

dialéctica

AÑO VI

N° 10

Julio 1981

TEXTOS DE:

Néstor García Canclini

¿CONFLICTO ENTRE PARADIGMAS
O CORTE EPISTEMOLOGICO?

Leonardo Valdés

SOBRE LA CONSTRUCCION DEL OBJETO:
EL CASO DE LA ACUMULACION
DEL CAPITAL

Dora Kanoussi y Javier Mena

SOBRE EL CONCEPTO DE REVOLUCION
PASIVA

Guillermo Delahanty

LA EPISTEMOLOGIA EN TH. W. ADORNO

POLEMICA:

LOS INTELLECTUALES Y EL PARTIDO
COMUNISTA ITALIANO

Intervenciones de: *Giuseppe Vacca,*
Salvatore Veca, Nicola Badaloni
y *Leonardo Paggi*

Otros artículos, 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 Walker

Secretario de Redacción:

Raúl Dorra

Consejo de Redacción:

Angelo Altieri Megale
Daniel Cazés
Oscar Correas
Hugo Duarte
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. 10, julio de 1981. 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 VI

Nº 10

Julio 1981

SUMARIO

Cinco años de *dialéctica* /3

Llamamiento a los estudiantes, profesores y trabajadores de la UAP /7

Néstor García Canclini, ¿Conflicto entre paradigmas o corte epistemológico? /13

Leonardo Valdés, Sobre la construcción del objeto: el caso de la acumulación del capital /31

Angelo Altieri Megale, Filosofía y arte /49

Raúl Páramo Ortega, Crítica de la religión como crítica de las ideologías en el marco del psicoanálisis /67

Gregorio G. Kaminsky, Rousseau y Freud: del contrato social al contrato psicoanalítico /83

INVESTIGACIONES

Dora Kanoussi y Javier Mena, Sobre el concepto de revolución pasiva /97

POLÉMICAS

Los intelectuales y la política del Partido Comunista Italiano (Segunda Parte), intervenciones de *Giuseppe Vacca*, *Salvatore Veca*, *Nicola Badaloni* y *Leonardo Paggi* /131

CONFERENCIAS

Guillermo Delahanty, La epistemología en Th. W. Adorno /155

NOTAS

El Colegio de Antropología de la UAP /165; Primer cumpleaños de *El machete* /185

NOTICIAS

Ruth Ocampo, Elecciones de coordinaciones de colegios y consejeros de gobierno de la Esc. de Filosofía y Letras /187; *Alejandro Palma Zenteno*, CLIO — Boletín del Colegio de Historia /190; *Ruth Ocampo*, La mujer en la antropología /191; Cartas a la redacción /193

LIBROS

Jorge Rendón Alarcón, Alienación y dialéctica /195; "Estudios Contemporáneos" /201; *Raúl Páramo Ortega*, Sociología de la religión /203

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS /205

COLABORADORES /209

CINCO AÑOS DE *DIALECTICA*

Con este número, nuestra revista cumple cinco años de fundada. Durante este periodo hemos publicado diez volúmenes, que conforman alrededor de 2 500 páginas, sesenta ensayos y numerosas notas, entrevistas, documentos y críticas de libros. Asimismo, nos han honrado con su colaboración algunos de los más eminentes investigadores de nuestro país y del exterior. Durante estos cinco años, hemos tratado de conformar una revista que cumpliera los siguientes objetivos:

—Defensa de nuestra Universidad. Recordemos que en el momento en que surge *Dialéctica*, la UAP padecía una fuerte ofensiva por parte de la derecha, que se resistía a aceptar una institución democrática, crítica y popular. En ese momento, cuando un grupo de profesores de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, dio los pasos para constituir esta revista, uno de los principios que lo animaron fue la defensa política y cultural de la Universidad y así lo hicimos saber en el primer editorial.

—Nuestra revista era también expresión de una necesidad. La necesidad de poner a la disposición de los miembros de la Escuela principalmente, pero también de todos aquellos profesores o investigadores dentro de los campos de la filosofía, la historia, la literatura y la psicología en el país, un medio digno que recogiera los productos más acabados de su investigación. Debemos recordar que, cuando se fundó *Dialéctica* era prácticamente la única

revista en su género editada por las Escuelas de Filosofía y Letras.

—Por otro lado, *Dialéctica* no quería ser sólo una revista que tratara temas académicos sino también una revista de cultura política. Por ello en sus páginas se han editado textos que buscan, en cada coyuntura, ofrecer elementos para las discusiones teóricas que se dan en el ámbito político. De tal manera, editamos materiales sobre Hegel cuando el estado se declaraba deudor de la filosofía política hegeliana; sobre Althusser, cuando se difundían sus posiciones en el terreno del marxismo; sobre Gramsci, cuando nacía el interés por este gran pensador revolucionario italiano; sobre la dialéctica, cuando aparecía en el terreno de la discusión el problema de cuál era el sentido de este término en Marx o en Engels; igualmente cuando surgió el tema de la crisis del marxismo. Hemos tratado así, de documentar, en la medida de nuestras posibilidades, algunas de las polémicas más importantes que se han dado en nuestro país en el terreno teórico y político.

Dialéctica tampoco ha permanecido al margen de los acontecimientos políticos de carácter internacional. Frente a la agresión imperialista a Centroamérica, el ingreso de Reagan al poder en los Estados Unidos o la invasión soviética a Afganistán, sin confundir niveles y especificidades, nuestra revista ha expresado con claridad su posición de defensa de los pueblos hermanos y de rechazo a toda intervención exterior para la solución de conflictos internos.

Nuestra revista ha crecido con la Universidad. En estos cinco años, la Universidad ha consolidado sus instancias sindicales, ha mejorado sensiblemente las condiciones de trabajo en la institución; ha respetado los procesos democráticos que se han gestado en el interior de las Escuelas o Facultades; ha desarrollado una política de producción editorial, creando colecciones nuevas de libros; ha alentado la fundación de otras revistas como

la revista *Crítica*, que es órgano de la Universidad en su conjunto, y finalmente, ha creado las condiciones para el desarrollo de la docencia, la investigación y la difusión. Debemos expresar muy claramente que, sin contar con los recursos de una Universidad como la Nacional, la UAP es hoy una de las mejores instituciones en todo el país. Es por ello que, el surgimiento y desarrollo de una revista como *Dialéctica*, no es, en manera alguna, algo fortuito o circunstancial sino producto natural del clima de una Universidad de izquierda.

Finalmente, queremos hacer, por medio de estas páginas, un reconocimiento a todos los amigos que nos han brindado su colaboración y en especial a las autoridades universitarias centrales que, entendiendo correctamente su función en una Universidad democrática, han respetado escrupulosamente nuestra línea editorial.

LLAMAMIENTO A LOS ESTUDIANTES, PROFESORES Y TRABAJADORES DE LA UAP*

La sucesión rectoral es sin duda el evento más relevante a que se enfrentará la comunidad universitaria de la UAP próximamente.

Las fuerzas y personas que suscribimos este llamamiento consideramos que se torna imprescindible impulsar un conjunto de iniciativas que nos permitan a los universitarios abordar debidamente tal evento, el cual reviste una significación decisiva para el futuro de nuestro centro de estudios.

Hasta el momento, la problemática de la sucesión rectoral se ha abordado de una manera incorrecta, debido principalmente a que se ha puesto énfasis en las personas, en los presuntos candidatos, más que en lo concerniente al balance y al programa, que se torna imprescindible elaborar con antelación a la elección del nuevo rector. Consideramos, por consiguiente, que se debe invertir el proceso, esto es, que debe asegurarse ante todo la discusión en torno al balance de la gestión rectoral y de la reforma universitaria en su conjunto, así como la elaboración del programa que deberá regir las actividades del próximo rector y la nueva administración.

De acuerdo con lo anterior, exhortamos a la comunidad universitaria a impulsar desde hoy una amplia y profunda discusión con el propósito de elaborar un ba-

* Documento recibido en la Redacción de *Dialéctica* y que por su importancia para el proceso de sucesión rectoral a efectuarse en septiembre de este año damos a conocer.

lance del proceso de reforma, balance que nos permita valorar en su debida magnitud los avances logrados y las limitaciones que aún persisten, un balance para extraer las directrices adecuadas del futuro desarrollo universitario.

Llamamos a los universitarios a emprender esta discusión colectiva en la que se contemplen los cambios y transformaciones que deben introducirse en la estructura de gobierno y administración de la universidad, las modificaciones que se conviene impulsar para asegurar que la mayoría de los universitarios incidan efectivamente en las decisiones que afectan la vida de la institución.

Exhortamos a la comunidad universitaria a *elaborar colectivamente un nuevo programa de reforma*, que corresponda a las condiciones actuales de la universidad. En este sentido; el principal compromiso del nuevo rector y en general de la nueva administración, debe ser precisamente el de orientar su acción y organizar su gestión de acuerdo a los lineamientos que surjan de tal programa.

En este proceso, las fuerzas protagónicas no deben limitarse a los partidos u otras organizaciones políticas que actúan en la UAP, sino deben ser los grandes contingentes universitarios. En efecto, es fundamental la participación de los partidos, corrientes y agrupaciones políticas; no obstante, la fijación del nuevo rumbo del proceso de reforma, la elaboración del nuevo programa, así como el balance del proceso, deben ser ante todo el resultado de un esfuerzo colectivo, de la participación mayoritaria de los estudiantes, profesores y trabajadores de la UAP.

Sin embargo, para lograr lo anterior, consideramos que se requiere impulsar la constitución del movimiento de reforma, es decir, se torna necesario que el conjunto de los universitarios, en lo individual o a través de sus organizaciones académicas, culturales, sociales y políticas, conformen una coordinación de carácter amplio, abierto y democrático, que permita desplegar una acción articulada y compleja con el propósito de conjuntar es-

fuerzos, de concentrar energías y asegurar la existencia de la fuerza transformadora capaz de llevar a la práctica las directrices que se elaboren colectivamente. Para asegurar la participación de la mayoría de los universitarios, convocamos a la formación de centros de coordinación en cada una de las escuelas, dependencias, centros de trabajo, etcétera.

La reconstitución del movimiento de reforma universitaria que proponemos, y su desarrollo futuro, debe partir de un conjunto de planteamientos programáticos que son ya patrimonio de nuestra universidad, pero que requieren de precisión y profundización. Tal es el caso de la democracia universitaria, del pluralismo ideológico-político, del respeto de los partidos u otras organizaciones políticas a las normas universitarias, del compromiso del quehacer universitario con el desarrollo del movimiento democrático y revolucionario de la región y del país, la identificación de las luchas de los universitarios con los movimientos progresistas y, particularmente, la defensa irrestricta de la autonomía universitaria.

Las convergencias que se requieren para reconstituir el movimiento de reforma tienen que ver también con el impulso de una nueva legalidad universitaria que corresponda a las aspiraciones democráticas de los universitarios de la UAP, con el desarrollo y fortalecimiento de las organizaciones sociales de los trabajadores y del estudiantado, con la elevación de los niveles académicos, cultural y científico, y con la necesidad de profundizar en torno al problema de las relaciones de las organizaciones política, sociales y culturales con las normas institucionales, etcétera, definiciones políticas que en últimas fechas han sido motivo de importantes debates en el interior y al exterior de nuestra comunidad.

Llamamos, pues, a la comunidad universitaria, a todos los partidos, organizaciones y grupos políticos, a constituir tal coordinación.

Todo este complejo de iniciativas exige contar con el

tiempo suficiente, de manera tal que el proceso se desarrolle sin premuras, sin improvisaciones. Es necesario garantizar, reiteramos, que se integren a este proceso la mayoría de los universitarios, lo cual no se puede lograr en un lapso breve. Por ello proponemos a todos los universitarios, a todas las fuerzas que actúan en la UAP, sindicato, partidos, organizaciones estudiantiles, etcétera, que analicen detenidamente este problema, para responsabilizarnos en un movimiento que continúe y profundice la reforma universitaria.

¡ POR UNA UNIVERSIDAD DEMOCRATICA, CRITICA Y POPULAR!

“UNIDAD DEMOCRATICA UNIVERSITARIA”

Rafael Campos Enríquez.—Silvia Aguila Tecuátl.—José Alfredo Meza Pérez.—José Luis Carrillo Estrada.—Gregorio Hernández Cocoletzi.—Adriana Camacho Arenas.—María Teresa Xicoténcatl Mani.—Víctor Velázquez Coello.—Pedro Huerta L.—Hilario Arellano Salinas.—Jorge Zerón Ortega.—Juan García Cortés.—Mario Ernesto Mundo Cabello.—Eduardo Jean Pandal.—Enrique del Valle Torres.—Jaime Velasco Ramírez.—Guadalupe Robles C.—Leticia Cruz Carreto.—Miguel Nieva Acevedo.—Gustavo Torres Balderas.—Ignacio Becerra Ponce de León.—Macario Martínez Barragán.—Miguel Gracia.—María del Carmen Grajales.—Hugo Navarro Contreras.—Carmen Carnicero González.—Enrique Cárpena.—Julio Glockner.—Mercedes Quijano.—Luis Lozada León.—Armando Romano Moreno.—Federico Limón Sandoval.—Arturo Rivera Pineda.—Irma Bautista Ramos.—Judith Morales López.—Dionisio Zamora.—Ana María Gómez.—Esteban Mejía Morales.—Walter Redmon.—María Eugenia Ibarra.—Roberto Mejía.—Sergio Sandoval Espinoza.—Saúl Elena Vázquez.—Paul A. Taylor D.—César Concha.—Raymundo Díaz López.—Emma López Bravo.—Agenor González.—Gloria León Tello.—Rubén Montero Urrusquieta.—José Suárez Donoso.—Eleazar Maldonado.—Ana María Márquez Rosano.—Rosalina Estrada.—Rafael Peña y Aguirre.—Rafael Mora Villa.—Fernando Herrera Lima.—Leticia Herrada.—María Esther Gámez.—Michel Héctor.—Horacio Gaspar

Lima.—Leoncio Avendaño.—César Octavio Reyes Méndez.—Arturo Meza Mijangos.—Yolanda Vera.—Lázaro Vázquez.—Marco Antonio Moreno Ortega.—Roberto Hernández Oramas.—Gabriel Vargas Lozano.—Juan Mora Rubio.—Pantaleón Riveroll.—y 2 553 firmas más.

¿CONFLICTO ENTRE PARADIGMAS O CORTE EPISTEMOLOGICO?

Una crítica desde la sociología del conocimiento

Néstor García Canclini

Imagino a un brujo o un "intelectual" de una comunidad indígena llegando a universidades occidentales, teniendo la experiencia antropológica de conocer maneras ajenas y diversas de nombrar y clasificar lo real. Encontrará en las ciencias, en la dispersión de sus tendencias y estilos de representar el mundo, algo semejante a lo que encuentra el antropólogo al recorrer pueblos "primitivos": los elementos más cotidianos, el agua y el sol, las estructuras de parentesco y de la economía, se designan de modos distintos. Nosotros, que después de comparar miles de sociedades arcaicas advertimos sus componentes comunes, hemos reproducido en el discurso sobre ellas una dispersión equivalente. Los mismos hechos sociales cambian de nombre según la disciplina o la escuela que visitemos. El estudiante que se asoma por primera vez a lo que algunos llaman "cultura", por ejemplo, encuentra que los indígenas de otra ciencia la denominan sistemas simbólicos, otros signos, ideología, superestructura, comunicación o lo imaginario.

Podríamos agrupar en dos direcciones las principales estrategias seguidas para conquistar la unidad y univocidad deseadas por un conocimiento que aspira a tener validez universal. La fenomenología —y sus consecuencias en la investigación social: las obras de Sartre, Merleau-Ponty, por un lado, la etnometodología y el interaccionismo simbólico por otro— proponen como solución el regreso a las cosas mismas, a una experiencia virgen de lo real, a

las manifestaciones primarias de la vida cotidiana. Por el contrario, autores como Kuhn, Foucault, Althusser y Bourdieu —con enfoques diversos, en parte convergentes— lejos de creer que esa experiencia ingenua sea posible, juzgándola siempre condicionada y deformada por la perspectiva del observador, se han interrogado sobre los paradigmas, la problemática, el campo epistémico desde los cuales necesariamente conocemos: los avances de la ciencia no se logran para ellos mediante un retorno a las formas desnudas de lo real sino a través de revoluciones o rupturas epistemológicas, el hecho científico se construye contra las ilusiones del saber inmediato.

Vamos a reseñar los principales argumentos de ambas posiciones y las polémicas que suscitaron. Pero nos interesa, sobre todo, valorar su repercusión sobre la práctica de las ciencias sociales y sobre el encuadre filosófico que la soporta, qué tipo de cambios introdujeron estas renovaciones contemporáneas de la problemática del conocimiento en las condiciones y el ejercicio de su producción. En esta línea, quisiéramos que este breve texto avanzara también hacia una cuestión generalmente ausente en las discusiones epistemológicas: casi siempre la cuestión de la incommensurabilidad y el conflicto entre paradigmas es vista como un problema interno del saber académico occidental, pero tanto la antropología, que debe plantearse si sus modelos son capaces de explicar sistemas no occidentales, como las demás ciencias sociales en la medida en que se ocupan de formas subalternas de pensamiento y de vida, necesitan ampliar este tema de modo que incluya no sólo los conflictos entre los paradigmas hegemónicos, entre los “sujetos” del conocimiento (los científicos) sino también entre los paradigmas de ellos y los de los “objetos” de su investigación. Una de las consecuencias de esta extensión del campo problemático es que nos lleva a reformular las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo en el proceso de conocimiento, entre las condiciones de producción, circulación y recepción del saber.

*La regresión fenomenológica:
de las teorías a lo eidético y lo vivido*

Si es al menos parcialmente cierto que las filosofías contemporáneas de la ciencia son esfuerzos por deshacerse de las ilusiones y las desilusiones del empirismo, Husserl debe ser reconocido como un importante precursor. Sería fácil para una concepción evolu-

cionista de la epistemología ver algunas de sus respuestas cardinales como prepopperianas, prekuhnyanas o preestructuralistas, pero —aparte de que el propio Kuhn demostró la inconsistencia de ese progresismo evolucionista— nos parece que muchas preocupaciones de Husserl y sus seguidores lo mantienen en el centro de las polémicas actuales: la crítica al empirismo y a la separación entre ciencia y filosofía, la relatividad histórica del conocimiento, el papel de las “formas ideales” en su posible superación, el modo de preguntarse por las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo vivido y lo discursivo. La misma oscilación entre su primera época y la segunda, entre la búsqueda eidética y la del *Lebenswelt*, entre los caminos con que sus continuadores (Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur) procuraron compatibilizar paradigmas teóricos diversos, los acerca a la epistemología contemporánea más de lo que la bibliografía reciente lo ha registrado.

En un primer momento, Husserl trata de superar la diversidad de enfoques científicos mediante el conocimiento filosófico de las esencias: espera de él un saber inmotivado y por eso incuestionable, determinante de toda legitimidad científica. A propósito del lenguaje, dice que seríamos tan incapaces de entender el funcionamiento de nuestra propia lengua como de liberarnos de las limitaciones y pseudoevidencias que nos impone el pensar dentro de ella, si no hubiéramos constituido primero un esquema de la “forma ideal” del lenguaje. Para conocer el propio idioma necesitamos formular esa “gramática general y razonada”, de la que el español, el francés, el chino y todas las otras lenguas ofrecen mezclas diversas, como modalidades empíricas de las “formas de significado” universales. El inconveniente mayor de este enfoque radica en que no puede dar cuenta de la constitución histórica de tales esencias. Cree resolver la diversidad de interpretaciones sobre los hechos subordinando éstos a las esencias, la ciencia a la filosofía, pero al precio de absolutizar las esencias, destemporalizarlas.

Al intentar otra vía en su segunda época, Husserl renuncia a la utopía de una reflexión neutra sobre las esencias y habla de la “inherencia” del sujeto reflexivo en el mundo vivido. No pide que el filósofo aleje de sí su lengua para encontrar, más acá de su existencia, las formas ideales de una gramática universal; descubre, en cambio, que el habla de cada hombre se arraiga en un sistema inmediato y asigna a la fenomenología la tarea de explicitar ese fondo vivido originario, el soporte intersubjetivo que posibilita el hablar humano. Este lugar fundante atribuido a la experiencia

vivida genera relaciones oscilantes con la ciencia, que no podemos detallar aquí. Digamos sintéticamente que el caso de Merleau-Ponty explicita dichas ambigüedades. Si bien en *La estructura del comportamiento* y en textos posteriores, por ejemplo algunos artículos recogidos en *Signos*, hizo intentos radicales por buscar lo que hoy llamaríamos la commensurabilidad de diversas tendencias lingüísticas, antropológicas y psicológicas (el conductismo, la reflexología, la Gestalt y el psicoanálisis), en la *Fenomenología de la percepción* y en sus obras finales sostuvo que la tarea del filósofo no consiste en demostrar la existencia de los hechos, ni fundamentar el conocimiento científico, sino en restablecer la vivencia original del mundo, ese "saber primordial de lo real" en el que se superarían las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo racional y lo empírico. "La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido contar un cuento puede significar el mundo con tanto 'profundidad' como un tratado de filosofía".¹

Este pasaje de una filosofía de la estructura a una filosofía de la significación es coherente con su subordinación de la objetividad científica al mundo vivido. Pero esta sobrevaloración de lo vivido, como suelo fundante del saber científico, es incompatible con lo que las ciencias nos informan sobre el carácter condicionado de lo vivido. En otro lugar desarrollamos esta cuestión,² apoyándonos en los aportes de la psicología genética, el psicoanálisis y el marxismo. Piaget afirma en su crítica a Merleau-Ponty³ que lo vivido es el resultado de un proceso de constitución derivado de la historia del sujeto, de las operaciones esquemáticas que éste cumple al operar en el medio. El psicoanálisis contribuye a entender una dimensión de esta búsqueda repetitiva de una inmediatez originaria: en vez de confirmar lo originario-vivido como filosóficamente fundante, lo revela como fantasía del deseo, la persecución regresiva de una presencia perdida. El marxismo demuestra, por su parte, que la estructura y el sentido de lo vivido dependen del periodo histórico, de las relaciones sociales, del lugar que ocupa en el sistema de clases el sujeto que hace la experiencia.

El desenvolvimiento dislocado de la fenomenología, la incompatibilidad entre sus diversas propuestas de unificar los saberes

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. II.

² Cf., nuestro libro *Epistemología e historia*, México, UNAM, 1979, sección II.

³ Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1968.

científicos mediante un acceso directo a las esencias (formales o vividas), nos parece una demostración indirecta de las críticas anteriores. El hecho de que la historia de la fenomenología pueda ser leída como “la historia de las herejías husserlianas”,⁴ la necesidad de los discípulos mayores de Husserl —Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur— de abandonar las prescripciones metodológicas y las exigencias teóricas del maestro al buscar insertarlas en el trabajo científico o en otros campos, y el carácter insatisfactorio de sus soluciones, hace dudar de la eficacia de dicho proyecto filosófico. Quizá habría que escribir una historia social de la fenomenología a partir de esta hipótesis: que su diversidad de tendencias es resultado de los diversos condicionamientos, nacionales, institucionales, etcétera, que influyeron en cada una de sus ramificaciones. Lo cual confirmaría que no hay acceso absolutamente virgen a “las cosas mismas”, que no existe descubrimiento de lo “originario” fuera de la sedimentación histórica que lo configuró.

Hay que decir también que Husserl, Sartre y Merleau-Ponty ampliaron en algunos textos la capacidad cognoscitiva de la fenomenología incluyendo el proceso de constitución de las esencias, y, sobre todo el autor de *Signos*, nutriendo la reflexión filosófica en los aportes de las ciencias. Husserl ya fue consciente de que esta apertura de su concepción eidética obligaba a descentrarse no sólo de la subjetividad filosófica, sino de los condicionamientos culturales del mundo occidental. En una carta suya a Lévy-Bruhl de 1935, luego de leer *La mitología primitiva*, admite que “el filósofo no es capaz de llegar inmediatamente a un universal de simple reflexión, que no está en situación de prescindir de la experiencia antropológica, ni de construir, por una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones”. Reconoce al final de su vida que los trabajos antropológicos le han descubierto formas sociales radicalmente distintas, inconcebibles por una simple “variación imaginaria”. Acepta la diferencia de otros modos de ser y que las culturas ajenas hacen dudar de la experiencia fenomenológica, dice que “el relativismo histórico tiene su incuestionable justificación como hecho antropológico”.⁵

⁴ Paul Ricoeur, “Sur la phénoménologie”, *Esprit*, París, n. 209, diciembre 1953, p. 836.

⁵ Citado por Merleau-Ponty en *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 135.

La demolición del etnocentrismo europeo fue apenas entrevista por Husserl en el último tramo de su obra. Merleau-Ponty pudo desarrollar, gracias a sus mayores conocimientos etnológicos, un replanteamiento más profundo del saber europeo y de su interacción con otros. Para obtener un conocimiento adecuado de las culturas arcaicas, sostiene, debemos situarnos "en un terreno en el que seamos uno y otro inteligibles, sin reducción ni transposición temeraria",⁶ y construir un "sistema de referencia general en el que puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y los errores de uno a propósito del otro, constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época".⁷

Debemos interrogarnos sobre la posibilidad de construir este sistema de referencia general. ¿Es posible abarcar experiencias de culturas tan diversas, relaciones tan disímiles entre historia y estructura? La posición de Merleau-Ponty incluye una trampa etnocéntrica: es el antropólogo, por tanto el hombre occidental, el que formula ese sistema de referencia. El define qué es una experiencia ampliada. Las coincidencias entre el punto de vista del indígena y el punto de vista occidental se obtendrían por un esfuerzo de comprensión del científico, del europeo, que conserva su iniciativa y su dominio. El antropólogo establece las características "comunes" que facilitarían el encuentro entre ambas perspectivas; el filósofo complementará esa tarea de la ciencia ensanchando "nuestra razón para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón".⁸

Por último, la discusión sobre la propuesta fenomenológica renueva su actualidad por haber sido retomada, con aplicaciones empíricas, por la etnometodología y el interaccionismo simbólico. Uno de los méritos de estas corrientes ha sido cuestionar el "paradigma normativo en sociología", o sea la tendencia parsonsiana a concebir las relaciones sociales según el modelo objetivista, hecho de "predisposiciones" y "expectativas" rígidamente institucionalizadas, que reduce la interacción entre los hombres a un juego entre "marionetas culturales". Frente a tales estereotipos, que naturalizan la acción social, la etnometodología busca que la investigación

⁶ M. Merleau-Ponty, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", en *Signes*, cit., p. 153.

⁷ *Idem.*, p. 150.

⁸ *Idem.*, p. 154.

científica haga emerger las formas no ritualizadas de los vínculos interpersonales. Su atención a las “expresiones indiciales” de la vida cotidiana y al campo de supuestos implícitos en los pactos sociales, concede un papel mayor a los aspectos intersubjetivos no perceptibles desde la mera constatación positivista de lo inmediatamente observable pero que condicionan la acción social.⁹ No obstante, hay que dirigir a estas corrientes la misma objeción que a la fenomenología: si bien no desconocen el carácter social de las prácticas y conceptualizaciones de las personas, conciben la interacción como si ocurriera entre individuos aislados, como si las relaciones intersubjetivas no estuvieran enmarcadas por estructuras sociohistóricas objetivas. Por una parte, su crítica al carácter normativo del paradigma funcionalista sirvió, tanto como la reivindicación kulniana de los cambios revolucionarios de la ciencia, para contradecir la inclinación funcionalista a sacralizar el orden social y conceptual vigente; pero, al sustraer las conductas interpersonales de las estructuras macrosociales, promovieron un paradigma que incurre en la unilateralidad opuesta.

Inconmensurabilidad y conflicto entre paradigmas

Tanto la tradición positivista como la réplica popperiana habían reducido los problemas de la práctica científica a discusiones lógicas y metodológicas, a las relaciones de unos enunciados con otros y de todos ellos con la realidad que pretendían explicar. En términos semióticos, la cuestión de la científicidad del conocimiento se restringió a los aspectos sintácticos y semánticos —las relaciones de los signos entre sí y con su referente empírico—, dejando fuera la dimensión pragmática, el modo en que el discurso científico, como lenguaje y como acción social, se vincula con los usuarios, con sus condiciones de producción, circulación y utilización. Pese al avance que representó la crítica de Popper a la inducción y el establecimiento de un método hipotético deductivo, con bien elaborados procedimientos de derivación y contrastación, su manera de delimitar el momento de justificación del conocimiento —más

⁹ Cf., los textos de T. Wilson, “Normative and interpretative paradigms in sociology”, en J. Douglas y otros, *Understanding everyday life*, Chicago, Aldine, 1979, y de A. Cicourel, *Method and measurement in sociology*, Nueva York, Free Press, 1964. También de P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

rígida que rigurosa— y privar de importancia al origen y evolución del saber, mantuvo su propuesta, en este punto, en el horizonte problemático anterior.

En las mismas décadas en que Popper escribió sus obras y extendió su influencia, el marxismo y ciertas formas incipientes de sociología del conocimiento procuraban ocupar el territorio descuidado por esa visión descontextualizada de la ciencia. Sin embargo, sus variados intentos, de Lukacs a Mannheim (para mencionar dos autores que están entre los menos vulnerables) se quedaban casi siempre en el señalamiento crítico de las debilidades e insuficiencias positivistas: por ejemplo, la refutación sociohistórica del empirismo, admirable en 1923, ejecutada en el capítulo 1º de *Historia y conciencia de clase*.¹⁰ Estas tendencias limitaron gravemente su análisis al no examinar los efectos específicos que las determinaciones externas tienen en los campos privilegiados por la epistemología popperiana: la coherencia interna del discurso científico y su correlación con los hechos. Tales esfuerzos fueron entorpecidos también por sus concepciones en la relación entre lo económico, lo ideológico y lo científico, la carencia de un sistema más sofisticado de mediaciones que permitiera evitar las “explicaciones” mecanicistas, los atropellamientos a la autonomía y la especificidad del trabajo científico.

