórico de la filosofía occidental, Ed. Cajica, Puebla, 1967.

La doctrina político-social de Rousseau en el marco del iluminismo, Ed. Cajica, Puebla, 1970.

Gramática Latina: **I. La pronunciación y la flexión nominal, II. La flexión verbal y las partes invariables. III. La oración y el período.** Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1975, 1978, 1980.

Traducción, con introducción, de la teoría de las fluxiones de Newton, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1972.

Temas de lingüística, próximo a publicarse por la Editorial Universidad Autónoma de Puebla.

Los presocráticos, en elaboración y que será publicado por la Editorial Universidad Autónoma de Puebla.

unomásuno

DELEGACION CUAUHTEMOC: 1. VIP'S COLON Camelia de Vallarta No. 8, al fondo del estacionamiento. *2. MERCADO DE CURIOSIDADES* Ayuntamiento Esq. José Ma. Marroqui en la explanada frente al mercado. *3. CONASUPER TLATELOLCO* Manuel González Obregon, frente a la tienda. *4. MULTIFAMILIAR JUAREZ* Antonio M. Anza, Col. Roma, entre Córdoba y Orizaba. *5. METRO ESTACION INSURGENTES* Glorieta Metro Insurgentes en la explanada. *6. METRO ESTACION TLATELOLCO* Manuel González Obregón, arriba de la estación del Metro. *7. AURRERA BUENAVISTA* Calle Buenavista Esq. Carlos J. Meneses. *8. TEATRO DE LA CIUDAD* Donceles No. 36. *9. PALACIO DE LAS BELLAS ARTES* Vestíbulo Palacio BELLAS ARTES. *10. JARDIN SAN COSME* San Cosme y Cipriá. *11. EXPLANADA DE LA TESORERIA DEL D.D.F.* Niños Héroes y Dr. Lavista. *12. TEATRO SAN RAFAEL* Melchor Ocampo No. 40. *13. COMERCIAL MEXICANA ASTURIAS* En el estacionamiento, en la Esq. de José Antonio Torres y Gumersindo Esquel. *DELEGACION IZTACALCO: 14. CONASUPER LA VIGA* Calz. de la Viga Esq. Apatlaco. *DELEGACION BENITO JUAREZ: 15. AURRERA NATIVITAS* Calz. de Tlalpan 1037. *16. AURRERA PLAZA UNIVERSIDAD* Av. Universidad 938, en la salida de los cines hacia Patroquia 17. *17. COMERCIAL MEXICANA REVOLUCION* Av. Revolución 780, en el interior del estacionamiento junto a la salida a Holbein. *18. COMERCIAL MEXICANA PILARES* En el estacionamiento colindante con la calle Miguel Laurent. *19. GIGANTE MIXCOAC* San Antonio y Leonardo Da Vinci. *20. GIGANTE DIVISION DEL NORTE* Municipio Libre 314, Esq. División del Norte. *21. SUMESA PILARES* Pilares Esq. Coyoacán 1081. *22. DE TODO* San Francisco Esq. Félix Cuevas, en el interior del estacionamiento. *23. COMERCIAL MEXICANA INSURGENTES* Insurgentes Sur 1519.

DELEGACION AZCAPOTZALCO: 24. GIGANTE CUITLAHUAC Av. Cuitláhuac 372, al extremo Norte del estacionamiento, sobre la Av. Pantaco. *25. JARDIN MODERNO* Nueva Jerusalén y Av. Azcapotzalco, en la explanada. *26. GIGANTE VALLEJO* Calz. Vallejo 1371, en la salida Norte del estacionamiento.

DELEGACION VENUSTIANO CARRANZA: 27. AURRERA AEROPUERTO Calz. I. Zaragoza 88, en la parte central del estacionamiento. *28. AURRERA LA VIGA* Calz. de la Viga 139, en el estacionamiento colindante con la Calzada de la Viga. *29. PLAZA DELEGACIONAL VENUSTIANO CARRANZA* Esq. Fray Servando y Lázaro Pavía en el estacionamiento.