La obra de Kuhn se instala en el espacio desatendido, o mal ocupado, por ambas tendencias. Una conciencia cada vez mayor de los positivistas y popperianos de que sus rígidas demarcaciones llevaban a un injustificado aislamiento de la ciencia, y de los marxistas acerca del dogmatismo infecundo e inconvincente de muchas interpretaciones reduccionistas, generaron de un lado y de otro una creciente receptividad a la *problemática* levantada por Kuhn. El valor de su obra debe ser estimado tanto por sus aportes propios como por las polémicas que desencadenó, por la fecundidad con que viene renovando las búsquedas epistemológicas.

Para Kuhn el avance científico y la superación de divergencias entre teorías no dependen sólo de un trabajo crítico intracientífico —sobre la estructura lógica y los procedimientos de contrastación— ni exclusivamente externo, destinado a neutralizar los condicionamientos ideológicos o intereses de clase que distorsionan el saber. Entre la práctica científica y sus determinaciones sociales, elabora una serie de conceptos (paradigma, ciencia normal,

¹⁰ Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, México, 1969.

anomalía, revoluciones científicas, etcétera) con los que redefine la problemática. Según él lo que diferencia a unas escuelas de otras, por debajo de sus estilos de investigación y resultados, son los paradigmas o modelos de formulación de los problemas y las soluciones. Para entender las discrepancias hay que analizar cómo se constituyeron esos paradigmas, el conjunto de factores (teóricos, metodológicos, instrumentales, institucionales, psicológicos) que configuraron “modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias”.¹¹ Cada corriente científica cuenta con un conjunto de supuestos, patrones y reglas, un modo “normal” de hacer ciencia, desde el cual decide la legitimidad o impertinencia de los nuevos problemas. Sin embargo, las anomalías que desbordan los esquemas dominantes obligan cada tanto a reformularlos. El trabajo científico es entonces mucho más que aplicar el paradigma, aumentar su alcance y precisión: se abre un nuevo proceso, teórico y empírico, de reconstrucción del campo, de revolución en la ciencia.

Contrariamente a lo que nos habituaron a pensar los positivistas, el conocimiento científico no avanza por acumulación de hallazgos, por la corrección y el enriquecimiento que una teoría cumple sobre las anteriores. La ciencia normal tiende a ocultarse los hechos que la desafían y es necesario crear un nuevo paradigma para dar cuenta de ellos. La competencia entre las perspectivas pre y posrevolucionarias no es resoluble por medio de pruebas; su incompatibilidad, dice Kuhn, se debe a tres factores: los defensores de uno y otro paradigma están en desacuerdo en la lista de problemas y en las normas científicas capaces de solucionarlos, usan los mismos conceptos y experimentos con diferencias que generan malentendidos, y, por último, practican sus profesiones en espacios y desde enfoques divergentes. Como parte de este tercer obstáculo alude varias veces a los “compromisos” con una tradición, con instituciones, y a la lucha política por el consenso académico, pero no llega a referirse más que con nociones descriptivas, a veces agudas, a los condicionamientos sociales de la producción científica, cuya estructura otros autores, como veremos, elaboraron con más rigor.

Esta concepción de la historia del conocimiento y de sus dificultades para alcanzar un desarrollo unificado, que Kuhn trata en

¹¹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1976, p. 25.

relación con las ciencias físicas y exactas, atrajo a un buen número de científicos sociales. La falta de consenso sobre el objeto y la metodología de estudio en todas ellas es aún más grave. En muchas disciplinas ni siquiera se ha llegado a construir un paradigma suscribible por la mayoría de los investigadores. Sin embargo, pese a su fecundidad, la aplicación del modelo kuhniano a las ciencias sociales por autores como Friedrichs, Lodahl, Gordon, Effrat y Ritzer¹² no ha resuelto aún uno de los problemas claves ya indicado en las primeras polémicas sobre *La estructura de las revoluciones científicas*: el peso respectivo y la articulación de los factores internos (lógicos y metodológicos) y de los externos (socioeconómicos y políticos) en los conflictos interparadigmáticos.

Deseo destacar dos dificultades, de hecho entrelazadas, que obstaculizan la solución de este problema. Por un lado, que los factores externos sean juzgados irracionales. Esta caracterización sobre la cual se apoyaron varias críticas a la importancia dada por Kuhn a lo político en su libro y que lo hizo revalorar luego las "buenas razones" intracientíficas (la simplicidad, el equilibrio, el poder predictivo de las teorías), contiene un equívoco. ¿Por qué sostener que los condicionamientos externos son irracionales y conferir el monopolio de la racionalidad al campo lógico-epistemológico? El desarrollo de las ciencias sociales, pese a su dispersión paradigmática y la inseguridad de sus resultados, permite afirmar que también en lo económico y lo político, en la organización social de las instituciones científicas y en la construcción del consenso académico, puede hallarse una lógica.

La otra dificultad radica en una división técnica del trabajo: quienes se ocupan más consistentemente de los aspectos lógicos y metodológicos suelen manejar una conceptualización pobre o ingenua de la estructura social; quienes cuentan con un conocimiento mejor establecido en este campo no dan suficiente importancia a las cuestiones técnicas de la lógica y la metodología. Ya nos referimos a la debilidad de muchos trabajos marxistas por esta segunda deficiencia. Vamos a señalar ahora cómo perjudica al modelo

¹² Robert Friedrichs, "Dialectical Sociology: An Exemplar for the 1970's", *Social Forces*, 50. Janice B. Lodhal y Gerald Gordon, "The Structure of Scientific Fields and the Functioning of University Graduate Departments", *American Sociological Review*, 37. Andrew Effrat, "Power to the Paradigms: An Editorial Introduction", *Sociological Inquiry*, 42. George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Allyn & Bacon, INC., Boston, 1975.

kuhniano su inapropiada caracterización de lo social. Si bien en su *Posdata* a la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas* declara que, en caso de reescribir el libro, “empezaría con un análisis de la estructura comunitaria de la ciencia”,¹³ e incluso menciona textos de sociología del conocimiento en una nota al pie, no los utiliza e insiste en una “noción intuitiva” de comunidad y en lo que él mismo llama “generalizaciones de tanteo”.¹⁴ Esta manera impresionista de considerar un factor central de las incompatibilidades entre paradigmas lo hace reproducir acríticamente el modelo actual de producción científica en el capitalismo de las metrópolis. En ningún momento sus observaciones toman en cuenta alguna de las teorías prevaletentes en la sociología contemporánea para explicar las estructuras sociales, ni tampoco —desde luego— las críticas que en todas ellas se han formulado al modo de hacer ciencia en el capitalismo. Desde nuestra perspectiva diremos, como anticipo de páginas posteriores, que es muy difícil considerar seriamente las condiciones sociales que influyen en la producción del conocimiento, y en la incomensurabilidad entre paradigmas, sin hablar del papel de la ciencia en la reproducción y transformación del capitalismo, sin diferenciar los sistemas que organizan la producción científica (estatal, privado, universitario, etcétera).

La vaguedad consiguiente del enfoque de Kuhn sobre este tema lo hace recaer en las neblinas de la intersubjetividad. Es sintomático que la ausencia de un marco sociológico consistente lleve a recurrir a una noción no científica de intersubjetividad, bastante afin, a autores con fuertes discrepancias epistemológicas, como son Husserl, Popper y Kuhn. El caso de Popper es particularmente curioso, pues proscribía lo subjetivo en el proceso de descubrimiento pero lo reintroduce cuando afirma —nada menos que “la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente”.¹⁵ ¿De qué intersubjetivi-

¹³ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 271.

¹⁴ *Idem.*, p. 259. Véase también de Kuhn, “Consideración en torno a mis críticos”, en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975, especialmente el punto 2. Una sugerente hipótesis sobre la relación entre la visión psicologista de comunidad en Kuhn y la práctica científica en el estado capitalista se halla en Cesáreo Morales, “El silencio de las filosofías”, *Dialéctica*, Puebla, año V, n. 8, junio de 1980, p. 30.

¹⁵ Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962, p. 43.

dad se trata? Lo aclara en una nota al pie de la segunda edición, en la que remite a sus libros *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*, y afirma que “la contrastación intersubjetiva es meramente un aspecto muy importante de la idea más general de la crítica intersubjetiva, o, dicho de otro modo, de la idea de la regulación racional mutua por medio del debate crítico”.¹⁶ La comunidad de los científicos e intelectuales, al realizar este debate crítico, aparecería como garantía de la validez del conocimiento.

Kuhn también atribuye a la comunidad científica este papel decisivo de autocontrol: “en virtud de su preparación y la experiencia que comparten” sus miembros, dicha comunidad “es un instrumento supremamente eficiente para llevar al máximo la limitación y el número de los problemas resueltos a través del cambio de paradigma”.¹⁷ No obstante, admite que la intersubjetividad epistémica está necesariamente sostenida por la intersubjetividad institucional.¹⁸ Pero si fuera consecuente con esto debería reconocer la necesidad de un estudio capaz de explicar cómo las relaciones intelectuales entre los científicos están condicionadas por el sistema de relaciones de pertenencia y lealtad a centros académicos, empresariales o estatales, a revistas, asociaciones o partidos políticos. La única forma de dar precisión al análisis de la intersubjetividad científica es situar este concepto de raíz psicologista, casi tan ambiguo e idealista desde Husserl hasta Kuhn, en un estudio de las condiciones de producción social y material del conocimiento.

Es lógico que la caracterización kuhniana de la inconmensurabilidad y la intersubjetividad lo lleve a proponer como solución que los sostenedores de paradigmas incompatibles hagan el esfuerzo de traducir los términos de cada grupo a los del otro. Como los condicionamientos sociales de las divergencias son reconocidos pero no estrictamente analizados, cuando enfrenta la necesidad de superar las disidencias las reduce a una cuestión de buena voluntad discursiva. Bastaría con no atribuir el comportamiento de los adversarios a “errores” o “locura”, aprender “a traducir la teoría del otro y sus consecuencias a su propio lenguaje, y, simultáneamente, a describir en su idioma el mundo al cual se aplica tal teoría”.¹⁹ En

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ T. S. Kuhn, *La estructura...*, *cit.*, p. 260.

¹⁸ Tomo esta distinción de Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas”, en I. Lakatos, *cit.*, pp. 26-27.

¹⁹ T. S. Kuhn, *La estructura...*, *cit.*, p. 308.

suma, Kuhn sugiere a los científicos —aunque no los designe así— un esfuerzo de comprensión intercultural semejante al de los antropólogos funcionalistas: sin tomar en cuenta las causas sociales de las discrepancias y los conflictos, se trataría de aceptar un relativismo que reconocería formalmente a las posiciones ajenas cierta legitimidad y confía superar los enfrentamientos mediante esfuerzos de comprensión y traducción recíprocos. Su propuesta, en tantos sentidos penetrante y renovadora, queda presa finalmente en el paradigma ideológico del liberalismo, limitada por su ingenua esperanza en una superación de las *diferencias* sin problematizar la forma básica en que se estructuran lo lógico y lo social en los *conflictos*.

¿Con qué debe romper el corte epistemológico?

Los epistemólogos marxistas debieran estar “espontáneamente” dispuestos y capacitados para tratar el tema de la incompatibilidad entre paradigmas con un encuadre sociológico consistente. Sin embargo, dos obstáculos han malogrado esta posibilidad: en el período dominado por el stalinismo, el embalsamiento de la teoría bajo la forma de una doctrina que imponía burocráticamente interpretaciones mecanicistas; en años recientes, el aislamiento teorístico de la cuestión epistemológica por parte de la tendencia althusseriana.

Es significativo que los intentos de conquistar un estatuto científico para el marxismo no sean resultado de una acumulación de investigaciones simultánea con el desarrollo de las luchas sociales, y con el aprendizaje de sus fracasos, sino de un esfuerzo por *releer* los textos de Marx, un estudio sistemático de sus estrategias de investigación y exposición, empleando herramientas conceptuales elaboradas fuera del marxismo: entre otras, las tesis de Bachelard sobre la discontinuidad del conocimiento y una táctica de “lectura sintomática” surgida de la hermenéutica psicoanalítica. Por más que Althusser ubicó sus motivaciones para reformular la teoría marxista del conocimiento en el vacío teórico provocado por el stalinismo y en las necesidades engendradas por el deshielo, su punto de arranque epistemológico lo buscó en Bachelard. Fue este autor quien inauguró, dentro de la filosofía francesa, la ruptura simultánea con el supuesto empirista de que la ciencia se desenvolvería como una acumulación continua de datos y con la concepción paralela que imaginaba el progreso del saber bajo la forma especulativa de una razón en incesante crecimiento. Buscó, en cambio,

otra historia de las ciencias guiada por otra epistemología, que reestructurara las formas y tendencias del conocimiento en una serie de discontinuidades: entre el conocimiento común y el científico, entre los obstáculos y su resolución, entre la "historia caduca" y la "historia sancionada" del saber.

Althusser retoma estos aportes bachelardianos para reinterpretar la constitución del marxismo y procurarle una científicidad segura, un lugar en la historia del conocimiento. Así como los griegos abrieron el "continente matemático" y Galileo el "continente físico", Marx hizo posible que el "continente historia" emergiera gracias a un "corte" con las maneras previas de estudiarlo. Más precisamente: la ruptura epistemológica operada por Marx fue con la *problemática* anterior, concepto próximo al de paradigma en Kuhn. La problemática es para el filósofo francés "la estructura sistemática típica que unifica todos los elementos de un pensamiento",²⁰ o, de otro modo, "la unidad constitutiva de pensamientos efectivos que forman ese aspecto del *campo ideológico* existente con el cual debe entenderse a un autor singular en su propio pensamiento".²¹ Para que una ciencia nazca debe cumplirse una operación teórica que corte con la problemática ideológica, con las relaciones imaginarias que los hombres tienen con sus condiciones reales de existencia. Esa operación es teórica porque separa dos cuerpos teóricos —la ideología de la ciencia—, por el tipo de trabajo necesario para efectuarla y porque su resultado es la aparición de un grupo de conceptos que permitirán desarrollar una práctica científica.²² Marx funda la ciencia de la historia, según Althusser, al abandonar nociones ideológicas predominantes en su época y en sus textos iniciales —esencia, enajenación— e instaurar un aparato conceptual de valor científico: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, etcétera.

Las adhesiones y los rechazos entusiastas que recibió esta versión teorista del corte epistemológico no se circunscribieron al territorio marxista. Sociólogos y psicoanalistas, lingüistas y antropólogos discutieron en Francia, y en los países sensibles a su influjo, cuándo habían tenido sus ciencias el acontecimiento fundador de la ruptura, si realmente lo habían vivido o vegetaban todavía en la

²⁰ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1976, p. 53.

²¹ *Idem.*, pp. 52-53.

²² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 50.

confusión precientífica. Hasta que el propio Althusser se incorporó a las huestes de sus refutadores con los *Elementos de autocrítica*, en 1974. Reconoció entonces su “teoricismo”, o sea el “primado de la teoría sobre la práctica”, la “insistencia unilateral en la teoría”, su “racionalismo especulativo”.²³ Dijo que su primera formulación del corte epistemológico había sido “racionalista” por haber opuesto “La ciencia y La ideología” como “el error y la verdad”. Sostuvo que la ruptura de Marx no había sido “sólo teórica sino también política e ideológica”, “no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa”.²⁴ Llegó a escribir que para plantear “los problemas reales de la historia concreta bajo la forma de problemas científicos, y llegar (como lo hace Marx en *El capital*) a resultados teóricos demostrados” deben ser “verificables por la práctica científica y política, y abiertos a su rectificación regulada”.²⁵ Luego, el corte epistemológico pasa a ser visto como un “hecho histórico-teórico”, explicable por un trabajo propiamente teórico a la vez que por un conjunto de “condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas”, en las que asigna un papel cardinal a la lucha de clases.

La autocorrección de Althusser vuelve su postura más coherente con los postulados básicos del marxismo. Además, se acerca a la fundamentación combinada de la ciencia (epistemológica y social, teórica y práctica) que reclamábamos al finalizar el análisis de Kuhn. No obstante, el estilo y el contenido del trabajo althusseriano, y de casi todos sus seguidores, sigue siendo teoricista: también las autocríticas en que condenan su teoricismo son especulativas. Rara vez vinculan las discusiones sobre el modelo marxista de cientificidad con la investigación empírica. Son excepcionales estudios como el de Dominique Lecourt sobre el caso Lysenko,²⁶ que muestran de qué modo una estructura concreta de la producción social de cono-

²³ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, Buenos Aires, Editorial Diez, 1975, p. 34.

²⁴ *Idem.*, p. 30.

²⁵ *Idem.*, p. 17.

²⁶ Dominique Lecourt, *Lysenko, historia real de una “ciencia proletaria”*, Barcelona, Laia, 1978. Sobre el debate historiográfico y epistemológico en la URSS, en relación con las explicaciones “internalistas” y “externalistas”, véase de Mario H. Otero, “Historia de la ciencia e ideología”, en M. H. Otero (comp.), *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979.

cimientos habilita y deforma el desarrollo de las ciencias. Sería interesante contabilizar las citas de filósofos y las de científicos en los textos de Althusser y sus discípulos: la desventaja sería enorme para los segundos. Ni hablar del desinterés que esa estadística revelaría en cuanto a los textos en que se manifiesta o estudia el pensamiento de los sectores populares, que —como observara Gramsci al criticar el *Ensayo popular de sociología* de Bujarin— debiera ser un referente protagónico en el discurso científico y filosófico de los marxistas.²⁷ La escuela althusseriana se mueve casi siempre en el escenario filosófico, a veces científico social, estructurado por el saber hegemónico. Aun cuando su proyecto se encamina a romper con los paradigmas burgueses, lo hace —incluso en el período autocrítico— dentro del horizonte dominante.

La construcción social del conocimiento

Encuentro que los pasos más avanzados en la reformulación múltiple de la epistemología (articulación de lo lógico y lo social, de los paradigmas académicos occidentales y de los que escapan a su orientación, de lo continuo y lo discontinuo en la historia del saber) están siendo dados por filósofos que realizan prácticas científicas, en la sociología, la antropología, o por científicos que, desde los problemas suscitados por sus investigaciones empíricas en esas ciencias, encaran el trabajo epistemológico. Podrían citarse varios ejemplos, pero voy a referirme sólo a Pierre Bourdieu, y destacaré —por la estrechez del espacio— apenas dos ideas de su vasta obra: la construcción social del conocimiento y el papel del campo científico en ese proceso.

Por una parte, la obra de Bourdieu nace de la crítica a las ilusiones del saber inmediato: “la vigilancia epistemológica se impone particularmente en el caso de las ciencias del hombre, en las que la separación entre la opinión común y el discurso científico es más imprecisa que en otros casos”.²⁸ Como la familiaridad con el universo social produce a la vez las prenociones y sus condiciones de credibilidad, la investigación científica debe comenzar atacando tanto los prejuicios comunes como la estructura social que los genera. Para ambas tareas diseña una estrategia que se apoya con-

²⁷ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía* de Benedetto Croce, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, pp. 125-127.

²⁸ Pierre Bourdieu y otros, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 27.

juntamente en Wittgenstein y Durkheim, en Bachelard, Weber y Marx. Esta crítica de doble frente es aplicada también al discurso científico: contra la utopía empirista que pretende superar el sentido común con la supuesta neutralidad de técnicas cuantitativas (confundiendo los hechos con los datos) y contra la lógica refutacionista que rehusa problematizar el proceso de descubrimiento e invención, demuestra que no hay técnicas ni problemas incondicionados. De ahí la importancia de que los científicos sociales sometan "sus propias interrogaciones a la interrogación sociológica".²⁹ Es tan necesario romper con las apariencias del sentido común popular como con las apariencias del sentido común científico (el paradigma instalado como ciencia normal, diría Kuhn). A diferencia del orden y jerarquía establecidos *cronológicamente* por una metodología demasiado confiada en los poderes de la ciencia —observación, hipótesis, experimentación o falsación—, Bourdieu defiende un orden *lógico*: ruptura, construcción del objeto y prueba. El hecho científico se conquista en primer lugar mediante la ruptura con los supuestos (del hombre común y del científico), luego se construye mediante un trabajo teórico y finalmente se comprueba gracias al uso de técnicas que nunca son objetivas en sí mismas y, por tanto, necesitan usarse bajo el control y la reelaboración teórica. Esta interacción constante entre lo teórico y lo empírico confirma que hablamos de un orden lógico y los pasos citados no deben entenderse sucesivamente.

Esta tarea metodológica y esta vigilancia epistemológica no son apenas procesos discursivos o intracientíficos. El error no puede desvincularse de las condiciones sociales que lo hacen posible. Para examinar tales condicionamientos no basta correlacionar las determinaciones generales con los productos científicos, por ejemplo el predominio del valor mercantil en el capitalismo con los rasgos de una obra científica singular. A partir del hecho de que el capitalismo ha autonomizado, no totalmente pero sí en mayor medida que cualquier otra época, cada campo de la producción cultural, Bourdieu examina, a lo largo de varios libros, en qué consiste la delimitación del campo científico, del artístico, etcétera, cuáles son sus propiedades específicas, sus reglas de selección y valoración.³⁰

²⁹ *Idem.*, p. 63.

³⁰ Respecto de la sociología del arte, su principal obra es *La distinction — Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979. Sobre las relaciones entre epistemología y antropología, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, especialmente el libro 1.

Entiende por *campo* el sistema de agentes, instituciones y relaciones sociales propios de un área de la producción, donde se compete por la apropiación y reelaboración de un capital cultural. El análisis sociológico de las ciencias sociales debe actuar, por lo tanto, en dos niveles: *a*) la estructura social global y los intereses de clase o de fracción de clase que los científicos tengan según su posición; *b*) la lógica específica del campo científico, sus medios y relaciones de producción, los intereses y compromisos que los investigadores adquieren dentro de él. Los paradigmas científicos y los conflictos entre ellos están determinados por factores sociales que, según procedan de un nivel u otro, tendrán sentidos diferentes, a veces incluso enfrentados, y por factores intrínsecamente epistemológicos: las exigencias lógico-metodológicas que el desarrollo científico, y su estructura socialmente determinada en una etapa o un lugar, imponen a la práctica científica.

El análisis bourdieano se ramifica en muchas líneas imposibles de contener aquí, que por ejemplo revelan cómo las estrategias institucionales se interiorizan como hábitos metodológicos y estilos personales de investigación y exposición, de qué manera las oposiciones y opciones epistemológicas se correlacionan parcialmente con las posiciones de los investigadores y las oposiciones entre instituciones y grupos, la participación en grupos de presión o poder intelectual con la elección de temas y el acceso a la información.

Este tipo de análisis parece el más fértil para recoger la multiplicidad de factores y niveles que se combinan en la conformación y agotamiento de paradigmas, en sus conflictos y su superación. La búsqueda de la objetividad en las ciencias sociales requiere que el científico conozca su propia experiencia de lo social, las racionalizaciones que su posición le incita, que sea capaz de objetivar las operaciones, los instrumentos y las relaciones sociales que le hacen posible acceder al conocimiento objetivo, que en el estudio de los otros él también se vuelva otro, antropólogo de su propio pensamiento y su grupo intelectual. En la medida en que nuestra manera de conocer se nos vuelve extraña, relativa, nos volvemos más perceptivos a las anomalías y las novedades del conocimiento. Podremos, quizá, distinguir mejor la lógica del conocimiento y la lógica de lo social, comprender sus articulaciones y sus distancias, confundir menos la lógica de los hechos con la de nuestra mirada.

SOBRE LA CONSTRUCCION DEL OBJETO: EL CASO DE LA ACUMULACION DEL CAPITAL

Leonardo Valdés

Cuando los investigadores, en el ámbito de las llamadas Ciencias Sociales, empiezan a reflexionar acerca de la forma en que construyen sus objetos de investigación se enfrentan a un problema en el que es sumamente difícil adoptar una posición metodológica. Encuentran que su cotidiano acercamiento a la realidad social requiere de una explicación que permita articular su práctica de investigación con la forma en que se producen las figuras teóricas que intentan explicar esa misma realidad. De hecho, todo acercamiento a la realidad y, por tanto, todo intento por transformarla en un objeto científico, implica una posición teórica, explícita o no, acerca de la propia realidad y de la manera en que se la aprehende. Dentro de esa posición teórica se encuentran comprendidas cuestiones que van desde los problemas epistemológicos hasta la conformación y manejo de diversas técnicas en el trabajo de investigación. Según algunos autores, un “objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una *problemática teórica* que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados”.¹ Desde esta perspectiva el investigador que intenta aportar conocimientos sobre la realidad, no puede dejar al margen el problema de la construcción de su objeto de conocimiento. Los autores que citamos afirman que “si los metodólogos están más atentos a las reglas que deben obser-

¹ P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron: *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. 1975. p. 54.

bar en la manipulación de las categorías ya construidas que en las operaciones que permiten construirlas, es porque el problema de la construcción del objeto no puede resolverse nunca de antemano y de una vez para siempre...".² Y esto tiene que ver tanto con los grandes problemas de la teoría del conocimiento, como con el simple ordenamiento de los fenómenos a estudiar.

La primera cuestión que se nos plantea en este contexto se encuentra relacionada con el problema de la delimitación de un determinado campo científico. En este ámbito, una primera respuesta—como la que ofrecerían algunos autores identificados con el positivismo— tendería a eliminar la discusión por la vía de sostener que son las divisiones reales de los real lo que marca los límites de los diversos campos científicos.³ En este sentido se tendería a pensar que el problema de la construcción de un objeto se resuelve en una suerte de descubrimiento de hechos que existen en la realidad empírica, pero que no han sido abordados en forma científica. Así, del descubrimiento de los objetos científicos se podría hacer cargo el sentido común, mientras que se podría considerar que las categorías, propias de la conformación de alguna explicación teórica, así como los datos, materia prima del trabajo de investigación, son solamente formas de nombrar un determinado objeto perfectamente delimitado a nivel de lo real. Son los metodólogos vinculados con este tipo de solución los que se encuentran más preocupados por la manipulación de las categorías que por la construcción de las mismas, pues, desde este punto de vista positivista, ellas nombran objetos reales que simplemente han sido descubiertos.

En el ámbito del pensamiento social esa posición ha sido seriamente cuestionada desde diversas perspectivas. A manera de ejemplo recojamos la siguiente idea de Max Weber: "No son las relaciones reales entre 'cosas' lo que constituye el principio de la delimitación de los diferentes campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas. Sólo allí donde se aplica un método nuevo a nuevos problemas y donde, por lo tanto, se descubren nuevas perspectivas nace una 'ciencia' nueva."⁴ Desde otra perspectiva Karl Marx afirma que, "...la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna ma-

² *Ibid.* p. 69.

³ Véase *Ibid.* p. 52.

⁴ M. Weber: *Essais sur la théorie de la science*. Citado en *Ibid.* p. 51.

nera es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible...".⁵

Las citas anteriores nos plantean, entre otras, tres preguntas básicas: ¿Si los objetos científicos no existen en la realidad, cómo es que son construidos por la vía del pensamientos?; ¿Qué papel juegan los conceptos o categorías, sino son simplemente formas de nombrar hechos empíricos, en la construcción del objeto?; ¿La construcción de un objeto determinado implica alguna posición específica con respecto al conocimiento de la realidad? Para el caso del pensamiento social esta tercera interrogante se plantea desde hace mucho tiempo en forma reiterada. En efecto, desde que Durkheim, en el segundo prefacio a *Las reglas del método sociológico*, nos dice que los hechos sociales deben ser considerados como cosas, sin pensar que sean cosas en sí mismos,⁶ se encuentra trabajando bajo la idea de que el estudio de la realidad social implica necesariamente una teoría acerca del propio estudio de los real. Para el caso de la perspectiva de pensamiento inaugurada por Marx esta cuestión se presenta con claridad cuando se entiende que la perspectiva de la totalidad concreta no es simplemente un método que pretenda conocer "toda" la realidad, sino que se trata de una posición epistemológica que implica una "teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad".⁷

En las siguientes páginas intentaremos enfrentar los problemas acerca de la construcción del objeto en el ámbito del pensamiento social y del papel que juegan las categorías en ese proceso, en un caso concreto. Nos limitaremos al trabajo de Karl Marx, pues pensamos que es uno de los autores que enfrenta y resuelve la cuestión de la construcción del objeto en forma más adecuada.

En un brillante trabajo sobre la relación entre Marx y Hegel,

⁵ K. Marx: "Introducción general a la crítica de la economía política" (1857), en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1971. T. I. p. 22.

⁶ E. Durkheim: *Las reglas del método sociológico*. La pléyade. Buenos Aires, 1974, p. 13.

⁷ K. Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México, D. F. 1976. p. 56.

Lucio Colletti demuestra que el conocimiento en el materialismo histórico tiene como origen la crítica de concepciones específicas del mundo. Colletti escribe: "cuando Marx critica a Hegel no está haciendo sólo lógica sino también *sociología*, es decir, obra que investiga en la filosofía de Hegel y a través de ella un momento constitutivo, una manifestación de la sociedad burguesa".⁸ Así pues, la crítica marxista no pretende únicamente encontrar la lógica de un determinado discurso teórico, sino, fundamentalmente, pretende poner al descubierto las relaciones sociales que le dan origen a ese discurso y que él mismo encubre o mistifica. Esto implica una posición epistemológica, pues contiene tanto una visión teórica de la realidad social, así como una visión acerca de su conocimiento en tanto que realidad social.

Para el caso de la economía política el planteamiento epistemológico anterior es también válido. Marx critica a la economía política clásica con el objeto de poner de manifiesto la estructura social que sustenta a esa teoría de las relaciones económicas. Para los teóricos burgueses de la economía, el capital no es más que la suma de las condiciones objetivas que hacen posible la producción de bienes. Por ello, el capital es algo eterno que no se encuentra determinado por la dinámica histórica de la sociedad humana; es algo que existirá mientras sea necesaria la producción de bienes.

En el presente trabajo pretendemos reproducir el proceso seguido por Marx en la construcción de su objeto y de una de las categorías fundamentales para la explicación de la dinámica histórica del modo capitalista de producción. Se trata de hacer una reconstrucción del proceso de elaboración de la categoría acumulación del capital, a la luz de dos planteamientos metodológicos fundamentales.

Las dos tesis metodológicas a las que hacemos referencia son las siguientes. En primer lugar, sostenemos que el proceso de la construcción del objeto, y la conformación de categorías que den cuenta de realidades concretas y específicas, se encuentra íntimamente vinculado con el descubrimiento de la lógica específica del objeto de estudio en cuestión.⁹ Pensamos que la aportación más importante de la perspectiva del pensamiento fundada por Marx, está dada por la necesidad de conocer la lógica específica del objeto

⁸ L. Colletti: *El marxismo y Hegel*. Grijalbo. México, D. F. 1977. p. 186.

⁹ Véase L. Colletti: *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. Grijalbo. México, D. F. 1977. pp. 183-232.

específico, para arribar a su conocimiento y virtual transformación. En palabras del propio Marx, lo anterior significa que:

“...La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan solo después de consumada esta labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real”.¹⁰

En este punto debe tenerse claro que el conocimiento, en tanto que objeto del trabajo de investigación, se encuentra íntimamente determinado por la realidad que pretende explicar. Por ello, consideramos que el papel de lo real en el conocimiento es la clave del proceso de construcción del objeto y de sus categorías.

La segunda tesis que aquí nos interesa adelantar se encuentra vinculada con los diversos niveles de abstracción que Marx moviliza en la construcción del conocimiento científico de la sociedad. Estos niveles se encuentran determinados por el carácter histórico del conocimiento. Desde nuestro punto de vista, el ordenamiento lógico de los conceptos y categorías, así como el grado de abstracción con que se nos presenta en la exposición, se encuentra determinado por su lugar en el proceso de construcción del objeto.¹¹ En este sentido, se pueden observar tres niveles diferentes de generalidad al interior del discurso teórico de Marx. Se pueden encontrar categorías genéricas, comunes a todo tipo de organización social del trabajo, como es el caso del proceso de trabajo en general, categorías histórico-particulares, propias de las sociedades en que se producen mercancías, como es el caso del proceso de formación del valor, y categorías histórico-específicas, propias de la producción capitalista de mercancías, como es el caso del proceso de valorización del capital. El paso de las categorías genéricas hacia las categorías histórico-específicas, permitía a Marx el descubrimiento de las determinaciones fundamentales que darán cuenta del objeto de estudio, así como de su lógica interna. En este paso de lo genérico a lo histórico-específico se van haciendo diferenciaciones cada vez más finas que, a su vez, van enriqueciendo el contenido de la categoría histórico-específica más simple. (Pensamos que no es necesario volver aquí sobre la discusión acerca del papel teó-

¹⁰ K. Marx: “Epílogo a la 2da. edición de *El capital*”, en *El capital, crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1975. T. I. V. 1. p. 19.

rico-metodológico que desempeña la categoría más simple en este marco.)

Empecemos por hacer una reflexión acerca de cuál es el objeto de investigación en el proceso en el cual se conforma la categoría de acumulación de capital. Para ello concentremos nuestra atención en la sección séptima del tomo I de *El capital*.

El capital productivo recorre un ciclo que se puede sintetizar en la siguiente fórmula:

$$\begin{array}{ccccccc} & & & & & & \text{--- FT} \\ \text{D} & \text{---} & \text{M} & & & & \\ & & & & & & \text{--- MP} \\ & & & \dots & \text{P} & \dots & \text{M}' & \text{---} & \text{D}' \end{array}$$

(En donde: D = dinero, M = mercancía, FT = fuerza de trabajo, MP = medios de producción, P = producción, M' = mercancía incrementada y D' = dinero incrementado.)

Se puede afirmar que el capital describe un proceso cíclico que está compuesto por tres fases. Además, se puede observar que dos de esas fases se llevan a cabo en la esfera de la circulación y que se encuentran medidas por una fase que se realiza en el ámbito de la producción propiamente dicha. En las secciones anteriores de *El capital*, Marx ha realizado una rica exposición acerca del origen del plusvalor. En esta séptima sección, sin haber entrado todavía al análisis de la realización de las mercancías,¹¹ nos encontramos con que, en primer lugar, la acumulación de capital será investigada en tanto que reinversión del plusvalor.

En efecto, Marx analiza el uso que la clase capitalista le da al plusvalor producido, después de haber hecho un análisis profundo de la forma en que se produce dicho plusvalor y sin haber analizado aún la forma en que el valor de las mercancías producidas se transforma en dinero de nueva cuenta. Sin embargo, es completamente lógico dar por supuesto que el valor de las mercancías, y con él el plusvalor, se ha realizado en el mercado, debido a que el objeto de estudio, en esta sección, no se restringe a la forma en que la plusvalía se reinvierte, sino que lo que interesa es el hecho de que la reinversión de plusvalía muestra la forma en que se reproduce la relación social básica del modo capitalista de produc-

¹¹ Véase la forma en que plantea Marx la cuestión del ordenamiento lógico e histórico de las categorías, en "Introducción..." *op. cit.*, p. 28-29.

¹² Recordemos que este análisis se lleva a cabo en el tomo II.

ción —aquella que se establece entre la clase capitalista y la clase obrera—.

El objeto general de la obra de Marx, *El capital*, se encuentra centrado en las relaciones sociales que se establecen en la sociedad específicamente capitalista. A diferencia de lo que pensaban algunos economistas clásicos, para Marx el capital es una específica relación social, determinada históricamente, y no algo natural que se da en todos los tipos de organización social... A Marx, lo que le interesa investigar es la especificidad de la estructura económica sobre la cual se levanta la sociedad burguesa. En el *Prólogo del 57*, Marx empieza por afirmar: "Estudio el sistema de la economía burguesa".¹³

Para los economistas clásicos, el concepto de capital no es más que el cúmulo de dinero o medios de producción necesarios para la realización de la producción de determinada mercancía. El trabajo teórico desarrollado por Marx, nos permite afirmar que la categoría capital nombra a una específica relación social, determinada históricamente, y no un simple cúmulo de medios de producción y fuerza de trabajo —o de dinero con el cual se adquieren esas mercancías—. Para este autor, "desde el punto de vista de la forma el capital no consiste en objetos de trabajo y trabajo, sino en valores".¹⁴ Ello nos lleva a pensar que, dado que el valor de las mercancías surge de su carácter específicamente social, el capital es la relación social que se establece entre aquella clase social que posee los medios de producción y de subsistencia, en propiedad privada, y otra clase social que únicamente posee su fuerza de trabajo. Esta específica relación entre clases sociales se caracteriza por: a) la fuerza de trabajo se transforma en una mercancía, se compra y se vende; b) en el proceso en el cual se realiza el valor de uso de dicha mercancía, el proceso productivo, se genera un plusvalor que se apropia la clase propietaria de los medios de producción; c) en la circulación de las mercancías se realiza el plusvalor contenido en las mismas; y d) al reproducirse continuamente esa específica relación social el plusvalor se capitaliza, se acumula.

En la fórmula que señalamos arriba, se puede observar que el

¹³ K. Marx: "Prólogo a la Crítica de la Economía Política", en *Introducción General a la Crítica de la economía Política, 1857*. Cuadernos de Pasado y Presente. Buenos Aires. 1974. p. 75.

¹⁴ K. Marx: *Elementos...* *op. cit.*, p. 253.

capital, en tanto que relación social, adopta varias formas durante el recorrido de su ciclo. El capital adopta tres formas: a) capital dinerario; cuando el capitalista llega al mercado con dinero para adquirir las mercancías necesarias para la producción ($D - M$); b) capital productivo: cuando el capitalista interrumpe la circulación para transformar, en la producción, las mercancías que ha adquirido (... P ...3); y c) capital mercantil: cuando el capitalista recoge de la producción las mercancías producidas para realizarlas en la circulación ($M' - D'$).

Por tanto, se puede afirmar que el capital es una relación social, históricamente determinada que adopta las formas de capital dinerario, capital productivo y capital mercantil. Por ello, es verdad que el capital, dependiendo de la fase del ciclo en que se encuentre, es dinero, medios de producción y fuerza de trabajo y mercancías. No obstante esas son únicamente las formas que adopta el capital en su funcionamiento. Lo importante es que basándose en una relación social históricamente determinada, que es el capital, se estructura todo un tipo específico de modo de producción.

Por otra parte, sucede que la producción que se estructura a partir de las relaciones sociales de producción específicamente capitalistas no se da en forma casual o como un hecho único que no se repite en el tiempo. Por el contrario, el capital, para seguirlo siendo, se ve en la necesidad de recorrer su ciclo de producción en forma continua. Es necesario que una vez realizadas las mercancías en el mercado ($M' - D'$) el capitalista reinicie la primera fase del ciclo de nueva cuenta ($D - M$). En este sentido la idea de continuidad desempeña un papel importante en la explicación de la dinámica del modo de producción capitalista.

El objetivo de Marx, en la séptima sección del libro tantas veces citado, es justamente encontrar las implicaciones que conlleva en sí misma la continuidad del proceso de producción capitalista. Le interesa investigar qué sucede con el capital, en tanto relación social, cuando recorre su ciclo continuamente. Por ello, la reproducción del proceso de producción capitalista se convierte en el sustituto sobre el cual se llevará a cabo la construcción de la categoría acumulación de capital. Lo importante es estudiar qué sucede con las partes componentes de la relación social capitalista cuando la producción continúa su marcha en forma ininterrumpida.

Ahora bien, la continuidad necesaria para la reproducción del proceso productivo no es inherente únicamente al modo de producción capitalista. En realidad cualquier tipo de organización social

del trabajo para subsistir debe poseer ese carácter continuo: "cualquiera que sea la forma social del proceso productivo, es necesario que éste sea continuo, que recorra periódicamente, siempre de nuevo, las mismas fases. Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible dejar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de su interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo *proceso de reproducción*".¹⁵ Por ello, consideramos que la categoría de reproducción es de carácter genérico; esto es, común a cualquier tipo de organización social del trabajo. No obstante, las especificidades que adquiera esta categoría genérica estarán dadas por las especificidades del tipo de organización social de que se trate.¹⁶

Así pues, tenemos que a nivel de la categoría genérica de reproducción las condiciones en que ésta se lleve a cabo estarán determinadas por las mismas condiciones en que se desarrolla el proceso de producción. Ello así, debido a que "ninguna sociedad puede producir continuamente, esto es, reproducir, sin reconvertir continuamente una parte de sus productos en medios de producción o elementos de la nueva producción".¹⁷ Más adelante veremos que las condiciones sociales de la producción capitalista marcan las condiciones de la reproducción específicamente capitalista;¹⁸ además, de que las mismas condiciones técnicas de la producción juegan un papel importante en la reproducción del capital.

Este es el momento de señalar que la categoría de reproducción, como categoría genérica, muestra lo que de común tiene el modo de producción capitalista con el resto de las formas históricas en que se organiza la producción social; nos demuestra que las condiciones en que se da la reproducción son las mismas que las que se encuentran a la base de cada uno de los tipos de organización social del trabajo.

¹⁵ K. Marx: *El capital... op. cit.*, T. I. V. 2. p. 695.

¹⁶ "Si la producción reviste una forma capitalista, no menos la reproducción." *Ibid.*, p. 696.

¹⁷ *Ibid.*, p. 695.

¹⁸ "No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas; las relaciones sociales y por ende la posición social de los agentes de la producción entre sí, las *relaciones de producción* mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso." K. Marx: *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*. Siglo XXI Editores. México. D. F. 1971. p. 107.

Ahora analicemos cuáles son dichas condiciones para el caso de la producción de mercancías en forma capitalista. Tenemos que la condición básica de la producción capitalista consiste en que se encuentren en el mercado el poseedor de dinero y las condiciones objetivas y subjetivas de la producción; el capitalista que convierte parte de su capital dinerario en medios de producción y que emplea la parte restante en la compra de fuerza de trabajo que posee el obrero, el cual a la vez se transforma en asalariado. La producción de mercancías en forma capitalista supone el enfrentamiento de las condiciones objetivas de la producción (los medios de producción) y las condiciones subjetivas de la misma (la fuerza de trabajo), como propiedad de la clase social que posee el capital dinerario suficiente para comprarlas. De la conjugación de las condiciones objetivas y subjetivas de la producción resulta un valor que es mayor que el de los elementos intervinientes en la producción. Dicho plusvalor es apropiado por el propietario efectivo de las condiciones de la producción: el capitalista.

Si el plusvalor obtenido por el capitalista no regresa a la esfera del capital productivo, la producción se verificará en la misma escala en la que se llevó a cabo en el ciclo anterior y podemos, por tanto, afirmar que estamos ante un tipo de reproducción simple del capital. "Si al capitalista este rédito sólo le sirve como fondo de consumo o lo gasta tan periódicamente como lo obtiene, se verifica, siempre que las demás condiciones se mantengan iguales, una *reproducción simple*." ¹⁹ Así pues, tenemos que los supuestos básicos de la reproducción simple son: a) las mercancías se compran y se venden a su valor; y b) el plusvalor obtenido por el capitalista no se adelanta, de un ciclo a otro, como capital dinerario, sino que es consumido en sus gastos personales. La fórmula general de la reproducción simple es la siguiente:

$$\begin{array}{ccccccc}
 & & & & & & - FT \\
 D - M & \dots & P & \dots & M' & \begin{array}{l} M \\ m \end{array} & \begin{array}{l} D - M \\ d - m \end{array} \\
 & & & & & & - MP^{20}
 \end{array}$$

Veamos qué sucede con los ingresos de los compradores y vendedores de la mercancía fuerza de trabajo. En el primer caso, el capitalista recibe el valor íntegro del capital dinerario que adelantó inicialmente más un plusvalor que adopta la forma de rédito (D').

¹⁹ K. Marx: *El capital...* Op. cit., p. 701.

²⁰ Véase *Ibid.* T. II. V. 4. p. 75.

En el segundo caso, el trabajador asalariado recibe el equivalente en dinero del valor de su fuerza de trabajo. Recordemos que al igual que sucede con todas las mercancías, el valor de la mercancía fuerza de trabajo es igual al trabajo socialmente necesario para su producción; esto es, para la conservación del obrero y su reproducción en cuanto tal. Ahora observemos cómo emplean sus ingresos ambos agentes sociales. Para el caso del obrero la cuestión es relativamente fácil. El trabajador recibe su salario y lo transforma, en el mercado, en los medios de vida necesarios para él y su familia. En el caso del capitalista la cosa no es tan sencilla. Una parte, aquella en la que se reproduce el valor del capital adelantado, se vuelve a convertir en capital dinerario para comprar las condiciones objetivas y subjetivas del próximo ciclo productivo. La otra parte, la correspondiente al plusvalor producido y realizado, no se vuelve a adelantar como capital dinerario, sino que se gasta en el consumo personal del capitalista. "En la circulación del rédito del capitalista la mercancía producida m (o la parte del producto mercantil M' que idealmente corresponde a m) sólo sirve para cambiarla primero por dinero y a través del dinero por una serie de otras mercancías que sirven para el consumo privado. Pero aquí no hay que pasar por alto el pequeño detalle de que m es valor mercantil que al capitalista no le costó nada, corporización de plus-trabajo, y por eso entra en escena originalmente como parte constitutiva del capital mercantil M' ." ²¹

Desde el punto de vista del proceso productivo el consumo del obrero asalariado y el consumo del capitalista difieren en un punto fundamental. "El consumo individual de la clase obrera, es la operación por la cual los medios de subsistencia enajenados a cambio de la fuerza de trabajo, se reconvierten en fuerza de trabajo nuevamente explotable por el capital; es la producción y reproducción de su medio de producción más necesario: del obrero mismo." ²² Desde el punto de vista individual del obrero su consumo es improductivo; no obstante, desde el punto de vista del capital dicho consumo es altamente productivo. ²³ Por otra parte, el consumo del capitalista se puede dividir en dos fracciones: a) aquella que re-

²¹ *Ibid.*, p. 79.

²² *Ibid.*, T. I. V. 2, p. 705.

²³ "El consumo individual del obrero es *improductivo para él mismo*, puesto que únicamente reproduce al mismo individuo lleno de necesidades; es *productivo para el capitalista y el Estado*, puesto que es producción de la fuerza que produce la riqueza ajena." *Ibid.*

presenta los medios de vida necesarios para el capitalista y su familia y que lo reproducen en tanto que capitalista; y *b*) aquella que el capitalista gasta en productos que no son necesariamente medios de subsistencia. Sin embargo, ambas partes se caracterizan por el hecho de que desde el punto de vista del proceso productivo no son directamente productivas; lo son únicamente en la medida en que ayudan a que las mercancías producidas se realicen en su totalidad en el mercado.²⁴

Para terminar con la reproducción simple señalemos dos de sus más importantes implicaciones. Por un lado, el hecho de que la reproducción simple es la reproducción de las condiciones sociales del modo capitalista de producción, “ya no es una casualidad que el capitalista y el obrero se enfrenten en el mercado como comprador y vendedor. Es el doble recurso del propio proceso lo que incesantemente vuelve a arrojar al uno en el mercado como vendedor de su fuerza de trabajo, y transforma siempre su propio producto en el medio de compra del otro”.²⁵ Ello se debe —ésta es la segunda implicación— a que la simple continuidad del proceso de la producción capitalista en la misma escala, es decir, la reproducción simple, conlleva cierto tipo especial de acumulación de capital. Esto se puede observar en el hecho de que el capitalista, en lugar de consumir el plusvalor producido, puede transformarlo en una parte del capital adelantado y consumir improductivamente dicha parte. Así, se llegaría a un punto en el que el capitalista ha cambiado la totalidad de su capital inicial por plusvalor acumulado y ha terminado de consumir improductivamente la totalidad de su capital inicialmente adelantado.²⁶

Ahora arribamos a la importancia metodológica de la categoría de reproducción simple. Según nuestro esquema metodológico, la categoría de reproducción simple es una categoría histórico-particular. Con ella se da cuenta de algunos de los elementos particulares de la producción de mercancías en forma capitalista. En primer lugar, se reconoce que el objetivo final de este modo de producción es la producción de plusvalor. Sin embargo, no se encuentra, a este nivel, ninguna explicación de porqué es ese el objetivo final del capitalismo, ni se clarifica la forma en que se emplea realmente

²⁴ Señalemos que si el obrero recibiera un equivalente igual al valor íntegro que produce, ésto también sucedería.

²⁵ *Ibid.*, p. 711.

²⁶ Marx expone un ejemplo numérico. Véase *Ibid.*, p. 700.

el plusvalor. Esto se encuentra vinculado, como veremos más adelante, con el hecho de que se hace abstracción de uno de los elementos fundamentales de la dinámica histórica del capitalismo: la competencia. La categoría histórico-particular de reproducción simple nos permite llegar a la conclusión de que la relación social básica del modo capitalista de producción se reproduce constantemente; y sin embargo, nos dibuja una sociedad completamente estancada, lo cual es contrario a la esencia fundamentalmente dinámica del modo capitalista de producción. Con todo, la categoría de reproducción simple nos permite entender el carácter histórico-particular del modo capitalista de producción.

Ahora fijemos nuestra atención en el nivel de lo específico. Primero que nada es necesario abandonar uno de los supuestos de la reproducción simple. Si suponemos que la totalidad del plusvalor producido se emplea en el nuevo ciclo de producción como capital, nuestra fórmula general se convierte en:

$$D - M \dots P \dots M' - D' - M' \begin{array}{l} - FT \\ - MP \end{array} \dots P' \dots^{27}$$

Aquí, P' muestra que se produjo plusvalor y que el mismo plusvalor se capitalizó. P', a diferencia de P, está compuesto por el capital dinerario originalmente adelantado más una determinada masa de plusvalor engendrado en el funcionamiento, como capital productivo, del primero. El empleo del plusvalor producido como nuevo capital dinerario es lo que se denomina reproducción del capital en escala ampliada. Esto quiere decir que la producción se incrementa a medida que se incrementa, de ciclo en ciclo, el monto del capital adelantado. Además, *"el empleo del plusvalor, como capital, o la reconversión del plusvalor en capital, es lo que se denomina acumulación del capital"*.²⁸

Señalemos aquí, que si bien el atesoramiento de dinero o de mercancías juega algún papel en el desarrollo histórico del modo de producción capitalista, esa forma de acumulación de dinero o mercancías no entra dentro de la categoría acumulación de capital, dado que dicho dinero o mercancías no se transforma en capital productivo. Además, cabe señalar que paralelamente con el desarrollo del modo capitalista de producción se desarrolla el sistema

²⁷ Véase *Ibid.*, T. II. V. 4. p. 92.

²⁸ *Ibid.*, T. I. V. 2. p. 713

bancario-crediticio, que permite que el capital dinerario latente de unos capitalistas sea usado por otros como capital productivo efectivo. Lo que es importante tener en cuenta es que independientemente del rodeo que tenga que hacer el plusvalor para transformarse en capital productivo, su origen se encuentra en el plustrabajo que realiza el obrero asalariado.

Desechemos el supuesto de que la totalidad de la plusvalía producida se transforma en capital. Supongamos ahora, que una parte de la misma es consumida por el capitalista en forma improductiva y que otra parte se reconvierte en capital. Si esto es así, la magnitud del plusvalor que se capitaliza dependerá de varios factores: a) de la magnitud de la masa del plusvalor producida, y b) de la forma en que se divida la plusvalía obtenida en consumo improductivo del capitalista y fondo de acumulación.

A primera vista parece ser que el segundo elemento determinante de la magnitud de la masa de plusvalor acumulado es únicamente determinado por las preferencias personales de cada uno de los capitalistas. Sin embargo, esto no es así. Sucede que, "las leyes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo".²⁹ Ya en los manuscritos de 1844, Marx se daba cuenta de la importancia de la competencia en el desarrollo histórico del modo de producción capitalista. Recojamos un fragmento de su argumentación: "... la competencia es posible sólo si se multiplican los capitales y se mantienen en muchas manos. La formación de muchos capitales sólo es posible como resultado de una acumulación multilateral; y la acumulación multilateral se convierte necesariamente en acumulación unilineal. La competencia entre los capitalistas aumenta la acumulación de capitales."³⁰ Así, la acumulación del capital, y la correspondiente reproducción en escala ampliada de la producción, se transforma en una necesidad para los capitalistas, impuesta por la competencia, si desean seguir siendo capitalistas.

En la reproducción ampliada enfrentamos un problema que no se encontraba en el ámbito de la reproducción simple. En ella suponíamos que la totalidad de la plusvalía era consumida por el

²⁹ *Ibid.*, p. 731.

³⁰ K. Marx: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Ediciones de Cultura Popular. México, D. F. 1976. p. 38.

capitalista. Esto significa que además de los medios de producción y la fuerza de trabajo necesarios para reiniciar la producción en la misma escala, se producía un excedente de bienes de consumo. En la reproducción ampliada sucede algo diferente. La producción excedente no será únicamente de bienes de consumo, sino que será necesario que también exista una producción excedente de medios de producción y fuerza de trabajo, para que sea posible convertir una parte del plusvalor producido en el ciclo anterior en capital productivo para el ciclo posterior. En esta forma, para obtener los medios de producción necesarios, se da un incremento simultáneo en todas las ramas y esferas de la producción.³¹

Por el lado de la fuerza de trabajo necesaria para la reiniciación de la producción en escala ampliada, el problema es diferente. Aquí sucede que la competencia no solamente interviene en la suerte de la clase capitalista, sino que la competencia entre los capitalistas también determina, en cierta medida, la suerte de la clase obrera. Sucede que el capitalista para lograr obtener una tasa de plusvalor relativo mayor que la de sus competidores, se ve obligado a incrementar la productividad de la fuerza de trabajo. Ello se logra aplicando prácticamente los desarrollos del progreso tecnológico. Dichos desarrollos consisten en la elevación acelerada de los medios de producción, con respecto a la fuerza de trabajo, empleados en la producción.³² Aquí queremos dejar bien claro que, "el aumento de la productividad del trabajo no significa otra cosa que lo que sigue: que el mismo capital crea el mismo valor con menos trabajo, o que un trabajo menor crea el mismo producto con un capital mayor"³³ Esto significa que la parte constante del capital adelantado crece en forma más acelerada que su parte variable.³⁴

³¹ "Tal como la producción y la reproducción del capital existe en una esfera presupone la producción y la reproducción *paralelas*, en otras esferas, así la acumulación o la formación de capitales adicionales en una rama de la producción presupone la creación *simultánea o paralela* de productos adicionales en otras ramas." K. Marx: *Teorías sobre la Plusvalía*. Cartago. Buenos Aires. 1975. T. II. p. 416-17.

³² En nuestro trabajo dejamos de lado la problemática sobre la tendencia hacia la elevación constante de la composición orgánica del capital, debido a que la misma nos remontaría a una discusión que no podemos abordar ahora. Véase K. Marx: *El capital...* T. I. V. 3. p. 774.

³³ K. Marx: *Teorías...* *op. cit.*, T. I. p. 337.

³⁴ "Cuando el valor total del capital se mantiene igual, el crecimiento de la fuerza productiva implica pues que la parte constitutiva constante del capital... crece en relación con la parte variable, vale decir con la parte

De esta forma se crea un ejército de obreros desocupados que compiten con los obreros ocupados y le permiten a los capitalistas mantener en niveles relativamente bajos los salarios y obtener una tasa de ganancias relativamente superior. El ejército industrial de reserva es, a la vez, un resultado original del proceso de acumulación de capital y una de las palancas más importantes del desarrollo de dicho proceso.³⁵

Ahora observamos qué sucede con la otra clase social que participa de la relación social capitalista. Al interior del proceso general de acumulación del capital se dan dos movimientos de carácter contradictorio con respecto a la clase capitalista. Por un lado, se da un movimiento de repulsión entre los capitales. Este movimiento consiste en que en la medida en que el capital crece se concentra en manos de los capitalistas, esto es, que en la medida en que se acumula el capital crece el número de capitales individuales. Por otra parte, se da un movimiento de atracción entre los capitales existentes. Por la competencia entre los capitalistas, se da la tendencia a que los capitales mayores absorban a los capitales menores que no pueden seguir compitiendo; esto es, una tendencia hacia la expropiación de los capitales menores por los capitales mayores: la centralización del capital. La concentración y la centralización del capital difieren en el hecho de que la primera se encuentra asociada con un crecimiento del capital mientras que la segunda significa la redistribución de los capitales ya existentes.³⁶

Para finalizar esta exposición señalemos de nuevo un par de implicaciones del modelo. En primer lugar, tenemos que en la reproducción en escala ampliada, o acumulación del capital, en la medida en que el plusvalor se convierte en incremento del capital dinerario originalmente adelantado, el capital productivo ha creado un nuevo capital productivo. Con el plusvalor transformado en capital, se compra la fuerza de trabajo del obrero con su propio producto, para que produzca más plusvalor con medios de producción también por él producidos. En segundo lugar, tenemos que así “como la *reproducción simple reproduce* continuamente la *relación capitalista misma* —capitalistas por un lado, asalariados por la otra—, la *reproducción en escala ampliada, o sea la acumulación,*

de aquél que se intercambia con el trabajo vivo y que constituye el fondo para el salario.” *Ibid.* p. 338.

³⁵ Véase K. Marx: *El capital...* *op. cit.*, T. I. V. 3. p. 786.

³⁶ Véase *Ibid.*, pp. 777-781.

reproduce *la relación capitalista en escala ampliada*: más capitalistas o capitalistas más grandes en este polo, más asalariados en aquél".³⁷

Ahora podemos llegar a afirmar que, de acuerdo con nuestro esquema metodológico, *la categoría de acumulación de capital —o reproducción ampliada— es una categoría histórico específica*. Esta categoría da cuenta no sólo de la naturaleza particular del modo capitalista de producción (la producción del plusvalor), sino de su completa especificidad (la transformación del plusvalor en capital). Para demostrarlo únicamente debemos recordar que: "La naturaleza entera de la producción capitalista está determinada por la valorización del capital adelantado, es decir, en primera instancia, por la producción de la mayor cantidad posible de plusvalor; pero en segundo lugar, por la producción del capital, es decir, por la transformación de plusvalor en capital".³⁸ La categoría histórico-específica de acumulación del capital da cuenta justamente de esta segunda determinación: la transformación del plusvalor en capital, la transformación del producto del obrero asalariado en un ente que le es extraño y lo domina para incrementar su valor.

De todo lo anterior podemos llegar a una importante conclusión: Un hecho empírico, la reinversión de las ganancias de los capitalistas, se ha transformado en un objeto de conocimiento, la acumulación del capital, por la vía de la problematización de este fenómeno a diversos niveles de abstracción. Sin embargo, ese proceso de abstracción ha estado determinado por los grados de generalidad ofrecidos por el proceso histórico que da origen a las categorías y, por ello, marca su ordenamiento lógico. Así, las categorías nombran diversos fenómenos históricos y los transforman en partes integrantes de un objeto determinado. Por ello, en el proceso que va de lo genérico a lo histórico-específico se conforma una rica totalidad de múltiples determinaciones, que en este caso explica la especificidad del desarrollo histórico de la sociedad burguesa. En este sentido, podemos afirmar que la explicación de un fenómeno histórico social implica la construcción de un objeto determinado, y que esto último se logra indicando la articulación lógica de las categorías pertinentes al propio objeto. Así, en la búsqueda de la lógica específica de un objeto específico se logra en-

³⁷ *Ibid.*, p. 761.