DELEGACION MIGUEL HIDALGO: 30. AURRERA LOMAS En la parte norte del lado del estacionamiento que colinda con el Blvd. Manuel Avila Camacho 481. *31. GIGANTE EJERCITO NACIONAL* En el estacionamiento cerca de la esquina de Molière y Campanas Saavedra. *32. GIGANTE TACUBAYA* José Morán Esq. Pedro A. de los Santos 119, en el estacionamiento subterráneo. *33. MERCADO DE TACUBA* Golfo de México y Calz. México-Tacuba. *34. MERCADO TACUBAYA* Parque Norte del Jardín, ubicado en Parque Lira Esq. Arq. Carlos Lazo. *35. AURRERA POLANCO* Horacio casi esquina con Arquímides.

DELEGACION IZTAPALAPA: 36. AURRERA IZTAPALAPA Av. Ermita Iztapalapa 875, junto a la salida del estacionamiento.

DELEGACION ALVARO OBREGON: 37. AURRERA PLATEROS Blvd. A. López Mateos 1701, estacionamiento junto Aurrerá. *38. COMERCIAL MEXICANA SAN JERONIMO* Sur Esq. San Jerónimo, en el estacionamiento junto al Banco Internacional.

DELEGACION COYOACAN: 39. AURRERA ALTILLO Miguel Angel de Quevedo 175. *40. GIGANTE TAXQUEÑA* Calz. de Tlalpan 2880, en estacionamiento sobre Av. Taxqueña. *41. SUMESA TAXQUEÑA* Miguel Angel de Quevedo Esq. Melchor Ocampo, en la salida del estacionamiento. *42. SUMESA CENTENARIO* Río Churubusco Esq. Centenario 227. *43. GLORIETA ZAPATA* Calz. de Tlalpan Esq. Calle Apolinar Nieto, en el estacionamiento de la zapatería.

DELEGACION GUSTAVO A. MADERO: 44. AURRERA LINDAVISTA Instituto Politécnico Nacional 1733, junto al Banco Nal. de México. *45. AURRERA TESORO* Ferrocarril Hgo. Esq. Av. Tesoro, en la entrada al estacionamiento. *46. COMERCIAL MEXICANA LA VILLA* Sobre Insurgentes Norte en el estacionamiento a un lado del Denny's. *47. GIGANTE LA VILLA* Calz. de Guadalupe 192, en el estacionamiento. *48. CONJUNTO HABITACIONAL SAN JUAN DE ARAGON* Entre la Avenida 521 y Avenida 517, en la explanada.

DELEGACION TLALPAN: 49. CONSUPER VILLA OLIMPICA Insurgentes y Periférico, en el estacionamiento frente de Consuper. *50. CENTROMERCANTIL COAPA* Canal de Miramontes Esq. Acoxpa, en la Plaza de acceso.

NAUCALPAN EDO. DE MEXICO: 51. COMERCIAL MEXICANA VALLE DORADO. 52. AURRERA ECHEGARAY. 53. GIGANTE LOMAS VERDES Colina de la Paz 25.

Tres huelgas de telefonistas

Hacia un sindicalismo democrático

Cuadernos de unomásuno

De venta en librerías
y en editorial Uno, S.A. de C.V.

Primer Retorno de Correggio núm. 12
colonia Nochebuena-Mixcoac tel. 563-9911

NICARAGUA
CONTRADICCIONES EN LA REVOLUCION
JORGE G. CASTAÑEDA

La revolución nicaragüense no es, por ahora, una revolución socialista. No pretende serlo, y criticarla por no serlo es hacerle una mala jugada. Tiene, no obstante, la intención, algún día, de franquear el paso que esperamos todos aquellos que la apoyamos desde la izquierda. Pero no podemos quedarnos en las intenciones, el que esta revolución siga verdaderamente el destino que sus participantes y dirigentes desean, depende menos de sus intenciones que de su realidad y sus luchas, afirma Jorge Castañeda en este ensayo de interpretación del proceso revolucionario de Nicaragua.

De venta en todas las librerías

imagenes

De venta en puestos

y librerías

De venta en librerías y Editorial Uno
Primer Retorno de Correggio No. 12
Colonia Nochebuena-Mixcoac Tel. 563-99-11

femenismo
DE VENTA EN
LIBRERIAS

nexos
De venta en puestos
y librerías
nexos 29
mayo 1986
Macbeth en
Huatabampo

teoría y praxis

Coordinador: Adolfo Sánchez Vázquez

SOBRE LOS PROBLEMAS DEL MARXISMO

POSICIONES.
Louis Althusser.