³⁸ *Ibid.*, T. II. V: 4: p. 91.

contrar esa forma de articulación entre las categorías pertinentes. Según Marx, "la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas..."³⁹ Por ello es que la acumulación de capital, en tanto que categoría histórica-específica, nos permite entender a la reproducción simple, en tanto que categoría histórica-particular, y a la reproducción en general, en tanto que categoría genérica. En este sentido, la acumulación del capital se nos presenta como la síntesis de múltiples determinaciones —que van desde la reinversión del plusvalor, el consumo de los diversos agentes sociales, las condiciones de la reproducción, etcétera—, que a la vez expresa el desarrollo del proceso de construcción de un determinado objeto de conocimiento. Es por ello, que la acumulación de capital no puede ser entendida como simple incremento de las condiciones de producción, sino como el desarrollo en escala ampliada de las relaciones de producción específicamente capitalistas. Es esto último lo que expresa la llamada ley general de la acumulación del capital expuesta por Marx.⁴⁰

En las páginas anteriores hemos intentado mostrar cómo se aplica en la práctica el postulado epistemológico según el cual el problema de la construcción del objeto implica una teoría de la realidad, que se pretende transformar en objeto, y de su conocimiento como realidad. Esto nos ha permitido adoptar una posición metodológica. Sin embargo, aún será necesario continuar trabajando en torno a los problemas prácticos que implica el intento de construir un objeto de estudio a partir de esta posición. Sin duda alguna el esquema metodológico que desarrollamos se verá obligado a enfrentar esos problemas en el campo de la investigación. Esto se debe a que de nada serviría ese esquema si no se intentará, a partir de él, buscar la lógica específica de algún objeto específico.

³⁹ K. Marx: *Introducción... op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ Véase: K. Marx: *El capital... op. cit.*, T. I. V. 3, p. 804.

FILOSOFIA Y ARTE

Angelo Altieri Megale

El término “arte” (del latino “*artem*”, que a su vez deriva de la raíz aria “*ar*”: “adaptar”, “formar”) designa la actividad productiva, que se distingue no sólo de la actividad teórica sino también de la estrictamente práctica. En el concepto genérico de arte están comprendidas tanto las “artes bellas” como las “artes manuales”. “Manuales” o “mecánicas” son las artes que tienen por objeto ejecutar materialmente toda operación que responda a una necesidad práctica de la vida (la del sastre, del carpintero, etcétera); “bellas”, en cambio, son las artes que se proponen satisfacer estéticamente al espíritu humano mediante la representación de la belleza (la literatura, la música, la pintura, la arquitectura, la escultura, la danza). Es en esta acepción especial, de producción de obras bellas, que el arte ha interesado, y sigue interesando, a los filósofos: ¿cuál es su valor?, ¿qué es lo que significa dentro del contexto de la vida espiritual?, ¿cuál es su relación con las actividades cognoscitiva, moral y política? He aquí cómo se originó el problema estético.¹

Platón (427-347) fue el primero en indagar filosóficamente la

¹ El primero que empleó la palabra “*aesthetica*”, referida a la ciencia del arte y de la belleza, fue Alejandro Baumgarten (1714-1762). Baumgarten distinguió entre “*estetá*” y “*noetá*”, es decir, entre “representaciones sensibles” (en las cuales incluyó las “fantásticas”) y “representaciones inteligibles”. El discurso que expresa las representaciones sensibles es igualmente sensible: sin embargo, si es “perfecto”, adquiere el carácter de “poema”. Esta distinción de representaciones sensibles y representaciones inteligibles tuvo el mérito de substraer a la poesía, y a las artes bellas en general, del dominio del pensamiento conceptual, al cual había estado hasta entonces sometida. Actualmente el término “*estética*” designa cualquier doctrina acerca del arte y de la belleza fuera de toda orientación específica.

naturaleza del arte. Alma de poeta y de artista (como demostró ser en sus *Diálogos*), Platón no podía permanecer extraño al problema del arte y en general de los valores estéticos. Por lo pronto, él advirtió que el arte es una expresión de la vida espiritual ligada, más que cualquier otra, a la sensibilidad. Una forma de espiritualidad pura, exenta de elementos sensibles, puede darse en función cognoscitiva y en el esfuerzo moral por dominar los impulsos inferiores; jamás en el arte. El arte es imitación, así como aparece al artista, de la realidad natural, la cual, a su vez, es imitación de la realidad ideal, la única verdadera. El arte es, pues, copia (la representación artística) de una copia (la realidad natural), reproducción de una reproducción; es ficción, y por tanto mentira, que desvía al alma del amor a lo eterno y a lo verdadero; es corrupción, porque exalta al elemento pasional del hombre, debilita sus fibras morales y daña al pensamiento excitando la fantasía con imágenes ilusorias. "Por consiguiente, es necesario vigilar a los poetas y obligarlos a dar en sus poesías una imagen de las buenas costumbres, para que no suceda que, creciendo entre imágenes del mal como entre mala hierba, los regidores (o sea, los que están llamados a gobernar), recogiénolas y alimentándose en ellas, día por día, contraigan, poco a poco e imperceptiblemente, algún vicio en el alma".² Muy otra cosa es la teoría platónica de la belleza. La belleza, "que entre todas las substancias perfectas es la más evidente y la más amable",³ y que relampaguea en los simulacros sensibles, puede servir de trámite para elevarse, de grada en grada, hacia la cumbre de lo ideal, hacia el Bien, del cual es manifestación.

La concepción hedonista del arte, como de un mero hecho de placer sensual, era una conquista, pero insuficiente. Por cierto, muchos exponentes de la cultura posterior, tanto griega como romana (Aristófanes, los Estoicos, Plutarco, Lucrecio, Horacio) trataron de ennoblecirla al sostener que, aun siendo irracional y sensual en sí mismo, el arte puede por lo menos subordinarse a un fin ético y racional; esto es, el arte es deleite, es placer, pero puede igualmente cumplir con la tarea de enseñar y educar. A este propósito, recuérdese el célebre precepto horaciano: "omne tulit punctum qui miscuit utile dulci" (alcanza la aprobación universal quien sabe mezclar lo útil con lo dulce).

² Platón: *República*, III, 12, 401.

³ Platón: *Fedro*, 250.

Ya en el umbral de la Edad Media, Plotino (204-270), el fundador de la escuela neoplatónica, echó los cimientos de la estética mística, según la cual la belleza es resplandor de la Idea divina y, como tal, medio de ascensión y de unión del espíritu humano con Dios. Además, Plotino consideró, contrariamente a Platón, que el arte es capaz de expresar a la Idea, que se transparenta en el objeto concreto representado. Lo que admiramos en la obra artística no es la materia que la compone, sino precisamente la manifestación en ella de lo Eterno; y el hombre que logre percibir tal manifestación habrá dado un paso adelante hacia la luz divina del bien.⁴

Entre la negación platónica y la visión mística de Plotino se sitúa la concepción más realista y científica de Aristóteles (384-322). También para Aristóteles, como para Platón, el arte es imitación; pero no es imitación de la realidad en sus aspectos accidentales, sino en su universalidad. ¿En qué consiste esta universalidad? No exactamente en “lo que necesariamente es”, lo cual es el objeto propio de la ciencia, sino en “lo verosímil”. “Oficio del poeta no es describir cosas realmente acaecidas, sino las que pueden acaecer en condiciones dadas... El historiador y el poeta no difieren porque uno escribe en prosa y el otro en poesía; la verdadera diferencia estriba en que el historiador narra hechos realmente ocurridos y el poeta hechos que pueden ocurrir. Por ello, la poesía es algo más filosófico y elevado que la historia; la poesía tiende más bien a representar lo universal (propio de la ciencia), la historia lo particular”.⁵ Por otra parte, si Platón estima que la acción dramática estimula en los espectadores las bajas pasiones que representa, Aristóteles cree, por el contrario, que la tragedia ejerce una función purificadora. El concepto de “purificación” o “catarsis” no es muy claro en Aristóteles, quien se limita a decir que la tragedia, “mediante una serie de casos que suscitan piedad y terror, tiene por efecto purificar al alma de dichas pasiones”.⁶ Pero ¿cómo? Intérpretes antiguos entrevieron en la catarsis una especie de “medicina homeopática”; quizá sea el placer que produce la obra de arte, en virtud de su organicidad, lo que desvía la atención del espectador de las pasiones que en aquella se agitan. En efecto, la belleza es definida por Aristóteles

⁴ Plotino: *Enéada*, I, 6; *Enéada*, V, 8.

⁵ Aristóteles: *Poética*, 9, 1451b, 45-45.

⁶ Aristóteles: *op. cit.*, 6, 1449b, 27-28.

como "orden" y "simetría", o sea, como "grandeza que pueda abarcarse en su conjunto con una sola mirada".⁷

En la Edad Media continuaron o volvieron a manifestarse casi todas las orientaciones del pensamiento estético antiguo, pero adaptadas a las condiciones y a los desarrollos de la nueva cultura y civilización; es, por tanto, imposible, en esta edad, separar la historia de la cultura de la historia de la estética. Si algunos padres de la Iglesia, como Tertuliano (160-200), hicieron suya la negación platónica del arte, otros, como el pseudo Dionisio el Areopagita (siglo V), acogieron la concepción mística de Plotino. Sin embargo, muy pronto la doctrina del arte se desprendió de esta especulación mística y volvió a los conceptos de la antigua retórica. El arte fue considerado como actividad tendente a revestir con bellas formas, modeladas sobre la norma de la naturaleza, a la verdad y a la bondad. El arte, por consiguiente, no crea, sino encuentra, con la ayuda de la fantasía, las formas con las que cubre el contenido intelectual o moral. La exteriorización del arte es orden, proporción o armonía de las partes, coherencia de la imagen con la cosa, en lo cual consiste lo bello de la forma, distinto de lo verdadero y de lo bueno, propios del contenido. Claro está que dichas teorías sobre el arte y la belleza enraizaban substancialmente en el concepto aristotélico de la imitación y se ajustaban a las leyes y a los preceptos de la retórica clásica y, en general, a la doctrina, originalmente elaborada por los griegos, de "lo bello ideal o perfecto", que acabó por ser la norma artística, no sólo del arte literario, sino incluso de la pintura, escultura y arquitectura. Estas doctrinas fueron ordenadas en sistema, dentro de la filosofía escolástica, por obra especialmente de Santo Tomás de Aquino (1225 o 26-1274). Santo Tomás atribuye a la belleza tres caracteres básicos: la integridad o perfección, la proporción o congruencia de las partes y la claridad; de ello se sigue que una imagen es bella si logra representar perfectamente un objeto, sea éste en sí bello o feo. Ahora bien, si la forma estaba netamente separada del contenido, se prescribía buscar bajo la "letra" o la "bella mentira", a saber, bajo la "ficción poética", la "verdad escondida", para sacar de ella una enseñanza moral en beneficio de los hombres y un significado religioso para gloria de Dios. Este método de interpretación se aplicaba no sólo a las obras de claro contenido cristiano, sino también a las paganas, que se juzgaban a la luz de la

⁷ Aristóteles: *op. cit.*, 7, 1451a, 42.

fe y de la ética cristianas. De esta manera, las antiguas obras literarias quedaron deformadas por efecto de “moralizaciones” y “cristianizaciones”, sin que se tomara en cuenta su intrínseco valor histórico y artístico.

El “alegorismo religioso”, que había dominado durante la Edad Media, declinó con el advenimiento de la Edad Moderna, cuando, con el crecimiento y la difusión de la cultura, el culto de la historia se impuso al culto de la teología, se avivó el interés por conocer directamente las obras antiguas y ahondar su estudio y se afinó el sentimiento de la belleza. No se abandonó del todo la teoría pedagógica del arte, que se siguió concibiendo, sobre la norma del “Ars poëtica” de Horacio, como medio de instrucción y perfeccionamiento moral. No obstante, el concepto humanista del “poëta rhetor et philologus”, en substitución del medieval del “poëta theologus” (es decir, maestro de sabiduría religiosa y moral bajo los velos de la poesía), constituyó un progreso, ya que se daba prioridad a la ficción artística, o sea, a la elocuencia, y especialmente a la retórica; dicho diversamente, se anteponeía, al valor intrínseco del contenido, el embellecimiento de la forma, derivado del estudio y de la imitación de los antiguos. Esta teoría de la imitación produjo, entre otros efectos, el “ciceronianismo”, que, en el fondo, significaba la preponderancia de un modelo sobre los demás; en contra, Lorenzo Valla (1405-1457), la mente crítica más perspicaz del humanismo, en sus “Sex libri elegantiarum linguae latinae”, que abundan en observaciones sobre gramática, lengua y estilo, propugnó la conveniencia de disciplinar y perfeccionar la forma mediante la consideración de varios modelos.

Al periodo genuinamente humanístico del entusiasmo y de la exaltación del mundo antiguo sucedió, entre el cuarto y quinto decenio del siglo xvi, un periodo de transición durante el cual se miró a buscar en las obras antiguas, más allá de la forma, las relaciones con los intereses humanos de naturaleza espiritual; esto es, se advirtió la importancia del problema moral y sus conexiones con el arte, con arreglo a las nuevas tendencias y a las nuevas exigencias del tiempo. Al prevalecer la tendencia moralizadora, la ecléctica definición horaciana del oficio del arte —“aut prodesse volunt aut delectare poëta” (los poetas desean o ser útiles o deleitor)— ya no satisfacía, por lo cual la debatida cuestión acerca de este doble fin de la poesía se resolvió a favor del objetivo ético. De aquí se originó la interpretación moralista de la *Poética*, de Aristóteles. El pasaje del famoso tratado que más atormentó a la

mente de los comentaristas y de los intérpretes fue, naturalmente, el relativo a la noción de "catarsis". Aristóteles, como se recordará, había dicho: "La tragedia es imitación de una acción seria y cumplida en sí misma, en forma dramática y no narrativa, la cual, mediante una serie de casos que suscitan piedad y terror, logra liberar y purificar al ánimo de dichas pasiones". Esta definición no podía menos que engendrar problemas de suma gravedad (como los concernientes al fin ético del drama, a la naturaleza de la acción humana representada, a la conveniencia de reproducir virtudes o vicios, etcétera), para cuya comprensión era imposible prescindir de la psicología y de los caracteres. Los críticos de entonces no se percataron con claridad de dichos problemas, ni se preocuparon por esclarecer el significado profundo y obscuro de la catarsis, y aceptaron sin más la finalidad moral del arte, entendido como representación de la compleja vida del hombre. Hay dos tratados que, mejor que otros, fijan en sistemas rigurosamente escolásticos los principios de esta nueva estética: *Poëtices libri septem* (1561) de Julio César Scaligero y *Annoiarzioni alla poetica di Aristotile* (1572) de Alejandro Piccolomini. En el primero, se reafirman los puntos siguientes: no es oficio del poeta el "imitari", sino el "docere"; la fábula no es un fin, sino un medio; la acción ha de ser buena, y por tanto fundada en la "recta ratio", ya que el hombre no puede más que querer el bien; el fin de la poesía, por consiguiente, ha de consistir en suscitar sentimientos nobles y buenas tendencias, en formar buenos ciudadanos y en proporcionar la felicidad. El segundo sostiene los mismos principios, pero con una dialéctica más férrea y con un sentimiento religioso de la moral y del arte más profundo. Fue así como la cristianización del famoso fragmento de la *Poética* aristotélica, empezada a mediados del siglo xvi, tuvo por efecto la teoría de la intransigencia más absoluta del fin moral del arte, que sirvió para distinguir el periodo de la Contrarreforma de la edad anterior. Y fue así cómo el arte, luego de haber sido exaltado, gracias al concepto humanístico del "poëta rhetor et philologus", como actividad que tiene su fin en sí misma, volvió, en el tardo Renacimiento, al igual que en la Edad Media, a ser concebido como "instrumento", como "arte comprometido", si bien no precisa o exclusivamente a los fines de la teología.

En el siglo xviii empezó a plantearse la cuestión de la naturaleza de la fantasía y a desarrollarse en torno a la misma una doctrina sistemática del arte y de la belleza, Alejandro Baumgarten

(1714-1762) definió la estética (fue precisamente él quien introdujo el término "estética", del griego "estetikós": sensitivo) como la "ciencia del conocimiento sensible", en tanto que la lógica es "ciencia del conocimiento intelectual". No se trataba, como podría parecer, de una simple revivificación de la tesis platónica: el que el arte quedara reducido a la esfera sensible no significaba disminución o condena. La originalidad de la concepción de Baumgarten está en que considera al conocimiento sensible, no tanto como un grado inferior o preparatorio o subordinado respecto del conocimiento intelectual, sino sobre todo como dotado de valor intrínseco e independiente. Este valor intrínseco es su "valor poético". En efecto, el arte "perfecciona" a la sensibilidad en cuanto tal, con conferirle el carácter de la "belleza".⁸ Con otras palabras, "lo bello del arte" se halla en el conocimiento sensible y no en el intelectual. El reconocimiento del valor "autónomo" del arte, o sea, de un valor no reducible a la "verdad lógica", y la noción de la belleza, entendida como "perfección sensible", constituyeron las grandes aportaciones de Baumgarten a la solución del problema estético. No obstante, con anterioridad Juan Bautista Vico (1668-1744) había intentado abstraer la estética del dominio del pensamiento lógico al hacer de la poesía una producción espontánea de la fantasía.

En su obra fundamental, *Principios de una ciencia nueva acerca de la naturaleza de las naciones* (1725), Vico se propuso delinear una historia ideal eterna de las naciones, la que se determinaría en tres fases ascendentes: sentido, fantasía, razón. Los hombres, efectivamente, en un primer momento sienten sin advertir, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido y, finalmente, reflexionan con mente pura. Hay motivos para poner en duda esta "filosofía de la historia", que pretende establecer, para los hechos humanos, leyes análogas a las que rigen en el mundo físico. Lo importante es que Vico, al concebir como poética y creadora (porque dominada por una robusta fantasía) la primitiva sabiduría del género humano, expuso una idea de la poesía que, para aquellos tiempos, representaba una novedad revolucionaria. La poesía no supone la lógica intelectual, no contiene filosofemas: los filósofos que encuentran tales cosas en la poesía, las han introducido ellos mismos, sin darse cuenta. El hombre, antes de estar en condiciones de formar conceptos universales, forma fantasmas;

⁸ Baumgarten: *Aesthetica*, párrafos 1-14.

antes de reflexionar con mente pura, advierte con ánimo perturbado y conmovido; antes de articular, canta; antes de hablar en prosa, habla en versos; antes de emplear términos técnicos, usa metáforas. La poesía, lejos de ser una metafísica disfrazada, le es distinta y opuesta, dado que una purifica a la mente de los sentidos y la otra sumerge en ellos. Poetas y filósofos pueden llamarse, respectivamente, el sentido y el entendimiento de la humanidad, con lo cual se confirma la sentencia de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Sin el sentido, no se da el entendimiento; sin poesía, no se da filosofía ni civilización alguna.⁹ Por lo anterior, la estética moderna debe considerarse un descubrimiento de Vico, aunque él no la ha tratado en un libro especial ni la ha bautizado con el nombre afortunado que decenios más tarde le dio Baumgarten. Pero, en el fondo, el nombre cuenta poco, si la idea, como en el caso de Vico, es original y fecunda. Y esta idea novedosa, como se ha visto, consiste en ver en la fábula tejida por la imaginación la esencia misma de la poesía, sin implicaciones intelectuales, porque es propio de las mentes primitivas sentir sin advertir o, a lo más, advertir con ánimo perturbado y conmovido.

Manuel Kant (1724-1804) afronta el problema de la belleza y del arte en la *Crítica del juicio* (1790). Los estéticos empiristas, reduciendo lo bello a lo agradable o a lo útil, concluían en la diversidad de los gustos. Para Kant, en cambio, el sentimiento estético se distingue del sentimiento de lo placentero y del sentimiento moral en que carece de todo interés por la existencia del objeto a que se refiere, es indiferente a su determinación conceptual. El sentimiento estético es un placer contemplativo, que nace de la íntima armonía de las facultades: un placer desinteresado y, por tanto, universal.¹⁰ Las facultades en juego son la imaginación y el entendimiento, que se estimulan y se armonizan recíprocamente. Dicho diversamente, lo bello “gusta”, porque consiste en un acuerdo inmediato, anterior a todo concepto, de la forma de un objeto con nuestra exigencia cognoscitiva, que tiende a la universalidad. Kant, es cierto, distingue la belleza “libre” (como la de las flores), que no supone concepto alguno de lo que

⁹ Para confirmación y ampliación de los conceptos expresados, véanse: Vico: *Ciencia Nueva*, II, Sección 1a.: “Metafísica poética”; B. Croce: *La filosofía de G. B. Vico*, Ed. Laterza, Bari, pp. 45-51:

¹⁰ Kant: *Crítica del juicio*, párrafo 9.

debe ser el objeto y que resulta de la simple representación, y la belleza “adherente” (como la de un hombre o de una iglesia), que supone el concepto de lo que debe ser el objeto y la perfección de éste según dicho concepto; pero, en rigor, sólo en la valoración de la belleza libre el juicio es estéticamente puro, en tanto que, en la belleza adherente, el gusto o juicio estético se halla complicado con criterios intelectuales.¹¹ Además, de lo bello Kant distingue “lo sublime”. El sentimiento de lo sublime nace de un contraste entre una impresión demasiado poderosa o demasiado grande (como la furia del mar, la ilimitada profundidad del cielo, etcétera) y la sensibilidad, que se manifiesta incapaz de contenerla; sin embargo, el reconocimiento de esta insuficiencia empuja al ánimo a salirse de la esfera de la sensibilidad, en que corre el riesgo de extraviarse, y a buscar refugio en el puro orden racional (ideal), donde se recompone el equilibrio anteriormente turbado. Lo que es sublime, pues, si nos deprime como seres sensibles, nos eleva como seres racionales y, en la forma del sentimiento, nos da la idea de nuestro valor moral.¹² Por fin, Kant de la belleza natural, que se da inmediatamente en las cosas, distingue la belleza del arte, que se da en la reproducción de las cosas.¹³ Con todo, según Kant, la originalidad del genio artístico dista mucho de un espíritu de imitación. Las obras de arte, que, como productos del hombre, presentan indudablemente elementos intencionales, son bellas sólo cuando quien las contempla tiene la impresión de que ellas son naturalmente bellas, es decir, de que el artista las ha producido como la naturaleza, sin intención; la habilidad de aquél consiste, por tanto, en borrar todo vestigio que revele el esfuerzo y la finalidad de su trabajo.¹⁴

El Romanticismo, evocando en cierto modo al neoplatonismo, concibe al arte como “revelación de lo Absoluto”, y por tanto como conocimiento sobresensible. Es una concepción que se aleja del alegorismo medieval y, en general, de las doctrinas intelectualistas, según las cuales el arte no era sino un revestimiento sensible e imaginativo de una verdad previamente dada: para los Románticos, es el propio Absoluto que se autorevela a través de un objeto sensible, el cual es “bello” precisamente porque es capaz de mani-

¹¹ Kant: *op. cit.*, párrafo 17.

¹² Kant: *op. cit.*, párrafo 27.

¹³ Kant: *op. cit.*, párrafo 43.

¹⁴ Kant: *op. cit.*, párrafos 47-48.

festarlo. Federico de Hardenberg, conocido por "Novalis" (1772-1804), en su "Enrique de Ofterdingen" (1802), afirma que la poesía constituye la esencia de todas las cosas y deplora, como superficial y funesta, la distinción entre filosofía y poesía. Sobre el valor cognoscitivo del arte insiste Federico Guillermo Schelling (1775-1854). Sólo la producción estética (dice), en la cual concurren la inspiración inconsciente y la elaboración consciente del artista, nos revela la misteriosa identidad de lo real (inconsciente) y de lo ideal (consciente), de objeto y sujeto, de naturaleza y espíritu, que las actividades especulativa y práctica simplemente postulan; el arte representa, pues, el único y perenne instrumento de la verdad, lo que hay de más elevado para el filósofo.¹⁵ En Federico Hegel (1770-1831), el arte conserva su valor de órgano del conocimiento, pero queda subordinado a la religión y a la filosofía. Arte, religión y filosofía son los tres grados a través de los cuales se desarrolla dialécticamente la vida del Espíritu. Ellas no se diferencian por el contenido, que es el mismo, a saber, lo Absoluto o Dios, sino por la forma en la cual cada una lo manifiesta: el arte nos hace conocer lo Absoluto en la forma de la intuición sensible, la religión en la forma de la representación, la filosofía en la forma del concepto puro. La estética de Hegel empieza por el análisis del concepto de belleza. Entendida como encarnación sensible de la Idea, la belleza se manifiesta ante todo en la naturaleza, que es obra de Dios; es por ello que algunos consideran a la belleza natural superior a la belleza del arte, que es hechura del hombre. Sin embargo, la verdad es otra: Dios, quien alberga en el hombre, se complace más de lo que el Espíritu hace que de las imágenes de la naturaleza. "La belleza del arte es belleza nacida y renacida del Espíritu y, cuando más el Espíritu y sus producciones sobrepujan a la naturaleza, tanto más lo bello del arte sobrepuja a lo bello natural".¹⁶ Lo bello del arte o "lo ideal" tiene en la fantasía el órgano de su realización y sirve de criterio para graduar las formas del arte. Conforme a tal norma de juicio, o sea, según la capacidad demostrada por cada forma del arte en alcanzar lo ideal, Hegel distingue tres fases de la actividad artística de la humanidad: 1) el arte simbólico, en que el dato sensible no logra expresar apropiadamente al objeto ideal y, por tanto, se convierte en símbolo, es decir, alude a algo más general y abs-

¹⁵ Schelling: *Sistema del Idealismo Trascendental*, VI, I.

¹⁶ Hegel: *Lecciones de estética*, Ed. Glockner, I, p. 4.

tracto; 2) el arte clásico, en que hay proporción perfecta entre forma y significado, plena y libre adecuación entre lo ideal y su intuición sensible; 3) el arte romántico, en que la subjetividad del artista prevalece sobre la objetividad de lo ideal. En el arte romántico, la belleza deja de ser corpórea y exteriorizada y se vuelve puramente espiritual, belleza de la interioridad consciente de sí misma. El mundo exterior ya no es idealizado, como en el arte clásico, sino rebajado a mera apariencia; ya no tiene significado por sí mismo, sino sólo en la medida en que se presta para expresar al mundo interior. "El arte tiene necesidad, para la expresión del contenido espiritual, de las formas naturales, según el significado de ellas, que (el arte) debe adivinar y poseer".¹⁷ Por otra parte, en cuanto es expresión de la interioridad autoconsciente, el arte no es imitación, sino originalidad absoluta, libre creación. Hegel expuso con claridad esta tesis en un paso de sus *Lecciones sobre estética*. "Podría pensarse que el artista tenga que reunir en el mundo exterior las formas mejores para adaptarlas a su contenido. Pero, aunque haya de esta manera reunido y escogido, todavía no ha hecho nada, porque el artista debe ser creador y en su fantasía, con el conocimiento de las formas verdaderas y con un sentido profundo y una viva sensibilidad, debe espontáneamente y de un golpe formar y expresar el significado que lo inspira".¹⁸ Un arte así concebido, como intuición sensible de lo Absoluto, sirve implícitamente como medio de educación a la verdad, sin que por ello pueda calificarse de "arte comprometido". El arte hegeliano tiene su fin en sí mismo, en cuanto revelación de la verdad en la forma de la representación sensible. Por lo mismo, por tener como finalidad intrínseca un conocimiento específico, tampoco se aviene a la fórmula de "el arte por el arte", que está circunscrita al carácter meramente expresivo. El arte en Hegel no tiene más justificación que la necesidad dialéctica: es el momento abstracto-racional de la vida del Espíritu Absoluto y, como tal, está llamado a resolverse, junto con la religión, que es su opuesto contradictorio, en la filosofía.

El Neo-hegelismo italiano reproduce casi literalmente esta doctrina del carácter original y cognoscitivo del arte. Para Benedetto Croce (1866-1952), el arte es "intuición", o sea, conocimiento fantástico, de un momento de vida espiritual, aprehendido y fijado

¹⁷ Hegel: *Enciclopedia*, párrafo 558.

¹⁸ Hegel: *Lecciones de estética*, I, p. 240.

en su individualidad; de un estado de ánimo, de una "impresión", que halla su expresión en una imagen, fuera de todo interés lógico y práctico. Cualquiera intuición estética es "lírica", porque tiene por contenido un sentimiento, que representa el modo en que el artista o el que contempla la obra de arte revive y, por así decirlo, disuelve en su subjetividad el objeto. La intuición es, además, "expresión" o "lenguaje", por cuanto da forma y definición a algo obscuro e inefable. "Contenido" y "forma" son una y la misma cosa, porque el contenido sentimental puede ser intuido y expresado sólo en una forma; y la forma tiene valor estético precisamente porque logra expresar en su individualidad al contenido. El proceso artístico o "creación" de la imagen lírica se agota, según Croce, en esta forma interior, que confiere al sentimiento vivido su configuración estética. La exteriorización de la imagen lírica en algo físico (el mármol, el color, el sonido, la palabra, etcétera) no cabe en la actividad estética: es un acto práctico con el cual el artista entiende comunicar a los demás su creación y fijarla en el tiempo. Por consiguiente, las divisiones de las artes, los llamados géneros literarios y las categorías retóricas no poseen realidad estética: son esquemas y clasificaciones que el espíritu práctico construye como medios oportunos de comunicación, pero que no han de emplearse como criterios de juicios. El arte es, pues, intuición y expresión de un estado lírico individual; sin embargo, aun en su forma individual, abarca al todo y refleja en sí al Cosmos, ya que la subjetividad profunda del artista al crear no puede desunirse del universo. "En cada acento de poeta, en cada criatura de su fantasía, está contenido todo el destino humano, todas las esperanzas, las ilusiones, los dolores y las alegrías, las grandezas y las miserias humanas, el drama entero de lo real".¹⁹ Giovanni Gentile (1875-1944), basándose en el concepto de la unidad del Espíritu, concibe el arte unido a las demás actividades espirituales. El arte no es sino el momento de la subjetividad, "la vida del propio ánimo, del propio sentimiento". En un poeta, es un artista, no hay que buscar un pensamiento filosófico, un concepto del mundo, sino su sentimiento, su personalidad, que luego se negará en la religión, que es exaltación de la objetividad, y que, en fin, se superará en

¹⁹ La estética crociana tuvo su primera formulación en "Tesis fundamentales de una estética como ciencia de la expresión y lingüística general" (1900), pero fue reelaborada incesantemente en: "La estética como ciencia de la expresión y lingüística general" (1902), "Breviario de estética" (1912), "La poesía" (1936) y en numerosos ensayos y escritos menores.

la filosofía, que es síntesis concreta de los dos momentos anteriores, esto es, Espíritu Absoluto.²⁰

En la segunda mitad del siglo XIX, contra la estética metafísica del Romanticismo, se sublevó el "Positivismo", que, aplicando a la crítica artística el método de las ciencias naturales, consideró la obra de arte como producto del ambiente (raza, suelo, costumbres, opiniones, etcétera). Se elaboraron, así, entre otras, la estética naturalista de Hipólito Taine (1828-1893), la de los "veristas" franceses, la sociológica de Pedro Proudhon (1809-1865), las cuales, si tuvieron el demérito de rebajar el concepto de arte a reproducción casi fotográfica de la realidad, sirvieron, en cambio, para desembarazar el terreno de los residuos metafísicos. Hacia fines del siglo, junto con las doctrinas positivistas (hizo, por ejemplo, mucho ruido la de César Lombroso, el fundador de la "Escuela positivista del derecho penal", quien asimiló el genio al loco), estuvieron en boga otras orientaciones estéticas: la "estética psicológica", que, fundándose en el estudio de la psique del artista, limitaba la investigación de la génesis del arte y del gusto estético al análisis de los efectos y de los sentimientos prácticos; el "verismo" y las tendencias afines del "realismo" y del "naturalismo", fecundos especialmente en el drama, en la novela y en la literatura satírica, que reducían la función del arte a representar fielmente la objetividad, aun en sus aspectos dolorosos, deprimentes y socialmente patológicos; el "simbolismo", que, habiendo nacido por reacción al naturalismo artístico, asignaba como contenido al arte el sueño y el misterio, que la poesía debía incluir en símbolos y alegorías; el "estetismo", que, regresando a la fórmula del "arte por el arte", instauraba la religión de la belleza pura y subordinaba, a los valores estéticos, todos los demás, en particular modo los morales.

En los escritos de Carlos Marx (1818-1883) se hallan esparcidas algunas consideraciones acerca del arte y de la belleza que han sido, y siguen siendo, citadas con frecuencia con vistas a justificar la fundación de una teoría estética marxista. En el primer manuscrito de *Economía y filosofía* (1844), y exactamente allá donde establece la diferencia entre el hombre y los demás animales, Marx dice: "Es cierto que también el animal produce..., pero

²⁰ La exposición orgánica de la doctrina estética de Gentile se encuentra en el volumen *Filosofía del arte* (1931); véase también *Fragmentos de estética y de literatura* y el ensayo "Arte y religión".

produce únicamente... por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella... El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello, el hombre crea también según las leyes de la belleza".²¹ Marx no aclara lo que entiende por belleza; pero, si tomamos en cuenta que ella es referida a los productos de la actividad económica del hombre, puede interpretarse en el sentido de Baumgarten y de los analistas alemanes, como "perfección sensible". Sea como fuere, lo importante es que Marx, al afirmar que el hombre "crea también según las leyes de la belleza, libre de la necesidad física", está admitiendo implícitamente la existencia del valor "belleza" como valor independiente; de ser así, la "praxis" no se agota, entonces, en la producción de los bienes de subsistencia material, sino que se extiende a satisfacer estéticamente al espíritu mediante la representación de la belleza. Más explícito es, al respecto, el famoso fragmento de la *Introducción a la crítica de la economía política* (trabajo con el cual comienzan los manuscritos de los años 1857 y 1858, los que fueron publicados por primera vez en alemán en 1939 por el Instituto de marxismo-leninismo de Moscú, bajo el título de *Principios de crítica de la economía política*). En dicho fragmento, luego de haber apuntado que "el arte griego supone la mitología griega, a saber, la naturaleza y la sociedad misma moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por la fantasía popular" (lo cual equivale a decir que el arte griego es expresión de la realidad histórico-social en que fructificó), Marx añade: "Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya se hallen ligados a ciertas formas del desarrollo social, sino que aún puedan procurarnos goces estéticos y se consideren en ciertos casos como norma y modelos inaccesibles".²² ¿Acaso no está reconociendo Marx, con estas palabras, que las producciones artísticas, en cuanto están dotadas de valor intrínseco, sobreviven a las circuns-

²¹ Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*, Trad. por Fco. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 112.

²² Marx: "Contribución a la crítica de la economía política"; *Introducción a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1973, p. 272.

tancias de tiempo y lugar en que se dan? En contraste, en el "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), el arte queda reducido, al igual que el derecho, la política, la religión y la filosofía, a pura "ideología": como tal, no tiene otra función que la de expresar cierta fase de relaciones económicas y, por tanto, de salvaguardar los intereses que prevalecen en dicha fase de relaciones económicas.²³ Esta degradación de la noción de arte se debe a que, fundándose el "materialismo histórico" (que Marx delinea en el *Prólogo*) en la "praxis productiva", todas las manifestaciones de la conciencia (aun en sus formas más elevadas, como las de orden moral, estético y religioso) vienen a adquirir un valor secundario y dependiente.²⁴ Por lo mismo, es de suponer que las consideraciones hechas anteriormente por Marx acerca del arte y de la belleza no son sino reflexiones aisladas, en estado embrionario, sin relación con la concepción general del autor; no obstante, desarrolladas en sus consecuencias, han permitido la formulación de una teoría estética marxista, en virtud de la cual el propio concepto de "praxis" ha acabado por perder su acepción originaria. "La poesía —dice el filósofo marxista checo Karel Kosík— no es una realidad de orden inferior a la economía; es también una realidad humana, aunque de otro género y de forma diversa, con una misión y un significado distintos. La economía no genera la poesía, ni directa ni indirectamente, ni mediata ni inmediatamente; es el hombre el que crea la economía y la poesía como productos de la praxis humana... El carácter dialéctico de la praxis imprime una marca indeleble en todas las creaciones humanas. También la imprime en el arte... La obra de arte no sólo es expresión de la representación de la realidad; en unidad indisoluble con tal expresión, crea la realidad, la realidad de la belleza y del arte... Un templo griego, una

²³ Marx: *op. cit.*, pp. 12-13.

²⁴ Engels dirá más tarde, en su carta a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890, que también los diversos factores de la superestructura obran en colaboración con el factor principal en la determinación de los eventos históricos y se disculpará, en nombre de Marx y suyo, de la unilateralidad inicial. Evidentemente, a Engels maduro el principio fundamental del materialismo histórico ya no lo satisfacía, le parecía demasiado angosto y poco sólido para soportar la ancha y pesada carga de la superestructura; pero, en vez de sustituirlo por otro de base más amplia y más firme, prefirió, con una mentalidad más pragmática que científica, sacrificar la coherencia en beneficio de la credibilidad.

catedral medieval, o un palacio renacentista, expresan la realidad, pero a la vez crean esa realidad. Pero no crean solamente la realidad antigua, medieval o renacentista; no sólo son elementos constitutivos de la sociedad correspondiente, sino que crean como perfectas obras artísticas una realidad que sobrevive al mundo histórico de la antigüedad, del medioevo y del Renacimiento".²⁵ Es, en verdad, una tesis muy sugestiva, pero que difícilmente cuadra dentro del marxismo ortodoxo. Desde luego, una teoría estética marxista es posible también sobre la base del concepto negativo del arte, entendido como forma ideológica: lo que el arte hace a favor de la clase dominante puede hacerlo también a favor de la clase dominada. Con otras palabras, el arte, en vez de representar intereses conservadores, ha de ponerse al servicio de las clases o grupos sociales menos privilegiados y ayudarlos en la conquista y en el mantenimiento del poder político. Trátase, a las claras, de una nueva versión del concepto de "arte comprometido", con una función instrumental específica, la de educar políticamente a las masas oprimidas.

Pasaremos, ahora, a manera de conclusión, a hacer algunas breves consideraciones críticas, en las cuales quedará, además, fijada nuestra posición respecto del problema del arte y de la belleza.

Aceptamos en principio que el arte es capaz de convertirse en útil instrumento, al servicio de la ciencia, la moral y la política; sin embargo, precisamente por ello, porque una capacidad no constituye una necesidad, estamos lejos de compartir la tesis extrema que reduce el valor del arte a esta simple función mediana. El arte es esencial e intrínsecamente representación de la belleza, producción y recreación estética; y, en este sentido, de actividad que lleva primordialmente su fin en sí misma, se aviene perfectamente a la fórmula del "arte por el arte". Es una fórmula (hay que convenir) que, en oposición a la del "arte comprometido", que ata en demasía al arte subordinándolo a determinadas orientaciones científicas o morales o políticas (a este tipo de ciencia, de moral, de política), asegura la plena libertad de movimiento, cual condición de su fecundidad. Ni siquiera cuando se compromete, cuando se pone al servicio de determinados intereses o determinadas exigencias (científicas, morales o políticas), el arte deja de ser

²⁵ Karel Kosík: *Dialéctica de lo concreto*, Trad. esp. por A. Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 135-152.

fuente de valores estéticos; de lo contrario, los contenidos representados no serían contenidos "bellamente" representados y carecerían, en consecuencia, de la sugestión, fuerza de penetración y divulgación y eficacia educativa que la presencia del carácter de la belleza les confiere.

Por otra parte, entendido como actividad práctica tendiente a la producción de obras bellas, el arte no posee valor teórico; el contenido cognoscitivo que el arte representa estéticamente no es un producto suyo, sino un "dato" sobre el cual él opera. Tenemos, pues, por inexactas las definiciones del arte como conocimiento, sea sensible o intelectual; incluso en Baumgarten, que define la estética como la ciencia del conocimiento sensible, está supuesto un contenido (representaciones sensibles), que se valoriza por la virtud del "discurso perfecto", que lo expresa. Esta concepción no es sostenible ni siquiera si se enraíza al arte en la fantasía, como órgano específico y autónomo del conocimiento. La fantasía, es cierto, máxime si es estimulada por el sentimiento, puede concurrir en la elaboración estética del contenido con sus productos, que empero no pasan de tener un valor simbólico y que de ninguna manera reflejan una realidad propia.

Ahora bien, si la producción artística, aun suponiendo una materia, es, como valor, como actividad espiritual, independiente de ella, caen por su base las tesis neoplatónica y romántica de "lo bello ideal", que se transparentaría en la forma sensible. Lo bello del arte, según nuestro punto de vista, consiste en la "perfección de la elaboración formal" del contenido. Ejemplificando, en el caso de las obras literarias, dicha perfección se consigue mediante la disposición ordenada y armónica de los conceptos y su expresión en la forma más conveniente (o sea, con pureza del lenguaje, propiedad, claridad y elegancia). La observancia fiel de las leyes que regulan la disposición de nuestros pensamientos y la elocución bastan para hacer "bellos" nuestros discursos. Así y todo, aparte del lenguaje claro y preciso, existe otro lenguaje, empleado principalmente por las personas dotadas de inteligencia despierta e imaginación vivaz. Este lenguaje, que es más propio de la poesía, se denomina "lenguaje figurado", por cuanto las palabras son transferidas de su significado original a otro que guarda con el primero alguna relación (de semejanza, cantidad, causalidad, etcétera) o, aun conservando su significado lexical, presentan una particular expresión y una especial colocación. El identificar lo bello del arte con la elaboración formal no significa empero

desconocimiento de la importancia de la "substancia" o tema del discurso a los fines de la producción artística. Materia y forma, substancia y expresión estética, son, ambas, partes esenciales de la obra de arte: sólo por razones de método los dos términos pueden considerarse abstractamente, como separados. Por consiguiente, el artista, por más dotes naturales que tenga y por más recursos de que disponga, difícilmente logrará dar una forma conveniente, perfecta, es decir "bella", a un contenido, si no lo "posee" plenamente.

CRITICA DE LA RELIGION COMO CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS EN EL MARCO DEL PSICOANALISIS*

(La religión como alienación radical)

Raúl Páramo Ortega

A Igor Caruso

"...la religión es un poder insólito que dispone de las más intensas emociones humanas".

Freud (1933)

"El espiritualismo ha reprimido la aspiración a la felicidad terrena, al mismo tiempo que proporcionó a ésta una coartada en la infelicidad considerada como castigo".

Caruso (1969)

Recientemente Delhumeu (1980), hace notar que parece estar de moda entre estudiosos del marxismo considerar de mal gusto la crítica de la religión. Tengo la impresión de que esta consideración resulta ser la expresión de una resistencia interna a esta crítica porque toca fibras muy personales, tanto para el crítico como para los que le rodean. En realidad cabe preguntarse primeramente por qué siempre resulta un tema delicado hablar de religión.

* Versión modificada y ampliada del Cap. Die Religionkritik als Ideologiekritik im Rahmen der Psychoanalyse, publicado en PSYCHOANALYSE ALS HERAUSFORDERUNG FESTSCHRIFT FUER IGOR A. CARUSO. VWGO WIEN^o1980.

Parece ser que la postura que tengamos frente a la religión¹ implica tantos y tan serios problemas que quien quiere eludir cualquier controversia ligada a valores existenciales como el "más allá" o la muerte, tendrá que eludir cuidadosamente cualquier asunto religioso. Incluso nuestra actitud ante la religión coloreará definitivamente nuestra cosmovisión entera con todas sus consecuencias bien concretas en nuestro vivir cotidiano. Es de sobra conocido que ninguno de los pensadores que han sido forjadores del siglo xx han eludido el tema. También es de todos sabido que dos o más personas íntimamente relacionadas inevitablemente llegarán a un momento en que toquen asuntos ligados a cuestiones religiosas. El tener o no religión no puede ser marginal al hombre, por el contrario, significa una impronta radical de la conciencia, o sea, no se trata meramente de una cuestión intrapsíquica que pudiera tener sus límites en el campo del intelecto. Creo que todos los valores reciben su connotación más importante de la respuesta religiosa o areligiosa que se haya dado a la muerte y con ello a la vida. Si el psicoanálisis es una crítica de los valores encarnados en las motivaciones, la problemática religiosa debe ser seriamente tomada en cuenta en nuestro quehacer terapéutico y en la tarea crítica de las ideologías.

Quiénes no quieren reducir la obra de Marx a un mero economismo, no podrán menos de reparar en la frase que tal vez sea la piedra fundamental de su filosofía antropológica, a saber: "La crítica de la religión es el presupuesto de toda otra crítica" (1844, p. 17) ("Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik"). La problemática que si la alienación económica o la religiosa es la fundamental (y de ser así, en qué aspecto es la fundamen-

¹ Aquí nos circunscribimos a nuestro ámbito cultural occidental en donde "religión" es prácticamente sinónimo de religión cristiana o "tradicción judeo-cristiana", si queremos emplear una formulación más amplia. Es decir, se trata esencialmente de religiones de allendidad (Jenseitsreligionen) según expresión de Max Weber (1905), (en oposición al Budismo, p. ej.). Además las religiones de allendidad son en general "religiones redentoras" (Erlösungsreligionen): ésto es que prometen a sus fieles la liberación de sus sufrimientos precisamente en un más allá (Weber 1905, p. 540). Para aquellos pocos que curiosamente le niegan al cristianismo el carácter de religión, debe entenderse aquí que usamos la palabra religión en el sentido de teísmo, es decir, cualquier cosmovisión que tenga como núcleo "la concepción de un dios creador que está por encima del mundo y del hombre" (Weber, 1920, p. 538).

tal) es hoy en día todavía una cuestión discutible en el marxismo actual (Véase Kolakowski, 1976).²

Es de todos sabido que la temática de la muerte y de la religión fue siempre para Freud una preocupación fundamental. Es grande la literatura entre quienes han intentado demostrar que la postura decididamente a-religiosa de Freud no es parte central) de su edificio teórico-práctico. Recordemos los esfuerzos que en esta dirección han realizado Scharfenber (1971), Wucherer-Huldenfeld (1967), Paul Ricoeur (1965, 1966), así como también la postura del joven Caruso (1952), sin olvidar los esfuerzos pioneros de Oscar Pfister (1927), así como los esfuerzos desde el lado exclusivamente teológico (véase p. ej., Bamberger, 1966). Algunos autores han pretendido distinguir entre una auténtica y falsa religiosidad, como si éste fuese el problema básico. Esta línea es la que han seguido algunos psicoanalistas cristianos³ como Rudin (1960) y Görres (1958). Otros como H. G. Preuss (1968) intentan reducir la crítica freudiana a la religión al conflicto de S. Freud con su padre, o al asunto de la niñera cristiana, etcétera. El conjunto de todos estos estudios (y desde luego muchos más no citados aquí) nos muestran desde luego palmariamente que el impacto de la crítica de la religión de S. Freud está aún hoy en día lejos de ser asimilado ni en los medios psicoanalíticos, ni en otros medios. De cualquier forma, en mi opinión no debemos desconocer la importancia de los primeros trabajos pioneros de T. Reiks y E. Jones.

El catolicismo reconoció —con más rapidez y mayor perspicacia que las otras variantes del cristianismo; el peligro que para él representaba el psicoanálisis. Está claro que el catolicismo —con su ética, en la cual “la ‘intentio’ (intención) concreta de una acción determinada decidía sobre su valor” (Weber, 1905, p. 113) resultaba seriamente amenazado por una teoría, en la cual la intención consciente se consideraba como secundaria. Con ésto, en el psicoanálisis se amplía considerablemente el campo de la responsabilidad. Así dice Freud (1925, p. 547): “Cuando defensiva-

² Por muy poco ortodoxo que pueda sonar dentro del marxismo esta discusión, recordemos que el radical desamparo biológico como fuente de la religiosidad es, desde el punto de vista ontogenético más temprano (en cierto sentido pues, más primario) que la enajenación proveniente de las relaciones de producción.

³ Por cierto, I. Caruso cuestiona la posibilidad teórica de que existan psicoanalistas cristianos.

mente digo: 'lo que es desconocido, inconsciente y reprimido en mí ya no es mío', en ese momento dejo de estar en el campo psicoanalítico. (...) El médico dejará para el jurista la tarea de establecer para los fines sociales una responsabilidad artificialmente restringida a la instancia yoica metapsicológica".

A partir de los descubrimientos del psicoanálisis, toda ética debe tomar en cuenta la posibilidad de llevar al terreno de la responsabilidad personal las motivaciones inconscientes; esto quiere decir, pasar a un nivel de responsabilidad que va más allá de las intenciones conscientes, e incluso eventualmente desenmascarar dichas intenciones como racionalizaciones disculpantes. Me parece una hipótesis no descabellada que la "batalla" que el sacerdote católico Schmidt (nuestro principal enemigo" según expresión de Freud) libraba contra la obra de Freud, debe ser considerada como una empresa contra el psicoanálisis principalmente en este punto crucial, y no tanto contra "Totem y Tabú" como pretendía.

El sacramento de la confesión, en cuanto importante punto de apoyo del catolicismo, fue puesto seriamente en entredicho por el psicoanálisis. Recordemos nuevamente con Weber (1905, p. 114) que la función del sacramento de la confesión se encuentra profundamente ligada con la forma de religiosidad católica. El confesor posee una fuerza considerable que el catolicismo debe a toda costa defender..

El psicoanalista apareció en el horizonte como un posible e inesperado competidor. El nuevo acento en lo inconsciente, venía a trastocar radicalmente la substancia del sacramento de la confesión.

RADICALIDAD, PROPIEDAD PRIVADA, RELIGION

Aquí estamos utilizando el término "radical" no solamente en el sentido ordinario, sino en el sentido marxista. Es decir, para Marx "ser radical significa tomar algo por su raíz, y la raíz para el hombre, es el hombre mismo" (Marx, 1844, p. 24) ("Radikal sein heisst eine Sache bei der Wurzel anpacken. Die Wurzel für den Menschen ist aber immer der Mensch selbst"). Y más adelante el mismo Marx nos dice: "la crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es la más alta instancia para el hombre mismo, postulando el imperativo categórico de que todas las relaciones que hacen del hombre un ser degradado, esclavizado, abandonado y despreciado, deben ser radicalmente modifi-

cadass" ("Die Kritik der Religion ended mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"). Si para la religión la raíz del hombre es Dios y no el hombre mismo ¿no entramos en terrenos de la más fundamental alienación? ¿No es acaso la religión lo que más radicalmente y de antemano impide al ser humano ser él, él mismo? Esto nos recuerda que el marxismo postula la necesidad de que el hombre autoalienado se recupere a sí mismo (Wiedergewinnung des selbstentfremdeten Menschen), postulado que Caruso (1962) nos presenta como tarea del psicoanálisis cuando nos dice: "nos parece que la tarea del psicoanálisis es ante todo tratar de volver al hombre a sí mismo". Según la conocida doctrina marxista la alienación del hombre se origina de las relaciones materiales originadas por la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, tal vez esté justificado plantearse si para Marx, por lo menos si consideramos cronológicamente su obra, la alienación primaria resulta ser la religiosa. En conexión con la discutida cuestión de las relaciones entre la superestructura y la base económica, las aportaciones de Althusser y Gramsci que dan al traste con todo tipo de reduccionismo tanto economista como de la significación excesiva de la posición de clase, deben ser consideradas también para abordar con un nuevo enfoque la religión no como mera superestructura. Sin embargo, es también cierto que en Marx encontramos que en una sociedad socialista, o sea en una sociedad sin clases, la religión desaparecería por perder su base social. Esta concepción se apoya sin duda en que Marx (1844, p. 17) dice que la religión es el efluvio lógico de una sociedad trastocada, y que al corregirse ésta, la religión desaparecería por sí misma. ("Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind").

Todavía cabe, sin embargo, señalar que la propiedad privada de los medios de producción recibe un apoyo definitivo de parte de la religión. Tal vez no sea pues mera casualidad de que por lo menos la religión cristiana haya querido ver en la propiedad privada un "derecho natural", con todas las matizaciones escolásticas que se quieran pero en último término a defender a toda costa. Aquí parecen sobreponerse ficciones sobre ficciones. A la ficción de la propiedad privada, se añade la ficción del derecho natural. Para Marx (1972, p. 260) la propiedad privada "no es

otra cosa que una ilusión metafísica y jurídica" (Nichts als eine metaphysische und juristische Illusion"). Tal vez la ficción de la propiedad privada, la cual por cierto Caruso considera como una perversión⁴ ha sido alentada por otra ficción que señala Carl Amery (1972): La ficción de que somos —la especie humana— los elegidos de todas las criaturas con todos los derechos de dominio y explotación irracional sobre la naturaleza. ¿No es la propiedad privada una de las consecuencias derivadas de este mito religioso original, en el que Dios-padre nos regala como una propiedad el universo entero? Desde el punto de vista psicoanalítico podemos establecer con Glaser (1976, p. 208), (quien glosa a Federn), la conexión entre el concepto de propiedad y la constitución de la religión: "...el concepto de propiedad debe ser pensado de nuevo. En el inconsciente el padre era el portador de la propiedad. El mundo en el que nacía la criatura pertenecía al padre «es decir a Dios»".

La problemática religiosa nos plantea en realidad cuestiones complejas. Aquí pues no pretendemos "demostrar" que la religión es una ilusión radical. Si la religión se basa en último término en una fe que existe en virtud de ser "recibida" como un "don sobrenatural" y gratuito, ninguna "demostración" ni para afirmarla, ni para negarla puede tener validez. Aquí termina cualquier posibilidad de demostración. Lo que se afirma gratuitamente, se niega gratuitamente, o dicho de otro modo, lo que se afirma desde la posición de un don sobrenatural, se niega desde la ausencia de ese "don". Dicho más brave: "La ignorancia es la ignorancia de ella no deriva derecho alguno a creer en algo" (Freud, 1927, p. 356).

PRACTICA PSICOANALITICA Y RELIGION

Partimos de la base de que "la teoría antropológica se refleja en la práctica terapéutica, inversamente, la práctica terapéutica debe ser capaz de poner a prueba, permanentemente, a la teoría antropológica y de corregirla" (Caruso, 1971, p. 56). Según esto,

⁴ "Poseer una cosa quiere decir también depender de ella, ser poseído por ella (...). Parece que esta perversión del humano no terminará sino con el fin de la propiedad privada" ("Ein Ding besitzen jedoch heisst — von ihm abhängig sein, von ihm besessen werden. Es will scheinen, dass diese Perversion des Menschlichen erst mit dem Ende des Privateigentums enden wird") (Caruso, 1962, p. 74).

¿cuál podría ser la postura de un psicoanalista ateo ante un analizado creyente? Creo que en los lineamientos de una buena técnica psicoanalítica está el ser consciente de las limitaciones de un método que no es forjador ni menos aún implantador de “la verdad” sino sobria crítica de las motivaciones humanas con sus valores implícitos encarnados. Dentro de esta técnica está tomar en cuenta continuamente el permanente “índice de contratransferencia” y que en buena dialéctica contiene nuestros propios elementos de “teólogos impedidos” (Caruso, 1969, p. 285), o nuestra confesión: “Soy suficientemente neurótico obsesivo como para no poder negar que mi ateísmo encierra elementos religiosos” (Aquí entiendo por “religiosos”, elementos rituales obsesivos privados).⁵ Algunos autores pretenden conciliar lo irreconciliable con intentos apresurados de “bautizar” al psicoanálisis, o de “espiritualizarlo” con místicas jungianas.

En 1968, Caruso nos hablaba de cómo el hombre busca la felicidad en lo “supuestamente sobrenatural”: “Se puede postular que para él [el ser humano] la felicidad no puede consistir sino en breves instantes o —quizá más a menudo— en necias ilusiones. El hombre no puede ser feliz porque es el único ser inacabado (...) probablemente por esto busque felicidad en lo sobrenatural”, y más adelante: “parecería pues que la felicidad no se podrá encontrar sino en el autoengaño —y aún aquí harto raramente—; es decir, en la mistificación del propio inacabamiento, puesto que la escatología religiosa (...) es otra de tantas manipulaciones con el inacabamiento actual” (los subrayados son míos: RPO). En 1972 Caruso asevera: “El psicoanálisis desborda progresivamente el antiguo marco para convertirse en una basta crítica de la ideología. Pone en cuestión, en efecto, el carácter de evidencia de todas las ataduras y valores del hombre, ante todo dios y la autoridad” (el subrayado es mío).

De la misma manera que es contra toda técnica psicoanalítica cualquier proclamación moralizante de los valores reinante, también es ir en contra de la técnica psicoanalítica cualquier proclamación iconoclasta en nombre de nuestro espíritu de “ilustración”. Por el contrario, es nuestra tarea un lento y respetuoso desmon-

⁵ En algunos hombres excepcionales la fe y la esperanza en el hombre adquieren la misma fuerza que la otorgada por la ilusión religiosa, así por ejemplo el testimonio de Trotski (1969, p. 431) en su diario: “Esta fe en el hombre y su futuro me da aún ahora una capacidad de resistencia como no puede darla ninguna religión”.

taje de los componentes inauténticos que terminarán por disminuir —o eliminar en algunos— toda huella de fe sobrenatural. En otros permanecerá la religión como un mecanismo de defensa ante el difícilmente soportable hecho de ser nosotros mismos —en nuestra condición más radical— mortales. Por supuesto, ningún analista que se respete, pretenderá eliminar todos los mecanismos de defensa que no son sino mecanismos necesarios de “intercambio” ante realidades que están fuera de nuestra incumbencia dictaminar si son verdaderas o falsas. No sin cierto sarcasmo Igor Caruso (1972, p. 141) nos dice: “Como para Pilato, la cuestión de la verdad queda sin respuesta para el psicoanálisis”, aunque añade, “pero en cada instante de la vida propone de nuevo esta cuestión, queda pues, siempre una invitación crítica a la búsqueda de la verdad y a la tolerancia”.

Frente al problema de la religión nos encontramos ante una situación análoga a la que nos plantearía una “visión mística”, una alucinación (si es que hay diferencia básica entre ambas), o un delirio paranoico altamente elaborado, que bien puede también terminar siendo una verdad que nos sobrepasa, o un delirio que aún no conviene, o que no es fácil, eliminar. La analogía de la religión con la paranoia aparece relativamente temprano en la obra de Freud. En efecto en 1904 (p. 287) nos dice: “Creo, en efecto, que una gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdurará aún en la entraña de las religiones más modernas no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior (el subrayado es de Freud). La oscura percepción (podríamos decir percepción endopsíquica) de los factores psíquicos y relaciones de los inconscientes se refleja (...) en las analogías que esta cuestión presenta con la paranoia” (el subrayado es mío: RPO), o aún más: cuando en carta a Arnold Zweig (1968, p. 51) habla de la religión como de Wahnwitz;* “Palestina no ha producido otra cosa que religiones, alucinaciones santas, intentos temerarios de vencer el mundo exterior a través del mundo de los deseos”.

A propósito de pruebas de la existencia de Dios dice Marx (1974, p. 371) con su acostumbrada precisión “Si tú llevas dinero en billetes a un país donde no se conoce este uso específico del papel, todos se reirán de tus representaciones subjetivas. De la misma manera, si llegas con tus dioses a un país donde son

* Wahnwitz se podría traducir como ingeniosa locura.

otros los dioses que valen, te demostrarán que tú padeces de imaginaciones y abstracciones.⁶ Con razón lo que significan para una determinada región los dioses específicos del extranjero, ese es el área de lo razón para Dios en general; un área donde deja de existir”.

¿Quién define que un delirio es un delirio? Pero no nos perdamos yendo tan lejos. A partir de la visión religiosa o a-religiosa todo adquiere una nueva significación. ¿Estamos dentro del delirio o fuera del delirio? En estas cuestiones uno se juega en cierto modo el todo por el todo. O el creer en dioses (o en un Dios) significa una alienación radical, o el no creer en ello significa una alienación igualmente radical. Recordemos por cierto que al repasar la historia de la teología cristiana, para ellos (San Agustín, San Athanasius y San Bonaventura) (Ritz, E. 1972, p. 510/511) la enajenación radical era precisamente ser ajeno a Dios, o estar “lejos de Dios”. Problemas tan candentes como el de la polución ambiental o el de la explosión demográfica, o el de una guerra nuclear son para el creyente o para el no creyente radical diferentes. Ahí residen, entre otras cosas, los límites de una colaboración entre creyentes y no creyentes.⁷ Unos se están jugando la vida, —la única vida—, otros se están jugando una vida, la precaria, la secundaria. ¿Quiénes trabajarán mejor en la empresa de sobrevivir?