EL MARXISMO Y HEGEL.
Lucio Colletti.

LA DIALECTICA DE LA MATERIA EN HEGEL Y EL MATERIALISMO DIALECTICO.
Lucio Colletti.

DIALECTICA DE LO CONCRETO.
Karel Kosík; prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.

ESTRUCTURALISMO Y MARXISMO.
Adam Schaff.

SOCIOLOGIA Y REVOLUCION.
L. Goldmann, R. Rossanda, H. Lefèbvre y otros.

FILOSOFIA Y RELIGION.
L. Sève, G. Labica, J. Bidet y otros.

LA REVOLUCION PROLETARIA Y EL RENEGADO KAUTSKY
Lenin; introducción de Fernando Claudín.

EL SOCIALISMO YUGOSLAVO ACTUAL.
G. Petrović, M. Kangrga, R. Supek y otros.

tp

grijalbo

siglo veintiuno editores

novedades

EL ESTADO ABSOLUTISTA
Perry Anderson

EL ESTADO EN LA PERIFERIA CAPITALISTA
Tilman Evers

PATRIARCADO CAPITALISTA Y FEMINISMO SOCIALISTA
Zillah R. Eisenstein

EL DESARROLLO DE LAS IDEAS REVOLUCIONARIAS EN RUSIA
Aleksandr Herzen

[PyP 90] ESCRITOS SOBRE RUSIA
II. El porvenir de la comuna rural rusa
Karl Marx y Friedrich Engels

LOS CRÍMENES DE LOS PODEROSOS
El marxismo, el delito y la desviación
Frank Pearce

LAS REBELIONES CAMPESINAS EN MÉXICO (1819-1906)
Leticia Reina

LA TEORÍA DEL SUBDESARROLLO DE LA CEPAL
Octavio Rodríguez

Solicite información periódica sobre nuestra producción editorial:
Siglo XXI Editores Apartado postal 20-626 México, D.F.

CUADERNOS POLITICOS 23

REVISTA TRIMESTRAL DE EDICIONES ERA

Pablo González Casanova ▶ Explotación e ideologías socialistas ⊕ Göran Therborn ▶ Capital y democracia ⊕ Atilio Borón ▶ América Latina: entre Hobbes y Friedman ⊕ Juan Felipe Leal ▶ Burocracia y sindicalismo ⊕ Gustavo Gordillo ▶ Pasado y presente del movimiento campesino en México ⊕ Asa Cristina Laurell ▶ La política de salud en los ochenta ⊕ Carlos Toranzo ▶ Obreros y militares en Bolivia

$ 60.00

EDICIONES ERA / AVENA 102 / MEXICO 13, D. F. ☎ 5-81-77-44
AGENCIA GUADALAJARA / FEDERALISMO 968-SUR / GUAD., JALISCO
☎ 12-60-37

22 historia y sociedad

Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista
Fundada en 1965

Segunda Epoca

SESENTA AÑOS DEL PARTIDO COMUNISTA MEXICANO: MOMENTOS CRUCIALES. Marcela de Neymet.

LUCHA DE CLASE Y PODER POLITICO EN CHIAPAS. Antonio García de León.

DEBATE SOBRE LA DEMOCRACIA SOCIALISTA: DEMOCRACIA BURGUESA Y DEMOCRACIA SOCIALISTA. Susana Bruna.

DEMOCRACIA FORMAL Y DEMOCRACIA SOCIALISTA. Agnès Heller.

Revista trimestral
Precio del ejemplar P.M. $ 50.00
Suscripción anual:
México, por correo ordinario ..... P.M. 180.00
Centroamérica, EE. UU. y Canadá ..... Dls. 15.00
Sudamérica ..... Dls. 16.00
Europa ..... Dls. 20.00

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.