En las posturas básicas que el analista toma frente a sus analizados (parte necesaria de la contratransferencia), debe tomarse en cuenta la problemática religiosa en cuanto ideología enajenante. Si partimos del postulado psicoanalítico de que la religión es una satisfacción sustituta (Ersatzbefriedigung) de otras necesidades, el desenmascaramiento de este estado de cosas a través del procedimiento psicoanalítico debería capacitar de suyo al analizado para arreglárselas de otra manera con sus necesidades. Ciertamente tener bajo control la contratransferencia no significa de manera alguna negar o ignorar sus más sutiles implicaciones

⁶ Desde el poder se dicta qué es lo adecuado o lo inadecuado. Véase p. ej., la problemática de los colonizadores con referencia a los colonizados.

⁷ Y esta sea dicho en contra de las “posturas estratégicas” conciliadoras, que ante las invencibles dificultades prefieren decir “que aquí se comience por ahora”. Desde la perspectiva cristiana de vez en cuando se escuchan seductores cantos que nos llaman a la necesidad de contar con el “pueblo cristiano” para la revolución socialista.

(p. ej., actitudes contratransferenciales básicas de orden axiológico, político y ético. Páramo, Sättele, et al, 1979, manuscrito no publicado).

FUNCION DE LA RELIGION

Tal vez la religión siga todavía largamente cumpliendo la función de conservar la riqueza del pensamiento mágico que de otra manera no podemos individual ni socialmente manejar en forma adecuada. No piensa de otra manera Eugen Böhler (1966) cuando nos habla de que los mitos son "los órganos psíquicos encargados de dar sentido a la existencia humana". Y más adelante nos habla de que "el mito constituye, como expresión de la espera del futuro un fenómeno universal y, a la vez eterno, de la vida humana".

En relación a esto podemos decir con Freud (1930, p. 432): "para soportar la vida no podemos prescindir de medidas calmantes (Linderungsmittel)". En un contexto más general subraya Freud (1933, p. 178) que: "algo que ha forjado ya una expresión psíquica, difícilmente es eliminable". En cuando a la dificultad de erradicar los sentimientos religiosos se topa con una resistencia y oposición tal que sólo son explicables por estar basados en "la creencia en la indestructibilidad de los buenos objetos internalizados" (subrayado mío: RPO), (Klauber, 1976/147). Esto nos permite suponer que desde el punto de vista de la técnica psicoanalítica, estos buenos objetos debemos dejarlos intocados cuando el analizado los requiere indispensablemente para mantener cierto equilibrio. "La fe religiosa anuncia el conocimiento del niño de que, pase lo que pase, 'los brazos eternos de la madre' estarán ahí protectoramente" (Klauber, idem). No es por casualidad que Freud, al jerarquizar las angustias, ponga en primer lugar la angustia de separarse de la madre.

Indudablemente la religión posee un grado de atracción enorme. Su atractivo se deriva en gran parte de sus ventajas económicas para el equilibrio psíquico: la pertenencia a un grupo, la comunión y la comunidad, la providencia protectora; incluso como fuente de premios y de castigos no deja de ofrecer grandes atractivos, no sólo —como es conocido— nos protege de nuestra invalidez, desamparo, miedo a la muerte, etcétera, sino que también nos sirve como regulador de los sentimientos de culpa. ¿Qué renglón de nuestra vida puede incorporar tantos elementos bajo

un mismo techo? Recuérdese que Freud en "Totem y Tabú" (1912/13, p. 176) menciona como uno de los orígenes de la religión precisamente el sentimiento de culpa cuando dice: "la sociedad reposa sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento".

La concepción del mundo que uno ha elaborado, y que está en proceso continuo de elaboración (o debería estarlo), responde a determinados problemas que la realidad circundante nos plantea. Y sin duda uno de los problemas que la realidad nos plantea es la muerte. La confrontación y elaboración del hecho de la muerte pone a prueba las más altas capacidades psíquicas y como señala Kohut (1977, p. 581): "La aparente aceptación de la muerte suele ir secretamente de la mano con su negación", y para esto la religión nos ofrece una coartada (compárese también Stern, 1962, pp. 901-928). Freud, en "Totem y Tabú" (1912/13, p. 95) hace alusión a la íntima relación entre el problema de la muerte y la respuesta religiosa a ésta, cuando dice: "El punto de partida de esta teoría (se refiere al animismo y a la magia) debió ser principalmente el problema de la muerte". Recuérdese también: "Sabéis muy bien que la inmensa mayoría de los hombres es incapaz de vivir sin una autoridad en la que apoyarse, ni siquiera de formar un juicio independiente. El extraordinario incremento de las neurosis desde que las religiones han perdido su fuerza puede darnos una medida de la inestabilidad interior de los hombres y de su necesidad de un apoyo". En "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" (1910, p. 195) Freud nos dice: "La religiosidad se refiere, biológicamente, a la impotencia y a la necesidad de protección del niño durante largos años (...) la protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis queda fácilmente explicada por el hecho de que les despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de culpabilidad —tanto individual como generalmente humana— resolviéndolo todo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema".

Con justa razón Igor Caruso (1970, pp. 42-48) nos hace notar que el hombre, al reflexionar sobre sus fronteras, inevitablemente se preguntará sobre lo que hay al otro lado de la frontera, y que este mecanismo desencadenador innato, que consiste en reconocer conceptualmente la frontera como limitación, no justifica sin más ni más que el hombre "en una precipitación filosófica deduzca de

estos mecanismos humanos de trascendencia, el fundamento de todas las trascendencias que reinan fuera de él".⁸

Por cierto, como señala Machovec (1969, p. 109): "Precisamente porque los marxistas presuponen que detrás de la religión no se oculta nada «sobrenatural» o «sobrehumano», sino que la religiosidad es producto humano desde el principio hasta el fin, por eso mismo han de considerar la historia de la religión no como una historia de absurdos mágicos (y de eso ha habido bastante), sino como historia de la lucha del hombre con el hombre por lo humano" (subrayado de Machovec) (Compárese Karl Kautsky, 1908).

RELIGION Y POLITICA

Dado que la religión se asienta sobre una ausencia radical de autonomía, ya que postula precisamente una dependencia radical del creador, la tentación de usar esta condición mental como instrumento de poder político es, como se comprenderá, muy grande. Los defensores de la religión más bien defienden el incalculable poderío político que de ella se desprende; así p. ej., ante la amenaza de la explosión demográfica, las fuerzas administradoras de la religión se manifiestan —abierta o sutilmente— contra un control natal, no tanto por salvaguardar sus convicciones religiosas,⁹ sino por el temor de que al retractarse de sus posturas anteriores, la iglesia pierda autoridad moral y con ello fuerza política. Fuerza que radica precisamente en sus demandas de sumisión radical ante la divinidad. Esto llega a tales extremos que incluso países (México, p. ej.) que han podido cobrar mayor conciencia del fenómeno de la explosión demográfica, no se han atrevido a tomar medidas adecuadas y eficaces, primordialmente por temor a contrariar a los representantes del mayor poder político

⁸ En forma análoga Szondi (1979) habla de "Glaubensfunktion" ("función de creer") que se da en todo ser humano. Szondi atribuye esta función al Yo y podría considerarse como una función encargada de buscar protección y sentido. Una cosa es aceptar esta "función" y otra aceptar como verdadero su contenido. Szondi subordina esta función a una pulsión más amplia de participación (Partizipationsstreben) que coloca de hecho al creyente en un continuo contacto con el "Todopoderoso".

⁹ Por ahora dejo de lado la crítica del sinnúmero de elementos ideológicos que constituyen dichas convicciones, que sin duda muestran una estructura lógica, coherente y muy elaborada. De ahí se desprende el que cuidan las grietas de su edificio ideológico.

imaginable la religión, con sus postulados de dependencia a su Dios que, entre otras cosas, es también —y no secundariamente— dependencia a quienes se erigen en sus administradores.

La izquierda parece olvidar que la religión es un asunto ante todo político. Aunque aquí nos hemos venido refiriendo principalmente al cristianismo, no es por demás mencionar que los acontecimientos políticos recientes en Irán han mostrado lo que Bassem Tibi advirtió desde principios de 1979: “[El Occidente culto] no capta como una religión como el Islamismo puede tener un efecto tal de movilización (...) [Occidente] no entiende la intrincada amalgama de religión y política. (...) El Islam es desde su nacimiento una ideología política y no meramente una religión”.

Hagamos notar la alta significación política de cualquier ideología (aquí hablamos de la religión como una ideología), recordando que los hombres en el curso de la historia se han agredido entre sí en forma cuantitativamente demostrable más a causa de las ideas que por otras causas.

Podríamos decir Religión es Política no reconocida como tal, por encontrarse enquistada en el hipotálamo. (En el hipotálamo “radican” las emociones más primitivas). O para utilizar una fórmula no anatómica: La religión habita las zonas sagradas de las “creencias personales”. Gracias a ese fuero pueden incubarse ahí las más sutiles fuerzas políticas. Así, por poner un ejemplo entre mil, el destino de las campañas de control natal se deciden desde el Vaticano y no desde las capitales de los respectivos países latinoamericanos. Esto constituye un imperialismo de las conciencias. Es el estilo del Imperialismo Vaticano. Sale sobrando destacar las consecuencias políticas y socioeconómicas del problema de la explosión demográfica en el continente latinoamericano. Si me permito destacar la importancia del Imperialismo Vaticano, no es porque le considere el único, sino porque suele ser pasado por alto para —entre otras cosas— no entrar en conflicto con la tradición.

La problemática religiosa, que a nivel individual es un tema delicado, resulta ser una bomba a nivel social.

La alianza entre la Iglesia y las fuerzas opresoras es algo ya demasiado sabido. Lo que se cuestiona aquí es la posibilidad de que las bien intencionadas y en sí meritorias actividades de las izquierdas religiosas sean realmente progresistas o sean sólo una coartada más. Dicho en otras palabras, se cuestiona en principio si progresismo y religión sean términos compatibles. El que parte

de una cosmovisión religiosa, o bien cree que su empresa terrena vale la pena como algo único e irrepetible, o bien cree que su empresa terrena está supeditada a los valores definitivos de la allendidad. Quien está pensando en esto último —aunque no necesariamente en forma explícita— no se le puede tomar realmente en serio en su primera empresa, que en último término la realiza como representante de la fuerza más alienante imaginable: la religiosa.

BIBLIOGRAFIA

- Amery, C., (1972): *Das Ende der Versehung — Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Rei ibeck bei Hamburg (Rowohlt).
- Bamberger, J. E. (1966): *¿Es la Religión una Ilusión — Reto de Freud a la Teología*. Concilium Revista Internacional de Teología, No. 16, Madrid, pp. 254-270.
- Böhler, E. (1966): *El futuro, problema del hombre moderno*; Alianza Editorial, (1967).
- Caruso, I. (1952): *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*. Freiburg (Herder)
- (1962): *Psicoanálisis dialéctico*. Buenos Aires (Paidós).
- (1968): *La Separación de los Amantes*; México, (Siglo XXI).
- (1969): *Prolegómenos para un diálogo entre religión y psicoanálisis*. En: *Comunidad*, Tomo IV, 19, México.
- (1970): *Die Sozialpsychologie der Eroberung des Kosmos*. En: *Die Epoche des überfließenden Sehvermögens. Der Mensch im Weltraum*. Herausgeber Otto Graf. Wien. (Oesterreichischer Bundesverlag).
- (1971): *Psicoanálisis y Sociedad: de la Crítica de la Ideología a la Autocrítica*; En: *Psicoanálisis y Sociedad — Apuntes de Freud-marxismo*. Cuadernos de Anagrama No. 2, Barcelona.
- (1972) *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*. Hamburgo (Rowohlt).
- Delhumeau, A: (1980): *La crítica de la religión*; en *Crítica y Política*, No. 7.
- Freud, S. (1904): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. GW, Band IV.
- (1910): *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. GW, Band. VIII.
- (1911): *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie*, GW, Band VIII.

- (1912-13): Totem und Tabu, GW, Band IV.
 (1925): Die sittliche Verantwortung für den Inhalt der Träume. GW, Band I.
 (1927): Die Zukunft einer Illusion; GW, Band XIV.
 (1930): Las Undehagen in der Kultur, GW XIV.
 (1933): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführungen die Psychoanalyse. GW, Band XV.
 (1968): Freud, S. — Zweig, A. Briefwechsel. Frankfurt (Fischer).
- Jones, E. (1974): Psycho-Myth, Psycho-History; New York (Stonhill Comunication Inc); título original: Essays in applied psychoanalysis, publicado en Inglaterra.
- Glaser, H. (1976): Sigmund Freud swanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. München (Carl Hanser).
- Görres, A. (1958): Methode und Erfahrung der Psychoanalyse. München.
- Kautsky, K. (1908): Orígenes y fundamentos del Cristianismo, México (1973).
- Klauber J. (1976): Ueber die psychischen Wurzeln der Religion. Psyche XXX, 9.
- Kolakowski, L. (1976): Die Hauptströmungen des Marxismus. München (Piper) Band I.
- Machovec, (1969): De la importancia de ocuparse de las formas vivas de la religión. En: Cristianos y Marxistas. Aguirre, Aranguren, Sacristán y otros, Madrid (Alianza Editorial).
- Marx, K.: (1844): Zur Kritik der Helgelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Marx-Engels Studienausgabe, Band I. Frankfurt, (Fischer) 1971.
- MEW, Ergänzungsband (Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) I. Teil, Berlin 1974.
- (1972): citado en: Marxistische-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie. Band I. Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt).
- Preus, H. C. (1968) Illusion und Wirklichkeit.
- Pfister, O. (1927): Religionswissenschaft und Psychoanalyse. En: Ausder Welt der Religion, Heft 6. Giessen (Topelmaan).
- Reiks, Th. (1919): Pribeme der Religionsps.
- Ricoeur, P. (1965): De L'Interpretation. Essai sur Freud. Párrafo IV de la parte tercera. París (Editions du Seuil).
- (1966): El Ateísmo del Psicoanálisis Freudiano. Concilium Revista Internacional de Teología, No. 16. Madrid.

- Ritz, E. (1972): Ertfremdung. En: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel (Schwabe) Herausgeber J. Ritter.
- Rudin, J. (1960): Psychotherapie und Religion. Freiburg (Walter).
- Scharfenberg, J. (1971): Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen. (Venderhoeck + Ruprecht).
- Stern, M. (1972): Trauma, Todesangst und Furcht vor dem Tod. Psyche XXVI, 12.
- Szondi, L. (1979): citado por Werner Huth en: Leopold Szondi und die Religion: En Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band XV, Zürich (Kindler) pp. 290 a 295.
- Tibi, B. (1978): Das Ideologieproblem in den Ausserokzidentalischen Gesellschaften am Beispiel des modernen Orients. En: Verfassung und Recht in Übersee, Bd. 11, Heft 4.
Religionssoziologische Anmerkungen zur Entstehung des Islams als eine mobilisatorische Ideologie: Archiv für Rechts — und Sozialphilosophie, Bd. LXIV/4 Wiesbaden, (Franz Steiner).
1979: Die entwicklungspolitische Bedeutung der Re-Islamisierung. En: Entwicklung und Zusammenarbeit, Bd. 20, Heft 7/8.
Religion und Politik im islamischen Orient en: Gegenwartskunde 2/79, Band 28; Heft 2.
- Trotsky, L. (1969): citado por I. Deutscher, en Trotsky: el profeta desterrado. México (Era).
- Weber, M. (1905): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. En: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen (Mohr) (1972).
(1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I. Tübingen (Mohr) 1972.
- Wucherer-Huldenfeld (1967): Was versteht Freud unter Religion? Jahrbuch für Psychoanalyse, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, Jahrgang XV, 3/4.
(1967): Postulatorischer Atheismus — Ueber die Bedeutung der Religionskritik in der Psychoanalyse, Wort und Wahrheit. 12.

ROUSSEAU Y FREUD: DEL CONTRATO SOCIAL AL CONTRATO PSICOANALITICO

Gregorio G. Kaminsky

La estructura contractual no es exclusiva del sistema capitalista, dado que las formas rituales de convención social están presentes, prácticamente, en todos los modos de producción.

Sin embargo, es a partir de Grecia y especialmente Roma, cuando las formas contractuales adquieren pleno derecho. La "palabra" pronunciada, ritualmente proferida, bajo procedimientos prolijamente delimitados, adquiere significado consensual. Promesa, juramento, absolución o sentencia, todo un entramado lingüístico regulado por un sistema de convenciones (para el caso, el derecho romano) que articula, en lo jurídico, el discurso de las formaciones sociales.

A mediados del siglo XVIII, las naciones europeas comienzan a despojarse de los lazos monárquicos, de las relaciones aristocráticas y de vasallaje que funda su razón en reglas de sangre. Ese momento de ruptura es aquel por el cual la totalidad de lo social pasa a constituirse, desde sus fundamentos, a través de un "contrato".

Este siglo representa el modelo histórico de disolución de las formas jerárquicas manifiestas y el pasaje a su interiorización. El poder se hace invisible. Es la época de la "sociedad civil" y del "ciudadano".

Es el siglo de Jean Jacques Rousseau, mentor de la identidad entre soberanía y contrato. Para él "el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás".¹ Este orden social no se apoya, como lo hacen las anteriores formas despóticas

¹ J. J. Rousseau, *El contrato social*, Ed. Porrúa, México, 1979, p. 3.

en un supuesto poder consagrado, sino que está fundado sobre "convenciones".

El gran proyecto rousseauiano, *El contrato social*, no descuida el análisis histórico (Aristóteles, Hobbes, Grocio...), pero como invariante del pensamiento burgués, su discurso histórico está atravesado por un mito. Una mitología del hombre, de lo social y de lo político.

Así comienza: "Adán fue soberano del mundo mientras lo habitó solo, como Robinson en su isla".²

Una hipótesis mitológica, esto es: des-historizadora, circula por el Contrato Social: el estado individual es una inalcanzable libertad primigenia que la vida gregaria hace imposible.

Representa la exaltación imaginativa de relaciones sociales en ascenso y de su paradigma: el individualismo burgués. Sin embargo, no expresa, en modo alguno, un retorno a una pretendida vida natural.

El mundo fantaseado, pretérito y antediluviano, no es para Rousseau un estado de estabilidad pues ahí prepondera la legislación de la fuerza. Únicamente un monarca solitario (Adán, Robinson) puede estar seguro en su trono, sin temer "ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiraciones".³

"El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber".⁴

La renuncia colectiva a la libertad primordial no se garantiza con el apoderamiento en manos de un soberano individual. Su firme consolidación debe fundarse en la convención, en un magno contrato.

Así, la advertencia de Marx es reveladora frente a la historiografía que, incluso en el siglo XIX y gran parte de éste, reposa en génesis mitológicas. "El *Contrato Social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre... un naturalismo. Este es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas".⁵

La renuncia a la naturaleza libre del hombre representa para

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1969, p. 39.

Rousseau una "convención fútil" si ésta es voluntaria, pues es extraña a la esencia de su Contrato. Es contradictoria "estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites". Ello no sería otra cosa que la justificación de la esclavitud o la servidumbre. "Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible..."⁶

Y, no sólo la esclavitud sino también la guerra es incompatible con la naturaleza humana pues "los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos"⁷.

Al respecto, dice Althusser: "...el estado de guerra es la libertad y la actividad humana vueltas contra sí mismas, amenazándose y destruyéndose sobre sí mismas en virtud de sus propios efectos"⁸.

El estado de esclavitud y de guerra pueden considerarse injustos pues lo es todo sistema en el cual el interés de uno o de unos pocos predomine sobre el resto pues se tratará siempre de un interés despótico.

Debido a ello, es menester para Rousseau un estudio de las condiciones de posibilidad de los distintos regímenes de gobierno, pero no la búsqueda del más conveniente a los hombres. Todos los gobiernos cuentan con un fundamento común y sus diferencias serán sólo de estrategia política. Así, cobra sentido la propuesta de Juan Jacobo: "Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige un rey, sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye como tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad"⁹.

Equivale esto a la pregunta: ¿cómo una sociedad se constituye en sociedad?

El acto fundacional de un pueblo (una sociedad) no puede ser otro, para Rousseau que la "convención", un pacto social que no puede tener origen en la fuerza ni en ningún tipo de convenciones que consagren la violencia.

⁶ J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ L. Althusser, "Sobre el 'Contrato Social'", en *Presencia de Rousseau*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 67.

⁹ J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 8.

El acto por el cual un pueblo se constituye como tal es un primer convenio, un presupuesto fundante.

¿En qué consiste esta actividad colectiva primigenia, el pacto social?

Indudablemente, es una fantasía, desprovista de imaginación. —dirá Marx—, pero firmemente cimentada “en la escuela del derecho natural que concibe en el concepto jurídico de contrato el origen de la sociedad civil y el Estado”.¹⁰

Pero entonces preguntamos: ¿cuál es el motivo que conduce a los individuos al recurso del Contrato? Aparece aquí el gran momento mítico, el acto de tránsito de lo humano-natural a lo humano-contractual. Dice Juan Jacobo, “supongo a los hombres llegados al punto en que los *obstáculos* que impiden su conservación en el estado natural, superan las *fuerzas* que cada individuo puede emplear para mantenerse en él”.¹¹

Detengámonos en esta cita. El análisis histórico se detiene ante una hipótesis no histórica, un punto mítico en el cual las fuerzas de cada hombre no pueden vencer los obstáculos que se le oponen a su propia conservación como hombre.

¿De dónde provienen los obstáculos? Dice Althusser “no se trata de obstáculos exteriores. No provienen de la naturaleza... Del mismo modo los obstáculos no provienen de otros grupos humanos. Tales obstáculos son puramente internos a las relaciones humanas existentes”.¹²

Son las fuerzas de los propios hombres vueltas contra sí mismos. El origen inmanente de los obstáculos que amenazan la vida en libertad es concebido como una relación universal y constante de violencia generalizada que anula las fuerzas individuales, arruina la vida pacífica y auspicia la competencia.

El punto mítico alcanzado por Rousseau puede ser configurado como un estado bélico suscitado por la misma naturaleza humana —y que sólo muy ligeramente podemos denominar egoísta. Su solución sólo puede encontrarse procurando formas de asociación distintas a las conocidas, que aseguren y renueven las fuerzas de los hombres sin perjudicar sus bienes y su libertad.

Se trata de un nudo fantasmagórico que desata en un único acto lo pre-contractual y lo contractual. Un mismo proceso fun-

¹⁰ Althusser, *Op. cit.*, p. 70.

¹¹ J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 9.

¹² L. Althusser, *Op. cit.*, p. 63.

dacional que produce a un sujeto que esconde un secreto en su interioridad (una renuncia) y una sociedad apoyada en un acuerdo generalizado de los sujetos. Un momento de no ruptura y constitución simultánea de lo subjetivo y lo objetivo social.

De la visión mítica no puede estar ausente la amenaza de un futuro apocalíptico: "este estado primitivo no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiara su *manera de ser*".¹³

Sin embargo, el cambio de "manera de ser" no es para Rousseau un simple acto psicológico pues "los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas". El acto es necesariamente social pues los hombres solamente pueden "unir y dirigir las fuerzas que existen".

El objetivo es crear una fuerza común, supra-individual, que pueda vencer los obstáculos ante los que cada individuo se halla inerme. Dicha fuerza será de unión y no de oposición aunque las oposiciones existan. Este es un acto social restrictivo y a la vez productivo de lo psicológico.

El pacto se plantea, entonces, como el único medio de autoconservación de que disponen los hombres. Se impone pues "formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerla en juego con un sólo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad".¹⁴

Una agregación contractualizada pero que no es el estado, ya que el individualismo se mantiene como unidad creadora, como campo trascendente a todo pacto posible y lugar de reencuentro, más allá de la inevitable "enajenación total" de cada asociado.

En el despojo universal, digamos colectivizante, de lo más propio de cada sujeto se reencuentra intacto, al final del camino, lo individual alienado.

Porque, al fin de cuentas, "la fuerza y la libertad de cada hombre son los principales instrumentos para su conservación".¹⁵

Así, con esta ecuación, Rousseau resuelve la escisión entre individuo y sociedad, por la prioridad mítica del primero ante ésta última.

Podemos formular ahora el discurso de su Contrato: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuer-

¹³ J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

za común de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes".¹⁶

Un grito de guerra pero pacifista ha sido lanzado: ¡individuos del mundo, uníos!

Única garantía para conservar los privilegios, idear una gran astucia sociológica, "...dándose cada individuo a todos no se da a nadie".¹⁷

La necesidad de consolidar ideológicamente lo que una clase social ya obtuvo económicamente, promueve este gran guiño universal: "como no hay un asociado sobre el cual no se adquiere el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene".¹⁸

Un buen barniz jurídico para igualar lo inigualable en las relaciones económicas. Todo parecido que se le encuentre con la noción de ciudadano libre y burgués es una coincidencia muy acertada.

La asociación es el camino, con aparente tufillo socialista, para la recuperación de la libertad individual amenazada. Sin embargo, se trata del argumento de la apariencia de una teleología colectiva que encubre el fundamento individualista del capitalismo.

Este fundamento reaparece, y rápidamente, bajo la noción de "interés general", que vela por la permanencia del interés individual, de carácter privado.

El interés particular del asociado es la forma que adopta el amor propio primordial en la sociedad naciente del Contrato. La oposición entre estos intereses tiene un papel fundamental pues no hay, para Rousseau, "interés particular más que en función de otros intereses particulares que rivalizan dentro de la competencia universal".¹⁹

La libre competencia, no lo olvidemos, es la imagen idílica de una economía política que defenderá con uñas y dientes, balas y cañones, los patrones de la propiedad privada.

El interés general, bajo la suprema dirección de la voluntad general, constituye un poder omnisciente que nada tiene que ver con las diversas formas políticas en que este poder se puede manifestar (monarquía, república, tiranía, etc.).

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ L. Althusser, *Op. cit.*, p. 65.

Por eso, la voluntad general es un dato antediluviano, un imaginario histórico para el mantenimiento del consenso, la hegemonía y la fuerza. Dice Juan Jacobo, anticipando a Gramsci, “del silencio general debe presumirse el consentimiento general”.²⁰

La voluntad general, el Soberano y supremo poder, convierte, por ese acto de asociación, de agregación mítica, la persona particular de cada contratante en un cuerpo normal colectivo.

La voluntad general no es la voluntad de todos. Es el cuerpo individual normalizado, en donde lo colectivo penetra el sujeto, lo edipiza a través del Contrato Social.

Un curioso mito que presupone la libertad individual primordial, pero que se asienta en la inevitabilidad del discurso del poder manifiesto. He ahí la genialidad de una gran fórmula: el radicalismo conservador. Reorganizar todo para dejarlo tal como está. Astucias de la dialéctica burguesa. El sujeto rousseauiano, inicialmente desujetado, recupera “su yo común, su vida y su voluntad”, edulcorado con los beneficios de la voluntad general.

Liberar al discurso del sujeto presupone para Juan Jacobo la codificación universal de sus mensajes. “Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un *cuerpo normal colectivo*”.²¹

Una conversión instantánea, productiva y normativa: “cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”.²²

¿Quién puede resistirse ante tal tentación? Ser libre aunque sea por la fuerza del cuerpo social.

Compulsión a la libertad, libertad condicional, libertad bajo palabra del Contrato Social.

Pero, en todo esto hay algo raro. Todo contrato supone dos partes que intervienen; pero aquí se propone un “compromiso recíproco”, a través de un contrato en donde las partes intervinientes están de un sólo lado; un contrasentido jurídico. Por eso, y apoyándose en su sentido legislativo, Althusser asierta al decir que “el Contrato Social no es un contrato, sino el acto de constitución de la segunda parte interviniente para un contrato posible, que ya no es el contrato originario”.²³

²⁰ J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ L. Althusser, *op. cit.*, p. 76.

Una convención que mágicamente constituye al Otro de la escena, un contrato sólo habitado en lo imaginario. "Basta con leer atentamente a Rousseau, dice Althusser, para advertir que su Contrato no es un contrato".²⁴

Sin embargo, conocemos el anclaje de lo imaginario en lo real. Esto tampoco pasó desapercibido a Rousseau quien nos ofrece casi una psicopatología política, "la transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable".²⁵

Cambios en la naturaleza del hombre real que son detallados y enumerados con mucha precisión: el sujeto "sustituye en su conducta la justicia al instinto... la voz del deber a la impulsión física, el derecho al apetito... consultando a la razón antes de prestar oídos a sus inclinaciones".²⁶

Estos son los beneficios de la normalización del cuerpo político que bien podrían traducirse al lenguaje psicoanalítico.

Justicia en lugar del instinto. El deber que desaloja a los impulsos. El Derecho en el dominio de los apetitos. El grito de la razón antes que los susurros de las inclinaciones.

Justicia, Deber, Derecho y Razón, réditos humanos por los cuales, dice Rousseau, "se debería bendecir el dichoso instante en que... de animal estúpido y limitado se convirtió en un ser inteligente, en hombre".²⁷

El individuo se hace hombre por el dichoso instante mitológico, el del Contrato Social, que nos sustrae de las bajas pulsiones y nos restituye al orden discursivo de la normalización represiva.

Para los que resistan, pequeños hombres, el recurso será implacable, el del encierro, en sus diversas manifestaciones.

He aquí una hermosa síntesis rousseauiana, "el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee".²⁸

Resignar el deseo para alcanzar la propiedad, en el mundo de la igualdad imaginaria que, por el Contrato, exige de cada uno el sacrificio de lo más propio. La voluntad general se reco-

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 12.

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

noce a sí misma en la obediencia individual a la ley, pues la "obediencia a la ley es la libertad".

El cuerpo político tiene su existencia por el pacto y toma movimiento por medio de la ley. Pero, ¿quién hace respetar la ley? Reaparecen aquí los omitidos de la gran escena pero de los que, sin embargo, se estuvo hablando, solapadamente, en todo momento. Alguien tiene que hacer cumplir la ley, poner orden al desorden, tornar obedientes a los desobedientes. Se imponen los vigilantes, los procuradores del Contrato.

Dice Juan Jacobo, "Todos tienen igualmente necesidad de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea".²⁹

Caudillos, jefes o dictadores para "enseñar al pueblo a conocer lo que desea", una vez que se ha establecido lo que se debe desear. Tarea psicoanalítica, pero al revés, la de estos "gurúes" del individualismo burgués.

¿Subvierte Freud los presupuestos represivos y normalizadores del discurso rousseauiano?

Para darnos una respuesta es menester una mediación inexcusable. Entre Rousseau y Freud habita un otro discurso, respuesta crítica de Juan Jacobo y antecedente histórico de Freud.

Inevitable tercero, Karl Marx circula en el desmenuzamiento del Contrato Social y del contrato psicoanalítico. Marx ubica a Rousseau como el artífice del tránsito del *mito sagrado feudal* al *mito profano burgués*.

Las imágenes del pescador y el cazador solitario corresponden a la imagen idílica que se forjó una clase social en vertiginoso ascenso. El hombre burgués es aquel que rompe con los atavismos de la naturaleza y negocia todo su ser en la sociedad contractual.

La economía política clásica se asienta sobre los hombros de los profetas del siglo XVIII y ratifican su ideal: el individuo, dicen, no es producto de la historia sino de la naturaleza y de las convenciones que su libre conciencia le dicta.

Dice Marx: "...las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior".³⁰

Robinsonadas, dice Marx, desprovistas de imaginación, pero

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ Karl Marx, *op. cit.*, p. 40.

que corresponden a la época que genera relaciones sociales universalizadas, en un alto grado de desarrollo.

Pero es otra la perspectiva de la mirada marxista. "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida".³¹

"El individuo es un 'zoon politikon', un animal social, que sólo puede individualizarse en sociedad" ... "la producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad... no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí".

Sin más, nos recomienda: "No hay que detenerse más tiempo en esto", y nos abre el camino a Freud con una frase en lenguaje curiosamente freudiano.

"...nada hay más insulso que el lugar común puesto a fantasear".³²

¿Qué nos ha dejado el convencionalismo rousseauiano? Poseemos hoy, un número finito de formalidades, derechos y obligaciones.

Las personas físicas que se convierten en partes intervinientes de un contrato se constituyen en comprador o vendedor, patrón o empleado, rentista o inquilino; y también por un contrato las partes se configuran como marido o mujer, juez, testigo, heredero, derechohabiente, gobernante o simple ciudadano.

Por el contrato analítico los sujetos intervinientes se agrupan en torno a los dos polos de la relación: analista(s) y analizado(s).

Al respecto dice Robert Castel: "...la situación analítica es esta convención, perfecta pero exclusivamente justificada por el proyecto de abrir el acceso al inconsciente o por lo menos al conocimiento teórico y práctico de algunos de sus efectos".³³

Al Contrato Social, veíamos, le faltaba la segunda parte interviniente. Esto no sucede en el convenio analítico, en donde las partes están prefiguradas desde el inicio.

Un contrato es el dispositivo por el cual una relación privada se tamiza con las convenciones públicas y viceversa.

Aquella sociedad que aspira a regularse a sí misma por medio de contratos supone la asunción práctica del liberalismo.

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ Robert Castel, *El psicoanálisis*, Ed. Siglo XXI, México, 1980, p. 37.

La sociedad liberal representa un inmensa arsenal contractual poblado de partes intervinientes y gobernados por la ley de la oferta y la demanda.

Dentro del marco de esa ilusión, que encubre las redes institucionales que la formulan, opera la relación analítica. Dice Castel, "...la relación analítica representa la asunción práctica del liberalismo, su epifanía: libre elección, contrato libre, asociaciones libres, audición libre, etcétera, solamente las catexias libidinales están fijadas".⁸⁴

Problema que desconocía Rousseau: la libido no es liberal y resiste a la normalización.

Como en el Contrato Social, el dispositivo analítico que se moviliza para poner en escena lo inconsciente requiere de reglas para poner en juego sus axiomas, y también requiere de la abstracción de las condiciones sociales por las que circula.

La imposición de reglas intrínsecas a la propia práctica analítica conduce a poner de manifiesto, con Castel, que:

1. Las reglas de constitución del campo analítico suponen un conjunto de otras prácticas y otras instituciones...
2. El funcionamiento del dispositivo analítico es por un lado homólogo del de otras prácticas que coexisten con él en el mismo campo histórico social...
3. El discurso psicoanalítico, porque se propone como tarea exclusiva la conceptualización de lo específico que se emite en el dispositivo analítico (lo intra-analítico), ignora las condiciones de orden histórico-social que la hacen posible.

Ahora bien, ¿qué nos dice a todo esto la historia del movimiento psicoanalítico? y, en cuanto al contrato, esta historia ¿no esconde, también un mito particular?

Son conocidas las dificultades, resistencias y obstáculos por los que tuvo que pasar Freud. No entraremos en ello; sólo apuntaremos aquí algunas referencias poco reflexionadas.

En 1910, en la conferencia pronunciada en el Segundo Congreso Psicoanalítico de Nuremberg, Freud asegura, no sin satisfacción, que luego de arduos esfuerzos, su teoría había superado toda una etapa de descrédito y que, mancomunadamente, los psicoanalistas (que aún no eran muchos) podían orientarse hacia la

⁸⁴ *Ibid.*, p. 55.

obtención de la autoridad social que el mundo médico-psiquiátrico antes les mezquinaba. Dice Freud: "El éxito que la terapia puede obtener en el individuo habrá de obtenerlo igualmente en la colectividad".³⁵

Sin duda, sus predicciones se han cumplido. ¿Pero, cuál ha sido el precio? Señalamos tan solo uno: la neutralidad de la práctica analítica por invalidación o desconocimiento de las condiciones socio-políticas en las que se asienta, hecho que, por lo demás, no era ignorado por el propio Freud. Por eso, tienen sentido estas palabras del mismo Discurso: "...todas las energías consumidas en la producción de síntomas neuróticos al servicio de un mundo imaginario, aislado de la realidad, si no pueden ser atraídas a la vida real, reforzarán por lo menos, el clamor en demanda de aquellas modificaciones de nuestra civilización, en las que vemos la única salvación de nuestros sucesores".³⁶

Veámoslo detenidamente. El hombre hipoteca sus energías para la producción de síntomas al servicio de un mundo que, anclado en la realidad, es imaginario, aislado de ella.

La misión analítica consiste en retraer esas energías, reorientarlas hacia la vida cotidiana o, por lo menos, hacia acciones de protesta para "clamar" en demanda de modificaciones imperativas. Esta es "la única salvación de nuestros sucesores".

¿Una exhortación apocalíptica o simplemente histórica?

¿Comprendida y atendida por sus seguidores?

Todo ello dicho en Nuremberg, ciudad que pocos años después se convertirá en escenario de enjuiciamiento de hechos de sangre, terror y muerte.

Reorientar las energías hacia acciones de transformación ¿es esto lo que, hoy en día, hace el psicoanálisis?

Liberación de lo imaginario en lo imaginario, el psicoanálisis se ha encaminado peligrosamente hacia su propia metabolización en la puesta entre paréntesis de las condiciones sociales en el ejercicio de su práctica. La ya famosa anécdota de la "peste" es paradigmática en este punto.

Hoy se reclama un "volver" a Freud, de releerlo. Un retorno super-freudiano que no recupera la letra sino la esquilma y repone con toda la fuerza de su institucionalidad al contractualismo liberal.

³⁵ Sigmund Freud, *Obras Completas*, Ed. Bib. Nueva, Tomo II, p. 405.

³⁶ *Ibid.*, p. 407.

Se reescribe así el mito, ahora mito sectorial y retrospectivo, asentado en un acto de origen: el propio autoanálisis de Freud, lugar de la ruptura. En ese momento inicial no hubo contrato pues coincidieron, hegelianamente, las figuras del analista y el analizado, el contratante y el contratado pero dentro de una legalidad que no puede ser la del contrato, pues éste supone dos partes intervinientes diferenciadas.

Sin embargo, es el privilegio que le cabe al descubridor del inconsciente. Y por ello, le cabe establecer las condiciones del contrato analítico.

En un artículo del año trece, denominado "La iniciación del tratamiento", ofrece a sus colegas, a modo de sugerencias... "tan sólo simples consejos, sin exigir estrictamente su observancia".³⁷

Sobran para Freud, los factores que se oponen a la mecanización estricta de la técnica, pero todos ellos son de carácter interno, "intra-analítico", como son: "extraordinaria diversidad de las constelaciones psíquicas" o sea, la imposibilidad de su clasificación; "plasticidad de los procesos psíquicos", esto es, dificultad para reglamentarlos; y "riqueza de los factores a determinar" (carácter prolongado, honorarios, inseguridad de la cura...)

No obstante, y en el mismo texto, Freud señala una de las muchas dificultades "externas" y lo hace refiriéndose a un abortado caso clínico: "En una ocasión tuve en tratamiento a un alto funcionario obligado por su juramento a no comunicar determinadas cosas, consideradas como secretos de Estado y esta limitación bastó para hacer fracasar el análisis".³⁸

Dentro de la lógica inexorable de las convenciones, un contrato, en este caso un "juramento", se enfrenta y contrapone a otro contrato, el terapéutico.

El estado impone sus condiciones pero la neurosis también. "El tratamiento psicoanalítico tiene que sobreponerse a toda clase de consideraciones, pues la neurosis y sus resistencias no respetan tampoco ninguna".³⁹

Confrontación extrema que ratifica lo señalado por Castel, "poner fuera de juego a la realidad (político-social) para desenmascarar lo real (analítico)".⁴⁰

³⁷ *Ibid.*, p. 426.

³⁸ *Ibid.*, p. 433.

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

Existe una disyuntiva excluyente: Neurosis de estado o estado de la neurosis.

El dispositivo de neutralización psicoanalítica de lo político-social, a través de una relación de "exclusión convenida", configura lo social como lo extra-analítico e invalida el sentido de los acontecimientos para "concentrarse en la recuperación que ellos tienen en la economía inconsciente".⁴¹

Nunca se sale de la convención... "la estructura contractual no es un marco sino la matriz productora de los efectos psicoanalíticos. A través de ella, *el afecto mismo se contractualiza*".⁴²

Lo que inició Rousseau es completado por la práctica analítica. Convencionalizar los afectos y los efectos.

"...es el contrato de clientela entre el neurótico y el analista: audición libre contra asociación libre, a pagar al instante... uno habla, el otro escucha, en el silencio de la realidad".⁴³

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴² *Ibid.*, p. 43.

⁴³ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 433.

INVESTIGACIONES

SOBRE EL CONCEPTO DE REVOLUCION PASIVA*

Dora Kanoussi
Javier Mena

PRESENTACION

La conclusión más general a la que lleva la elaboración de este ensayo, consiste en la confirmación de la existencia simultánea, paralela e inseparable de dos grandes vertientes en la reflexión global de Gramsci: la teoría de la historia y la teoría de la política, interrelacionadas e inexplicables la una sin la otra. Ello se verifica en un primer nivel en el análisis de cada una de las categorías principales; también se comprueba fácilmente por el hecho —como se explica más adelante— de que cada *categoría adquiere un contenido diferenciado no solamente según la clase, sino también según la fase histórica en la que se encuentra la misma clase a la que hace referencia.*

Así lo más significativo para la confirmación de que teoría de la historia y teoría de la política tienen un mismo origen filosófico, una misma base gnoseológica, que son teorías inseparables y constitutivas del marxismo de Gramsci; esta idea fue surgiendo con bases sólidas a medida que fue avanzando el estudio y la elaboración de este trabajo.

Si en un primer momento se pensó que era necesaria una introducción al contexto filosófico y a los principios de la teoría de la historia, para después poder desentrañar y establecer minuciosamente las categorías de la teoría de la política (teoría del estado), que sería el centro de la tesis; con el paso del tiempo vimos que esto era imposible sin un estudio más detenido tanto de las bases de la filosofía como de la teoría de la historia en

* Este trabajo es un resultado parcial de una investigación más amplia sobre el pensamiento de Gramsci.

Gramsci. Esto a su vez nos llevó a descubrir una interrelación íntima y fuerte entre los tres niveles de conceptualización gramsciana: el filosófico, el histórico y el teórico-político.

Si el trabajo se detiene antes de abarcar la teoría del estado propiamente dicha, creemos que esto no es en detrimento de la tesis ya que valió bien la pena profundizar en la concepción de la filosofía y de la historia de Gramsci, si con ello se comprende mejor un pensamiento original que enriquece al marxismo y ofrece una renovación para las "armas de la crítica". Sin embargo, podría uno preguntar, si Gramsci es el teórico de la "Revolución en Occidente", ¿cuál es la exigencia que lo impulsa a hacer avanzar también a la teoría de la historia?

Sin ninguna duda, Gramsci parte de los cambios producidos en la fase actual del capitalismo monopolista: del surgimiento de una nueva sociedad de masas y de los eventos más relevantes del primer cuarto del siglo xx, como son la creación de un nuevo estado (octubre 1917), la derrota del movimiento obrero en occidente y el fascismo. Ello lo obliga a intentar adecuar la teoría del movimiento a la nueva situación, definiendo una nueva estrategia para la revolución en occidente. Esto lo lleva a su vez a una renovación de la teoría del estado, a una "ampliación" de ésta, entendiendo como estado la unidad de fuerza y consenso, de dictadura de clase y hegemonía civil (sociedad política + sociedad civil) o "hegemonía acorazada de coerción". La "verificación" histórica de esta concepción está en el antecedente de la formación de los estados europeos; requisito a su vez para entender la nueva situación y la estrategia a establecer.

Su punto de partida es el descubrimiento teórico-práctico de Lenin de la "*primacía de la política*" y la "*centralidad del estado*" para la teoría revolucionaria. Partiendo de la primacía de la política en sentido leninista (que lo preserva del economicismo y voluntarismo de algunas de las tradiciones marxistas) compara a la política con el arte militar, en el sentido de considerar la crisis del capitalismo como la artillería de campaña que por sí sola no suscita transformaciones importantes. En el fondo existe siempre el complejo sistema de "trincheras y casamatas", o sea, la eficacia de la hegemonía burguesa en la sociedad civil que apoya al estado y no permite que un asalto lo sacuda. De ahí la necesidad de plantearse de modo diferente "el problema crucial de la filosofía de la praxis": el cómo surge el movimiento histórico a partir de una determinada estructura.

En la fase actual, las superestructuras no son meros reflejos directos de una base, sino un complejo de ideas, instituciones, aparatos, a través de los cuales una base material dada, encuentra su perfeccionamiento y confirmación histórica. De ahí que las superestructuras y su centro, el estado, representen, en tanto que momento ético-político, el momento de consumación de un grupo social en la historia, el momento de la "libertad del espíritu".

Ante el conjunto y la complejidad de los nuevos fenómenos que caracterizan la fase actual (las nuevas relaciones entre estructura y superestructura), Gramsci innova a la teoría del estado a través de una original teoría de la historia que le permite esclarecer las especificidades de la fundación de los estados modernos (sobre bases insanas, conservadoras). Este proceso es visto por Gramsci como un movimiento a través del cual se elabora una nueva sociedad civil en la historia, por una clase que siendo subalterna (pero ligada a una función productiva necesaria) culmina su desarrollo con la formación de un nuevo estado. Se unen así teoría de la historia y teoría de la política.

Es a partir de aquí, que Gramsci plantea el desarrollo de una teoría de la historia como necesidad fundamental de una teoría de la política que explique una nueva situación histórica y sirva de base a una nueva estrategia de transformación. La historia para Gramsci no se hace por ella misma: historia se hace en tanto que obrando en el presente se interprete al pasado: siendo que el "presente justifica e ilumina al pasado" y sobre todo, se hace historia por una exigencia del presente, la revolución en occidente. Por la dialéctica de conservación-innovación, Gramsci establece los nexos entre presente y pasado. La historia del pasado no se puede "no escribir con los intereses y para los intereses actuales" y "si escribir historia significa hacer historia del presente, es gran libro de historia aquel que en el presente ayuda a las fuerzas en desarrollo a devenir más conscientes de sí mismas y, por tanto, más concretamente activas y creativas".

I. INTRODUCCION

La reflexión gramsciana en su totalidad, como lo prueba la teoría de la revolución pasiva, se basa en el "historicismo absoluto", en el modo como en ella se relacionan lo histórico con lo lógico.

La revolución pasiva tanto en su carácter de categoría de análisis histórico, como cuando es la base del análisis político, se refiere específicamente a una fase o época histórica determinada.

Para Gramsci significa que una misma categoría adquiere contenido diferente según la clase y, por tanto, la fase histórica que explica, y según si se trata del ascenso de una clase o su crisis: las hegemonías burguesas y proletaria, son en esencia distintas en sí, y su contenido es otro, según si con ello se habla de la fase de ascenso o decaimiento de la clase en cuestión.

El fondo gnoseológico de este historicismo, es la afirmación de Marx en el sentido de que ninguna sociedad desaparece sin haber agotado sus posibilidades de desarrollo y que ninguna nueva surge sin que existan para ello las condiciones materiales. Es este contexto que la revolución pasiva intenta explicar y por ello se refiere más estrictamente a la fundación del nuevo estado burgués o "modernización del estado", por una parte, o a la crisis e intentos de adaptación a ella por parte de la burguesía en la fase actual del capitalismo avanzado (fascismo y americanismo), por la otra.

Partiendo de los "cánones" de Marx (1859) antes citados, la revolución pasiva se constituye en la teoría de transición gramsciana y con ello contribuye a un enriquecimiento extraordinario del marxismo. Es con base en ella que Gramsci desarrolla su teoría de la revolución adecuando su "actualidad" a la situación histórica concreta (de esta fase del capitalismo). Además, es también a partir de la teoría de la revolución pasiva como teoría de la transición que Gramsci elabora su teoría del estado, teoría de la hegemonía y las bases de una nueva estrategia, la guerra de posiciones. La teoría gramsciana en su totalidad, construida a través de las categorías de revolución pasiva, hegemonía, príncipe moderno, etcétera, es un intento de respuesta a la pregunta que la filosofía de la praxis y el movimiento obrero se plantean constantemente: "cómo nace el movimiento a partir de una determinada estructura económica". En otras palabras, cuál es la relación, en una época histórica determinada por la ampliación del estado, la socialización de la producción, la crisis y la irrupción de las masas organizadas, entre las clases y la lucha por el poder.

La revolución pasiva explica el sustrato "estructural" que define la lucha de clases a esta altura de desarrollo del capitalismo: define la época de una nueva guerra entre las clases, un nuevo

proceso revolucionario que es la construcción de un nuevo bloque histórico, de una nueva relación entre estructura y superestructura.

La revolución pasiva como caracterización, en fin, del proceso de transformación de dos épocas distintas, de ascenso y declinación históricos de la burguesía, es la clave para entender las demás categorías gramscianas. Profundizando en ella se hace posible comprender tanto el sentido filosófico, la metodología, como el significado teórico del pensamiento gramsciano.

La revolución pasiva es también clave de interpretación de los *Cuadernos de la Cárcel*, porque engloba y de alguna manera resume ambos aspectos inseparables del pensamiento gramsciano: *la teoría del estado como teoría de la historia y de la política al mismo tiempo*. La relación entre lo lógico y lo histórico que es inherente a la teoría de la revolución pasiva, el historicismo absoluto convierte a las categorías gramscianas en instrumentos de análisis histórico-político del proceso social real.

Los antecedentes

El marxismo de Gramsci tiene obviamente como base tanto los escritos de Marx y Engels, como los que pudo conocer de Lenin. Está también claro que para sus análisis específicamente históricos se remite a los primeros escritos de Marx (con énfasis en la *Sagrada Familia* y las *Tesis sobre Feuerbach*) y a los trabajos de Lenin alrededor de 1905. Tanto para los clásicos como para Gramsci, hay un problema fundamental que nunca eluden: el análisis *político* se hace tomando en cuenta a la *historia* de las clases en cuestión. Además, hay otros puntos de referencia básicos alrededor de los cuales Marx, Engels, Lenin y Gramsci centran la historia política (y en el caso que aquí nos interesa), la historia política de la revolución burguesa: primeramente en lo que respecta a la periodización de estas revoluciones (su carácter de clase, el tipo de transformación que implican en relación a la Gran Revolución Francesa que es la pauta). En segundo lugar, y no menos importante, un análisis no-lineal del estado que de ahí surge, tomando en cuenta el papel de cada una de las clases implicadas: a) El papel primordial o secundario (fuerza o debilidad de la burguesía) de las clases del viejo régimen: cuestión ésta que define el carácter reaccionario o no del nuevo estado. b) La existencia o no de la pequeña burguesía radical

(Jacobinismo). c) El hecho central del papel del campesinado y las masas urbanas y su participación o ausencia en la lucha por el nuevo estado.

Sin embargo, Gramsci se acerca más a las caracterizaciones que Marx hace de la revolución burguesa por un hecho fundamental y que consiste en que Marx estudia una situación histórica, donde, igual que en el resurgimiento de Gramsci, el papel de la clase obrera es casi nulo, a causa del todavía incipiente desarrollo de las fuerzas productivas. Para Lenin en cambio, la revolución burguesa que él estudia (Rusia en 1905 y febrero de 1917) tiene como protagonista de los hechos a la clase obrera.

Para Marx, el prototipo de revolución burguesa "adelantada en el contenido y en el tiempo" fue la inglesa de 1643. Sin embargo, la revolución burguesa que abre una época es la de 1789. Marx, quien había ya inaugurado el punto de vista de clase del proletariado en la historia de las ideas (desde el Manifiesto), en el segundo artículo de la *Gazeta del Rhin* del 11 de diciembre de 1848 afirma que la revolución francesa inicia una nueva época histórica "un nuevo régimen político para una nueva sociedad europea": el régimen "de la propiedad burguesa, de la nación, de la concurrencia, de la ilustración, de la familia, del derecho burgués y de la industria". En esta revolución, el proletariado no se distingue aún de la burguesía como clase, lucha todavía por los intereses de ella, "ajustando cuentas con los enemigos de ella a la manera plebeya". En oposición a esta revolución (y aquí está el germen de las ideas que como veremos desarrollará Gramsci), la revolución alemana de 1848 es un fenómeno históricamente secundario, atrasado, *resultado de la revolución francesa* que, como repetirá Gramsci, no es un fenómeno nacional sino europeo. La revolución alemana es por ello provincial. Su burguesía no representa, como la francesa del 89, a la sociedad en su conjunto frente al absolutismo y al feudalismo. La nueva sociedad ya se inauguró en 1789, 50 años antes, y con ella se ha desarrollado un proletariado potencialmente independiente aunque todavía inmaduro, por el atraso precisamente de la industria y la burguesía alemanas.

Por lo tanto, los burgueses ya no pueden ser jacobinos. En este caso ellos pertenecen, en términos históricos, a la vieja sociedad, representan "intereses renovados de la vieja sociedad". Son un estrato del viejo estado al que sin embargo, tienen que modernizar, sin fuerza propia: el pueblo empuja a esta burguesía hacia ade-

lante y su debilidad la obliga a ir hacia atrás: tiene que “caer en brazos de la reacción”. La burguesía alemana es llevada al estado por el pueblo, no tiene originalidad histórica.

Más adelante, a lo largo del análisis de la revolución pasiva y su significado más profundo, como categoría de investigación histórica, se podrá apreciar la deuda de Gramsci con estas ideas fundamentales de Marx. Ideas que son el verdadero germen —juntamente a la concepción filosófica implícita en las *Tesis sobre Feuerbach*—; germen del que surge la reflexión de la cárcel que tanto enriquecerá el pensamiento marxista de nuestros días.

Las enseñanzas del leninismo

Una de las enseñanzas que Gramsci tomará del leninismo en sus investigaciones de historia y de política es la cuestión teórica fundamental que consiste en el hecho que el carácter y los resultados de la revolución burguesa y también de la proletaria, dependen en lo esencial tanto de la *correlación de fuerzas de las clases* implicadas como de la *situación internacional* (en cuanto al carácter de clase de los estados).

Pero para entender mejor la lección que Gramsci extrae al respecto del leninismo, habrá que repasar de manera somera lo esencial de la caracterización que Lenin mismo hace de la revolución burguesa:

Las dos famosas vías de transición al capitalismo (prusiana y farmer) serán para Lenin las dos posibilidades del desarrollo moderno según la posición económica de las clases y fracciones participantes en la lucha. La correlación interna de fuerzas y la situación internacional son los dos elementos decisivos para determinar qué clase o fracción resulte victoriosa: tanto en 1789 como 1830 y 1848 (Francia y Alemania), como 1905-1907 y también febrero 1917, han sido para Lenin revoluciones burguesas, pero su contenido y resultados son diferentes según la época y la fuerza o debilidad de las clases comprometidas y el desarrollo de ello a nivel mundial. La vía farmer significa la fuerza de la burguesía democrática y la vía prusiana, la fuerza de la alianza burguesa liberal (reaccionaria) —terratenientes. Por lo tanto, la fuerza o debilidad en la revolución burguesa, dependen para esta clase, en última instancia, de su fuerza o debilidad económica, o sea, de su *historia económica* y de su *capacidad de aliarse* con las clases *progresistas* que tienen intereses comunes con ella y que la em-

pujan hacia adelante o con las clases de la vieja sociedad que le impiden llevar su revolución hasta sus últimas consecuencias, y de las que precisamente por su debilidad, no se puede desligar. En este último hecho consiste la "cobardía" de la burguesía, según expresión de Marx y de Lenin también. De esta manera la fuerza o debilidad de la burguesía es proporcional a la participación mayor o menor de las masas campesinas y urbanas que son las que "limpian el terreno de los vestigios de feudalismo".

La posibilidad histórica de una de las dos vías se expresa precisamente, para Lenin, en la estrategia de la dictadura democrática y en la consigna de la participación en el gobierno revolucionario (*Obras Completas*, t. 16 pp. 78-83).

El análisis de la situación nacional como análisis de la posición de cada una de las clases, y de la internacional que consiste en la comparación entre la situación rusa y las revoluciones burguesas en Francia de 1789, 1830, 1848 y en Alemania de 1848, lo llevan a la conclusión de que en su país se trata por supuesto de otro tipo de ciclo u oleada de revoluciones burguesas; oleada que es un proceso parecido al que tuvo lugar en Alemania pero con la salvedad de la presencia de una clase obrera ya madura. Para el ciclo que Gramsci llamará de revolución pasiva, la situación cambia en el sentido que la clase obrera es ausente y donde, igual que en Alemania, la burguesía es débil económicamente y necesita de la alianza de las clases del viejo régimen.

También para Gramsci es válida la definición de la revolución en dos sentidos (estrecho y amplio); la revolución por "ondas" que Gramsci entrecomilla pensando seguramente en la misma expresión leninista (*ibid.*, p. 201). Es por ello que Lenin ve a la revolución de 1905 como la primera onda de la revolución burguesa en Rusia y en el año 1910, cuando escribe las "Notas de un publicista", considera que está en un periodo de transición hacia una segunda onda o revolución en sentido estrecho, cuya salida dependerá de la fuerza o debilidad de cada una de las clases y sobre todo si será la burguesía o el proletariado quien se aliará con el campesinado.

En todo caso, tanto para Lenin como para Gramsci, en la revolución burguesa y su ciclo se trata de la *creación de un estado burgués moderno*, de la *forma* que adquiere el orden social burgués, forma que será una república o una monarquía constitucional (*ibid.*, p. 386). La existencia de una clase más avanzada en la situación rusa, que la que tiene que llevar a cabo su revo-

lución, impide a la burguesía tener un carácter jacobino; este papel lo tendrá que jugar el proletariado, y la burguesía —por su carácter histórico tardío— se verá obligada a ceder espacio a las viejas clases.

Igual que Marx antes de él y Gramsci después, Lenin, acude al modelo del 89 para entender la revolución burguesa en su tiempo: en un artículo significativamente titulado “¿Una revolución tipo 89 o tipo 48?” del año 1905 (t. 8 p. 249-250) Lenin compara la revolución rusa con la francesa y alemana y destaca los rasgos jacobinos de una y la ausencia de ellos en las otras midiendo el significado de esto. Además destaca que la diferencia entre la jacobina (francesa) y otra “desde arriba” la alemana y la rusa, se acentúan por un hecho fundamental: en esta última el papel protagónico le corresponde a la clase obrera.

Tanto en el ciclo ruso de Lenin como en la revolución pasiva del resurgimiento de Gramsci, para la burguesía se trata de una sola cuestión: modernizar al estado para hacer avanzar al capitalismo, estado que será la forma concreta del orden social burgués. En ambos casos, el miedo a las masas, proletarias y campesinas, hará que la burguesía “se echará en brazos de la reacción”.

En estos textos de los tiempos anteriores y posteriores a 1905, Lenin insiste en la idea que Gramsci retomará: si bien la revolución francesa es la pauta histórica y el modelo de revolución clásico, con el que se miden las demás, ninguna otra, posterior a ella se le puede parecer. Esta fue la única de tipo jacobino ya que solamente entonces la burguesía representaba la parte más avanzada de la sociedad, que pudo por lo tanto aliarse con las masas y barrer el feudalismo; además, fue la única que fue precedida por un movimiento cultural de la magnitud de la ilustración.

También en otro aspecto importante del análisis hay coincidencia entre Lenin y Gramsci, esto es en la afirmación de que la derrota de las masas en las revoluciones burguesas “tardías”, no impedirá a las fracciones reaccionarias de la burguesía en el poder proseguir con su tarea histórica ineludible: *modernizar al capitalismo y la forma de estado correspondiente*. Y ésta es precisamente la razón de ser del ciclo: lo inacabado de la revolución burguesa hará necesaria otra revolución, otra “onda”. Que podría convertirse en otro tipo de revolución (como sucedió en Rusia) y entonces las tareas democráticas le corresponderán al proletariado cumplirlas.