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 Martín del Campo*

Coordinadora de la Revista: *Aurora Loyo*

AÑO XLI/Vol. XLI/Núm. 3 Julio-Septiembre 1979

I *Estudios mexicanos*

Rafael Loyola, fin del caudillismo y fortalecimiento de las instituciones políticas.

II *Cultura, ideología y política*

Sara Sefchovich, Luis Spota, la costumbre del poder.

Jorge Fernández Fout, apuntes para una lectura social de la obra literaria.

Emilio de Ipola, populismo e ideología.

III Metodología

Gerrit Huizer, ciencia social aplicada y acción política: notas sobre nuevos enfoques.

Hugo Zemelman, acerca del estudio del Estado: notas metodológicas.

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

Abril-sept. No. 148-149 Vol. XXXVIII

I. ECONOMIA Y ENERGIA. CUESTIONES TEORICO-METODOLOGICAS.

Artículos de: Jean Marie Martin, Yves Chevalier, Michel Fabre, Leonel Corona y Mauricio Schoijet.

II. LA ENERGIA EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

Artículos de: Jean Marie Martin, Antonio Ponce, Juan Eibenschuts, Regaei El Mallakh, Marcela Serrato y Rafael Pedrero.

III. NATURALEZA E IMPLICACIONES DE LA CUESTION ENERGETICA EN MEXICO.

Artículos de: Arturo del Castillo, Fernando Valdez, Antonio Ponce, Antonio Yúnez, Antonio Gershenson, Francisco Colmenares, Leopoldo Allub, Marcos A. Michel, Flavio Pérezgasga y Manuel Martínez.

IV. EXCEDENTE PETROLERO.

Artículos de: Jean Marie Chevalier, Jean Pierre Angelier, Francis Bidault y Jean Claude Werrebrouck.

DIRECTOR: LUIS ANGELES

Toda correspondencia deberá dirigirse al director general y la remisión de fondos a *Investigación Económica*, Apartado Postal 70-379, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

Suscripción anual: $ 180.00 M.N. y 10 dólares US para el extranjero.

Revista Trimestral de Literatura, Crítica y Teoría.

No. 2

Contra el Metodologismo
Comunicación Partidista y Política Cultural
Acerca del Reduccionismo en Psicología
Querida Elena... ¿Se Suicidó Quiela?
¿Hacia un Arte de Liberación?
Carta Abierta a Arturo Azuela
Cuevas: El Hijo Pródigo en el Huevo de la Serpiente

CUADERNOS CALIGRAMA:

COLECCION TEORIA:

1. Althusser y el problema del conocimiento
   Luis Salazar C.
2. Identificación y sujetación
   David Flores Palacios

COLECCION LITERATURA:

1. Catálogo (poemas)
   Saúl Ibargoyen
2. Contra el bufón del rey
   Jorge Alejandro Boccanera

Correspondencia a: Vallarta 472 Sur, Monterrey, N. L. México.

TAREAS

Director: Ricaurte Soler.

Panamá.

BARANDAL

REVISTA CULTURAL EDITADA POR EL INSTITUTO CUBANO-MEXICANO DE RELACIONES CULTURALES

Guadalajara, Jalisco, México.

E + A

REVISTA DE LA ESCUELA DE GRADUADOS DE LA NORMAL SUPERIOR DE NUEVO LEON

Año 1 Número 1

Adriana Puigrós: Problemas contemporáneos de la educación. **Graciela Hierro:** En torno a una filosofía de la educación moral. **Ismael Vidales Delgado:** Filosofía, un cuadro comparativo y el intento de un esquema para México. **Alvaro Sánchez:** Los enfoques sistémicos, ideológico y psicoanalítico en los procesos de enseñanza-aprendizaje y otros artículos de interés.

Precio de ejemplar: $ 50.00 Suscripción anual (3 números): $ 140.00 ***Coordinadores*: Arturo Delgado Moya y Juan Francisco Pérez Ontiveros.** ***Correspondencia*: París 31. Colonia Mirador. Tel. 440612. Monterrey, Nuevo León. México.**

textual

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NUMERO 2 ENERO-MARZO DE 1980

MARGARITO MONTES PARRA: Los problemas claves de la revolución en México y las masas campesinas.

GERARDO GOMEZ GONZALEZ: Organización económica campesina y luchas de clases.

JOSE ARICO, GENARO CORNERO, RODOLFO PUIGGROS y *FRANCISCO PAOLI*: Mariátegui y la revolución latinoamericana.

Correspondencia a:

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO
Apartado postal 65, Chapingo, Méx.

revista de la escuela de filosofía y letras

Artículos sobre:

LITERATURA, LINGUISTICA, PSICOLOGIA, FILOSOFIA, SOCIOLOGIA

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE GUERRERO
Chilpancingo, Gro.

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE LA ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES E INSTITUTOS DE ENSEÑANZA SUPERIOR

Director: DR. RAFAEL VELASCO FERNANDEZ

VOL. IX, Núm. 1 (33) ENERO-MARZO 1980

INDICE

ESTUDIOS Y ENSAYOS

Juliana González Valenzuela: *El naturalismo en ética: naturaleza humana y moralidad.*

Augusto Fernández Guardiola: *Neurobiología de la conciencia: crítica del interaccionismo dualista.*

Jorge A. Serrano M.: *La teoría del conocimiento de Albert Einstein.*

Mariflor Aguilar Rivero: *Un cambio de problemática en la concepción althusseriana de la ideología.*

IDEAS Y PERSPECTIVAS

Antonio Gago Huguet: *Políticas de la ANUIES respecto a la investigación en las instituciones de educación superior.*

Ermilo J. Marroquín: *Consideraciones en torno al empleo de los egresados de las instituciones de educación superior.*

E. González Carbajal, J. García Medrano, M. Granados Navarrete y J. de la Garza Aguilar: *Necesidad de especificar los objetivos generales de la carrera de médico cirujano.*

ANTOLOGIA DE LECTURAS — NOTICIAS NACIONALES
RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS — EL CORREO DE LA REVISTA
PUBLICACIONES RECIBIDAS

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR
Se publica cuatro veces al año

Redacción y Administración: Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior

Insurgentes Sur 2133, 3er. piso, México 20, D. F.

Precio del ejemplar México $ 50.00; Extranjero, Dls. 3.00
Suscripción anual México, $20.00; Extranjero, Dls. 12.00

CASA DE LAS AMERICAS

Director:

Roberto Fernández Retamar

Tercera y G. Vedado, La Habana, Cuba

araucaria de Chile

Director: Volodia Teitelboim

Correspondencia a:

Ediciones M I C H A Y

Apartado de Correos, 5056, Madrid 5, España

crítica

revista de la universidad autónoma de puebla

Revista Trimestral Depto. de Extensión Universitaria
4 Sur 104. Puebla, Pue. México
Tel. 42-07-44

3

la reforma universitaria en la uap
movimiento obrero en puebla
crisis de la energía, crisis del capital
viet nam: respuesta a un desafío histórico
literatura y compromiso

4

visión actual de la reforma universitaria
las elecciones en puebla
el control social de la crom en el estado
economía campesina
los indígenas de puebla
problemas de la reconstrucción de nicaragua
anti-psiquiatría y no-psiquiatría

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

Nuestra próxima entrega: nuevos materiales sobre la crisis del marxismo. Además de nuestras secciones:

ENSAYOS, NOTAS, NOTICIAS Y CRITICA DE LIBROS

Colección filosofía y letras

En torno al poder y a la ideología dominantes en México, Gilberto Argüello

Imperialismo y sindicatos en América Latina, José Steinsleger

Sociedad, salud y enfermedad mental, Enrique Guinsberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin, Antonio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política, Hans Magnus 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

Revue Procès

cahiers d'analyse politique et juridique

SOMMAIRE No. 4/79

M. Comte
Les fondements structurels du pouvoir: Économie et Idéologie dans la royauté Khmere (1863-1884)

G. Sabatier
Imaginaire, État et Société: la monarchie absolue de droit divin en France au temps de Louis XIV

J. M. Servet
Le prince masqué (formation de l'economie politique et occultation du politique: l'exemple de l'argent)

B. P. 47 X — 38040 — Grenoble Cedex. France

Impreso en *Editorial Solidaridad, S. C. L.*, Zacatecas 94, Col. Roma. México 7, D. F. Teléfono 574-60-11, ext. 16.