Si se investigara más se podría hacer aún más explícita la

herencia leninista en el análisis histórico de Gramsci. Sin embargo, aquí se trató solamente de establecer los antecedentes más claros y fáciles de aprehender, en la relación que hay entre ciclo de las revoluciones burguesas y revolución pasiva. (En la segunda parte de este trabajo se verán con más detalle las raíces más profundas del leninismo en Gramsci, ya que es en la teoría política propiamente dicha donde la relación Lenin-Gramsci es más directa aún).

Pero, a pesar de todo no hay que olvidar las diferencias entre ambos: la presencia de la clase obrera, la distinta situación internacional, en fin, un tiempo y un espacio históricos diferentes, (además de un trasfondo filosófico mucho más rico de parte de Gramsci), hacen que en el ciclo de Lenin y en la revolución pasiva se trate de dos "modelos" también diferentes. Es evidente que entre ambos revolucionarios hay continuidad, pero también ruptura (y con ello superación): si Gramsci innova al marxismo con respecto a Lenin esto quiere decir que su reflexión está íntimamente ligada a él y por eso no se puede entender a Gramsci sin haber estudiado a Lenin.

II. LA FILOSOFIA

a. Las premisas

La nueva filosofía que Marx introdujo en la historia de las ideas —cuando "solamente" ésta era crítica a Hegel— fue desde sus orígenes concebida como superación del dualismo; por lo tanto, significó desde el principio una nueva posición con respecto al materialismo y al idealismo, en filosofía y por ello también en política.

Los orígenes históricos (de clase), y por tanto también lógicos de esta nueva filosofía que será el materialismo histórico (Marx) o filosofía de la praxis (Gramsci), se podrían resumir en los siguientes puntos:

El capitalismo como impulsor de relaciones sociales específicas, implicó la formación de una clase que por el desarrollo mismo de las fuerzas productivas, de sí misma, niega la explotación de clase y que desarrollando a la producción, desarrolla las condiciones de su negación como clase. En este sentido su filosofía, se convierte, en expresión del carácter histórico del proletariado en cuanto que en su expresión teórica y práctica cohe-

rente; expresión del desarrollo mismo, de los objetivos y fines de esta clase y de ahí su carácter tendencialmente de masa ya que la tendencia de esta clase es la de abarcar a las clases de la sociedad en su conjunto. La filosofía de la praxis es así, la "coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana (que) sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*" (3a. tesis sobre Feuerbach). La filosofía de la praxis es "expresión tanto de las contradicciones mismas de la base terrenal del mundo como su misma solución práctica, revolucionaria" (4a. tesis sobre Feuerbach).

Consecuente con la condición histórica de la clase cuya expresión es, la filosofía de la praxis se plantea desde el principio, como filosofía no dualista, comprometida en el sentido que es expresión teórica y práctica a la vez de la clase; siendo así la práctica la única verificación útil históricamente, con respecto a ella. Es expresión de la clase porque en lo teórico plantea y resuelve las vicisitudes de ésta y es la orientación real que coadyuba a su avance práctico: la teoría hace avanzar a la práctica y la práctica media para que la filosofía "devenga en norma de conducta". La práctica de clase crea las condiciones de su teorización y ésta guía a la práctica misma.

Las principales etapas en las cuales se desarrolla la filosofía de la praxis son los índices del desarrollo y avance de la clase misma, en tanto que índice de los problemas históricamente surgidos y las respuestas dadas a ellos por la filosofía. Problemas que se refieren a la concepción de la realidad y el enfrentamiento a ésta por la organización de la clase.

Como particular visión del mundo, filosofía o momento teórico, la filosofía de la praxis es la conciencia del devenir histórico de la clase. La filosofía es ligada así a la historia, se identifica con ella, "deviene en acto", o sea política. De ahí la identidad en la filosofía de la praxis entre historia, filosofía y política: "Si la filosofía es historia de la filosofía, si la filosofía es historia, si la filosofía se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo y no ya porque a un gran filósofo le sucede otro gran filósofo, es claro que trabajando prácticamente al hacer historia, se hace también filosofía implícita, que será explícita en cuanto los filósofos la elaboren coherentemente".

La filosofía es, entonces, tendencialmente de masa en cuanto hace independiente y autónoma a la clase misma. La unidad

de teoría y práctica se verifica primero en cuanto que es solución teórica y práctica del desarrollo histórico de la clase y segundo en cuanto que a través de la hegemonía, la filosofía de la praxis hace posible que la clase se conciba a sí misma concreta y objetivamente en un sistema, contraponiendo su propia lucha a la hegemonía contraria. La filosofía de la praxis es la superestructura de una clase que es portadora de una nueva hegemonía, una nueva cultura, de la forma más alta de conciencia crítica, unitaria y de masas.

El marxismo de Gramsci es crítico en el sentido de los fundadores ya que, por una parte, también surge como respuesta al marxismo vulgar y al idealismo poshegeliano (que era sin embargo, la filosofía más avanzada de su época) y por otra, es reelaboración crítica de las fuentes nacionales en filosofía y teoría política: Maquiavello y Croce. Pero las verdaderas fuentes del marxismo gramsciano, las bases gnoseológicas a partir de las cuales desarrolla toda su concepción, son las categorías elaboradas en *El capital*, las *Tesis sobre Feuerbach* que Engels resume en su afirmación que el proletariado es el heredero de la filosofía; y de manera más directa y profunda, las fuentes de Gramsci son los "cánones" de interpretación de la ciencia de la historia y de la política dados por Marx en el Prólogo de 1859:

La tesis que los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura y de la necesidad de resolverlos, en el nivel de las ideologías y también la tesis de que una sociedad no desaparece antes de haber agotado todas sus posibilidades de desarrollo y de que ninguna nueva formación surge sin que existan ya las condiciones materiales de su existencia.

Todo ello ligado a la imposibilidad de separar ser y pensar, estructura y superestructura, planteada en las tesis sobre Feuerbach, que implica la superación total del dualismo filosófico: realidad y concepto de ésta, se distinguen solamente por razones de método, ya que si lo real se explica en el pensamiento por el concepto de lo real, entonces no sólo lo real sino también la categoría que lo expresa son históricos y coinciden así devenir de lo real y devenir de la categoría correspondiente. De ahí que la base de la filosofía sea la historia y de ahí que la relación sujeto-objeto sea una objetivación del sujeto y una subjetivación del objeto. En la relación sujeto-objeto, hombre-materia, ser-pensar, libertad-necesidad, estructura-superestructura, lógico-histórico,

no es posible concebir separadamente cada uno de los momentos de la relación, sino que es necesario concebirlos uno con respecto y en función del otro. Cargar el acento en uno de los términos o momentos de la relación dialéctica no es sólo un error teórico, sino y sobre todo práctico; ya que inevitablemente lleva o al ideologismo o voluntarismo por una parte o al economicismo por otra.

Por demás se verá como de esta identidad dialéctica de los momentos, Gramsci elaboraba el concepto de "bloque histórico" que significa tanto el "complejo contradictorio de estructura y superestructura, como la fase hegemónica de la clase expresada en la unidad intelectuales-masa, necesidad-libertad.

La identidad de filosofía y política que Gramsci plantea a menudo es expresión y fundamento a la vez de la *historicidad* de una clase que por su carácter histórico precisamente, identifica teoría y práctica, estructura y superestructura. El historicismo es entendido por ello, como la expresión de la unidad dialéctica entre teoría y práctica, intrínseca a una clase cuyo devenir es su desaparición, junto con la desaparición de las relaciones sociales que la hacen surgir.

Pero la filosofía deviene política sólo si se convierte en concepción del mundo por la dialéctica entre alta y baja cultura; concepción del mundo donde la filosofía es ya "religión" (concepción del mundo con una conducta conforme) y la cultura, vida; donde pensamiento y acción se unen dialécticamente. La síntesis de ser y pensar, de teoría y práctica es la síntesis entre conocer y hacer; donde se conoce en cuanto se hace y donde historia es conocimiento del pasado en función del presente a la vez creación de nueva historia, "historia en acto" (política).

Por todas estas premisas epistemológicas, Gramsci concluye que los caracteres esenciales de ésta filosofía son, en primer lugar, el ser *tendencialmente de masa* y el tener *carácter de clasicidad* (expresión más alta de la cultura humana): o sea, filosofía que se orienta a ser una nueva cultura integral "que tenga los caracteres de masa de la Reforma protestante y del Iluminismo francés y los caracteres de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que sintetice Robespierre y Kant, la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo no sólo francés o alemán sino europeo y mundial".

De esta concepción clásica de la relación teoría-práctica, deriva Gramsci su teoría del partido, cuyo antecedente teórico e histórico es el leninismo. La problemática de la organización partidaria de

la clase es asumida por Gramsci en la problemática de “construir sobre una determinada práctica, una teoría que coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelera el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, o sea potencializándola al máximo; es decir, dada una cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en obra”. La identificación de teoría y práctica es un acto crítico por el que “la práctica viene demostrada racional y necesaria o la teoría realista y racional”; dicho de otro modo: “Que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y de modo unitario lo real presente, es un hecho filosófico mucho más importante y original que el descubrimiento de parte de un genio filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales”.

Es por ello que tarea fundamental de la filosofía de la praxis sea la creación de un nuevo bloque histórico, de una nueva relación intelectuales-masas, estructura-superestructura; “La realización de un nuevo aparato hegemónico creando un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento y es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico”.

La creación de una nueva cultura basada en la relación intelectuales-masas, tiene importancia capital en el pensamiento gramsciano: la modificación del “sentir de los hombres” modifica a la realidad misma.

Por el hecho que la filosofía es verdadera en cuanto se realiza históricamente y su “inmanencia” consiste en formar la conciencia colectiva desde abajo, se deduce su carácter tendencial de masa, ya que esta filosofía hace coincidir la realidad *ideal* del hombre con una estructura *económica* dada.

Es de aquí precisamente que Gramsci desprende la relevancia *política* de los intelectuales que encarnan esta *filosofía*: “Los intelectuales son necesarios para transformar el sentir de las masas en saber, donde la realidad se desarrolla en racionalidad, la racionalidad refluye en la realidad para llegar por tanto a una verdadera autoconciencia crítica de lo que se es realmente como producto histórico”. Por ello autoconciencia crítica de masas, histórica y políticamente es posible solamente cuando las masas elaboren “autónoma e integralmente su propia categoría de intelectuales”, expresión de su propia conciencia.

b. *La relación entre filosofía e historia.*
La historicidad de la filosofía

A partir de los fundamentos epistemológicos de la filosofía de la praxis (expuestos aquí de modo elemental) el pensamiento de Gramsci arriba a consideraciones muy complejas con respecto a la relación entre *filosofía e historia*: estas ideas culminarán a su vez en una *teoría del estado* que es el núcleo de su teoría de la historia y de la política. Por esta razón, es necesario antes de entrar de lleno a la teoría de la revolución pasiva como teoría de la historia y de la política, intentar comprender su base filosófica que es precisamente la relación historia-filosofía:

La filosofía se transforma en historia cuando el grupo social que se ha revelado en la historia como *necesario*, ha superado dialécticamente al pasado del que proviene. Cuando puede presentar sus propios intereses como los intereses generales, universales, y en consecuencia es capaz de organizar según ellos un mundo productivo dado, organizar una nueva cultura; cuando superando su existencia "corporativa", crea un nuevo estado, un nuevo orden ético-político.

¿Pero cuándo deviene *necesario* un grupo social?

Cuando es capaz de transformar necesidad en libertad, creando una nueva y más alta civilización, con base en su modo de producción, o sea acorde aún con determinadas relaciones de explotación en las que se han desarrollado hasta ahora las fuentes productivas de la sociedad, las clases mismas.

La historicidad de la filosofía revela el largo camino de las contradicciones por las que han surgido los grupos sociales fundamentalmente necesarios cuya tendencia inmanente se orienta hacia la supresión del desarrollo basado en la contradicción. Tendencia histórica que implica la desaparición de toda explotación y subalternidad y la unificación universal del género humano.

La filosofía como concepción del mundo, sistemática y coherente, de un grupo social que se ha revelado como necesario en la historia, posee un *carácter de clase* porque obedece a las necesidades de diferenciación teórica y cultural del grupo; constituye un momento de su pensamiento; expresa las vicisitudes históricas y sociales de la clase aportando soluciones teóricas, culturales a los problemas y tareas históricas que se le plantean al grupo en su desarrollo. La filosofía es el momento de la conciencia, del espíritu y representa la continuación *ideal* de la clase de la que es

expresión en cuanto representa el paso del momento económico "corporativo", al "ético-político"; la universalización de la clase: el momento en el que la clase puede y debe desarrollar sus propios intereses como generales: es decir, el momento de la fundación de un nuevo orden social.

La filosofía se transforma en historia por mediación de los intelectuales y de la política: por una elaboración teórico-ideológica que es la organización y difusión de una hegemonía y que culmina con la fundación de un nuevo estado. Estado que surge por la formación de una voluntad nacional-popular basada en una reforma intelectual y moral, correspondiente a determinados niveles de civilización, exigidos por el desarrollo mismo de las fuerzas productivas.

Así, la filosofía que surge sobre un determinado espacio económico, en relación directa con una clase, al ser su conciencia y la de sus tareas, permite la organización de los intereses colectivos del grupo; contiene en forma racional los caracteres estructurales de su especificidad; es la conciencia de la particularidad de sí y de los demás grupos sociales, de sus relaciones, lugar y función en la sociedad. La filosofía contiene por lo tanto los elementos (categorías, método) de verificación teórica, es decir, la gnoseología y ética del grupo: sus cánones de interpretación de la fenomenología y luchas que libra la clase.

Toda filosofía orgánica a una época, constituye así una nueva síntesis intelectual que asimilando al pasado lo supera, creando un nuevo y original discurso. Representa la continuidad-ruptura con el pasado ofreciendo nuevas soluciones a los nuevos problemas. Contiene los elementos de organización de un nuevo ambiente intelectual y moral y es la premisa de la fundación del nuevo estado. La filosofía conforma así el terreno de elaboración de una nueva intelectualidad, de una nueva racionalidad orgánica al grupo que encabeza. Es la matriz de selección y formación de la inteligencia que aportan a la clase los elementos de su identidad específica y sus caracteres morales y psicológicos de diferenciación.

La filosofía orgánica a una nueva clase, es junto con ésta, el presupuesto de un nuevo estado: *es historia en acto por medio de la política*. En este sentido, la filosofía de ésta, ético-político de la clase, es la consumación histórica de ésta, su "catarsis", el momento de la libertad. Libertad no solamente como conciencia de la necesidad sino también como creación de una nueva cul-

tura; necesidad que deviene libertad en un nuevo orden de civilización, que es el contenido de la conciencia y la norma de conducta práctica que aporta un nuevo sentido a la vida de las masas y las predispone a la acción.

Así la filosofía como tal, en cada fase de su existencia, en relación a cada una de las clases protagónicas de la historia de la humanidad y con mayor razón en el caso de la nueva clase revolucionaria, se verifica en la práctica, en cuanto se muestra eficaz en la formación de una conciencia y de una voluntad; en cuanto deviene en *hechos* y transforma a la realidad a su imagen y semejanza *presentándose como originaria del proceso social mismo*. Su historicidad presupone a un estado y toda filosofía como filosofía de una clase no es sino la filosofía de estado de la clase misma en su devenir estado. En otras palabras: filosofía=política y filosofía=historia práctica, real, de una época.

c. La filosofía como filosofía o teoría de la historia

La unidad dialéctica entre filosofía e historia (su "identidad") es, en el nivel filosófico más general de la filosofía de la historia gramsciana, la "traducción" de la unidad básica entre teoría y práctica, estructura y superestructura, cantidad y calidad. Ahora, habrá que revisar, como a partir de estos presupuestos filosóficos elementales, Gramsci pasa a constituir su teoría de la historia propiamente dicha: la teoría de la revolución pasiva. Esto no es difícil de entender, si se piensa que Gramsci concibe el proceso histórico real precisamente como unidad tendencial entre teoría y práctica, estructura y superestructura, filosofía y política: proceso que es el tránsito de una clase fundamental en una época determinada, del nivel subalterno al nivel estatal.

Prerrequisito para alcanzar este nivel estatal —para constituirse en clase dominante, en estado— para una clase, es la identidad que ésta logra establecer entre filosofía e historia a través de la identidad previa entre filosofía y política: En otras palabras, el cómo una nueva clase por su lugar en la producción y la conciencia correspondiente a este lugar, logra transformarse en dominante.

Entonces, la filosofía como concepción del mundo de una clase se realiza precisamente en la construcción de un nuevo estado; en la identificación entre estructura y superestructura (identificación de su lugar en la producción con el nivel político más

alto: el estatal). Y es así como el estado debe concebirse, según la función productiva de las clases y como el salto de la cantidad a la calidad; de la necesidad a la libertad, de la estructura a la superestructura. Salto que como ya vimos, significa la superación del nivel económico-corporativo de la conciencia de clase y el paso al momento ético-político. Una vez más: el paso de la estructura a la superestructura.

Es así como Gramsci concibe las relaciones estructura-superestructura como relaciones determinantes para el análisis del desarrollo social. Y es en relación estrecha a esta precisa concepción de la unidad tendencial entre estructura y superestructura como base del desarrollo social, que Gramsci se liga directamente a lo que él comprende como los *cánones o principios fundamentales* del materialismo histórico, establecidos por Marx en el Prólogo de 1859.

Una sociedad no desaparece sin haber agotado sus posibilidades de desarrollo y nuevas formaciones no surgen sin que haya las condiciones para su existencia. Sin embargo, a pesar de que estos principios anulan cualquier posibilidad de mecanicismo o fatalismo (interpretaciones que han sucedido en la historia del movimiento obrero), Gramsci insiste en que es necesario desarrollar estos principios "críticamente". Para Gramsci los dos principios deben de ser pensados en función de un tercero: los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura y de la necesidad de resolverlos, a nivel de las ideologías.

Sobre estos tres cánones de interpretación, Gramsci construye su filosofía de la historia y su teoría de la política. Con ello le da el justo lugar, el valor necesario, orgánico, a la superestructuras con respecto a las estructuras. Los tres principios, interrelacionados, constituyen para Gramsci una tesis posible y necesaria para el análisis del desarrollo histórico y de la actuación política: el énfasis puesto en la especificidad, en la necesidad de estudiar a las superestructuras en función de las estructuras, (eliminando al economicismo y politicismo) hace que la investigación de la formación de un estado como el ascenso de una clase al más alto nivel de su desarrollo, incluya necesariamente una teoría de la historia y una teoría de la política a la vez. Y este es precisamente el contenido de la teoría de la revolución pasiva.

III. LA TEORIA DE LA HISTORIA

El núcleo de la teoría de la historia como teoría de la revolución pasiva, consiste en términos generales en el análisis del surgimiento, formación y desarrollo del estado moderno (burgués-capitalista). Este proceso de formación del estado moderno se identifica con lo que Lenin llama el ciclo de las revoluciones burguesas: revoluciones tanto en sentido amplio como en el estrecho. Y esta formación del estado es concebida por Gramsci también como lucha de clases, en una determinada época, en la que la subversión de las relaciones sociales resulta en una nueva formación económica social.

La observación de varios procesos revolucionarios de la burguesía, de su ascenso y consolidación en el poder, lo lleva a la conclusión (igual que a Lenin) de que, en principio, ha habido *dos tipos* de manifestaciones de este mismo proceso en Europa. El estudio de este proceso de acceso al poder de la burguesía, reviste importancia política extraordinaria en el pensamiento gramsciano porque, para él, el modo como ha sido conducido y los caracteres que ha adquirido, son los que han determinado el carácter mismo, los que han condicionado las particularidades de la burguesía como clase, a lo largo de toda su existencia; por lo tanto, son importantes políticamente a la nueva clase porque le describen correctamente el tipo de enemigos a vencer y sus peculiaridades clasistas.

Es así, como ya se dijo, que la teoría del estado como teoría de su formación y caracteres actuales, en cuanto función productiva de las clases, se convierte en el centro de su teoría de la historia y de la política a la vez. El estado como resultado del movimiento histórico-político y síntesis de la relación entre las clases, eje de toda la reflexión gramsciana, es también índice de las raíces leninistas de su pensamiento político para el que rige también la primacía de la política y la centralidad de la cuestión del estado en la teoría revolucionaria.

El jacobinismo: el modo clásico de formación del estado burgués y es el proceso revolucionario francés de 1789. Este es "clásico" y universal en el sentido de que constituye una ruptura, un parteaguas en la historia de occidente, que la divide en dos épocas distintas. Es también clásico porque "ha creado una mentalidad", por haberse constituido en una nueva concepción del mundo que inaugura una nueva civilización. También es clásico por

el radicalismo único de los jacobinos que no ha sido superado por ninguna otra historia nacional.

La fuerza de la burguesía francesa en contraposición a otras, se expresa de manera directa o inmediata en el hecho que ella contó con intelectuales orgánicos que interpretaron y teorizaron sus intereses, sus vicisitudes de hacerse estado, su manera de someter a las demás clases. De Hobbes a Rousseau, del absolutismo a la democracia directa, el desarrollo de la filosofía y la teoría política burguesa, se corresponden exactamente al desarrollo y a las exigencias de la nueva clase.

La fuerza de la burguesía clásica, tiene su razón de ser en la historia económica de este país y se expresa directamente, se traduce en el hecho de una relación directa, orgánica con los intelectuales que hacen que el nuevo estado surja sobre la base de una reforma intelectual y moral; en la conformación de una voluntad nacional-popular. Así se hace posible una revolución radical, hasta las raíces, que abarca desde la reforma agraria, la participación de las masas en la vida estatal (nuevas leyes) hasta las nuevas concepciones filosóficas que no solamente expresan, sino muchas veces anticipan, las necesidades del desarrollo de la clase.

El nuevo estado es impuesto por el terror jacobino, por las nuevas leyes (*constituciones, derechos del hombre, etcétera*), por las guerras napoleónicas que difunden los nuevos principios a nivel europeo. Gramsci analiza la revolución francesa y el estado surgido de ella, encontrando en él la forma clásica, sin embargo única, de conquista de poder: un estado en el que habría el justo equilibrio entre estructura y superestructura, entre potencia económica de la clase y forma de estado; entre sociedad civil y sociedad política. En otras palabras, la burguesía francesa como clase subalterna fue capaz de conquistar la hegemonía antes aún de llegar al poder: supo ser clase dominante con respecto a las viejas clases y dirigir el vasto movimiento de las demás que supo encabezar.

La claridad de este movimiento deviene del hecho que la conquista del poder viene a ser consecuencia madura no sólo de la potencia económica de la clase, sino también del proceso de formación de una voluntad nacional-popular, que a su vez fue resultado de una profunda reforma intelectual y moral que la afirma en la historia (*Racionalismo, enciclopedia, ilustración, etcétera*).

La culminación más soberbia de este proceso sería el jacobinismo, la dirección más radical que hace avanzar a la burguesía "más

allá” de lo que podría permitirse como clase. Serán el Thermidor y las derrotas internacionales, las que habrán de obligar a la revolución francesa volver de este “más allá” a su justo tiempo.

El valor histórico de los jacobinos “fundadores del nuevo estado” y “encarnación del Príncipe de Maquiavello”, estaría dado por el hecho que fueron capaces de dar fisonomía estatal a la burguesía; por hacer que ésta pudiera rebasar sus intereses “corporativos” y su expansión fuera la de la sociedad en su conjunto, elevando a la masa de la nación a un grado más alto de civilización y cultura, acorde con las exigencias de las nuevas fuerzas productivas.

La claridad de la revolución francesa, en cuanto que “crea una mentalidad” consiste sobre todo en la fundación de un estado con la participación de las masas. Esta claridad encontrará una verificación —a un nivel más alto en otro espacio histórico: con los bolcheviques, quiénes con justa razón, se reclamarán los herederos históricos de los jacobinos.

Revolución pasiva como alternativas al jacobinismo

Como ya se dijo, el “modelo” jacobino, no fue tal. Creó, sí, una mentalidad pero no fue repetido en la historia nacional de los demás países europeos. Estos siguieron pautas que si fueron determinadas por él, tuvieron otro carácter. La formación del estado burgués en todos los demás casos sigue caminos distintos al jacobino, aunque conserva los mismos fines. Estos “distintos caminos” en su esencial repetibilidad constituirán el “modelo” de formación del estado burgués que Gramsci llama “revolución pasiva” o revolución-restauración.

En la revolución pasiva *parecería* que se invierten los principios marxistas del desarrollo histórico: la estructura o base económica de la sociedad no tiene la fuerza del caso francés y es al contrario impulsada por las superestructuras (intelectuales-estado). No es inversión de los términos, sin embargo; de lo que se trata es de una relación no lineal; se trata de una relación mucho más compleja, en la que la tendencia estructural del desarrollo es débil, pero *no inexistente* y donde el papel de las superestructuras es más visible, más decisivo desde los inicios de la formación del estado. La debilidad estructural de la nueva clase implica precisamente que los *principios del 89*, “la mentalidad francesa”, son introducidos por la capa afín a la nueva clase y no por ésta misma. En este caso, los intelectuales no sólo son

los portadores de los nuevos principios que desarrollarán la base y por tanto a la sociedad en su conjunto, sino que además se identifican con el estado; son parte de la "clase política" que gobierna al estado. Y ya veremos más adelante con qué consecuencias políticas. También veremos por qué en este caso Gramsci no habla de la "organicidad" de los intelectuales, como en Francia, con respecto a la burguesía, sino del oficio que ellos han creído tener".

En esta vía de transición al capitalismo que sin ser la clásica, sí es la más universal, por frecuente, *los intelectuales (el estado, las superestructuras) no han hecho más que obedecer a un movimiento, a una tendencia universal que no por débil, fue inexistente, ni mucho menos.* El estado que surgirá igualmente será resultado de la afirmación de una clase en la producción.

Es por una "astucia de la razón", dice Gramsci, que los intelectuales adquieren una autonomía inversamente y proporcional a la fuerza de la burguesía como clase económica y por ello su carácter de "casta", sus manifestaciones grandilocuentes, su específica psicología, su autosuficiencia, *su creencia de ser ellos los que dirigen el estado creando además a la sociedad.*

La revolución pasiva es la "superación" nacional de un proceso que es internacional; proceso que en su conjunto es de revolución-restauración; la revolución pasiva pertenece al término restauración de la unidad. Y es por ello, que la filosofía que la nutre y "vivifica", es la filosofía idealista que concibe al estado como generador del proceso histórico, encarnación del espíritu absoluto y el desarrollo como automovimiento de la idea o de los intelectuales que la encarnan.

La revolución pasiva

La edición crítica de los Cuadernos permite constatar, entre otras muchas cosas interesantes con respecto a la complejidad del pensamiento gramsciano, el hecho de que los temas centrales —entre ellos el de la revolución pasiva, que Gramsci aborda en la cárcel, aparecen desde el primer Cuaderno y se van profundizando y estudiando desde todos los puntos de vista (de la historia, la filosofía y de la política) a medida que avanza en su elaboración teórica.

El rigor de su metodología es posible constatarla tanto a un

nivel general, si se consideran los tres grandes niveles generales, los tres aspectos desde los que se estudia al marxismo (filosofía, historia, política) como en cada uno de los conceptos con los que Gramsci innova al marxismo: la revolución pasiva es también estudiada y profundizada a lo largo de los Cuadernos, desde los tres puntos de vista centrales. Por esta vía, siendo un "criterio de interpretación histórica", termina siendo base fundamental de análisis político.

La revolución pasiva es ejemplar en el sentido de que prueba de manera concreta el "ritmo" del marxismo gramsciano, como unidad entre los niveles históricos, filosóficos y político de la investigación. Es por ello además, que ha sido necesario, para entender su teoría de la historia, exponer su concepción más general del marxismo como filosofía de la praxis, como unidad teórica entre historia, filosofía y política.

En este sentido del "ritmo" del pensamiento gramsciano, verificable en los Cuadernos en su conjunto y en cada uno de los conceptos centrales por separado, se ha creído útil (antes de establecer al final el contenido universal de la teoría de la revolución pasiva como criterio o modelo de interpretación histórica) analizar de modo sistemático una de las notas más esenciales sobre el tema: se trata de la nota (&61) "Punto para un ensayo crítico sobre las dos Historias de Croce: Italia y Europa". Esa nota forma parte del Cuaderno 10, 1932-1935: LA FILOSOFÍA DE B. GROCE II; pp. 1358-1362. A su vez es ampliación y está construida sobre dos notas anteriores del Cuaderno 1; Una con el título "La concepción del estado según la productividad (función) de las clases sociales"; y la otra con el título: "Relación histórica entre el estado moderno francés nacido por la Revolución y los otros estados europeos modernos". (pp. 132-134).

La reelaboración de estas dos notas en la del Cuaderno 10, contiene los elementos más fundamentales de la teoría de la historia gramsciana y con ello una de las innovaciones más importantes introducidas al marxismo: con base en su metodología (ya explicada hasta aquí varias veces) que consiste en el análisis interrelacionado de los niveles filosóficos, histórico y político, Gramsci intenta comprender el fenómeno complejo del surgimiento y formación del mundo burgués después de la revolución francesa; para ello va más allá de la realidad empírica: tal cual se presenta, aunque si parte de ella; lo que hace es plantearse el problema de un hecho histórico surgido por una tendencia estructural, de

clase; e investigar el cómo esta tendencia se concreta en un movimiento político que culmina en la fundación de un nuevo estado, forma a su vez de un nuevo mundo productivo. Analiza; por lo tanto, la conversión de una concepción del mundo (filosofía) inherente a una tendencia de las clases, en historia en acto, en política.

De los elementos fundamentales en los que se centra la investigación destacan tres aspectos que Gramsci desarrollará tanto en esta nota (aunque de modo resumido) como en todas las demás en relación a este tema. Estos temas son: 1. el significado histórico de la revolución francesa y en relación a ésta, la fundación de los estados modernos y 2. el papel de los intelectuales en su relación con el estado; las intelectuales como supuesta "encarnación de absoluto" que impulsa el devenir social. Todo esto para plantear la pregunta de si de este análisis de la fundación del estado moderno como reflejo y reacción de la revolución francesa, se podrá extraer algún "canon de interpretación histórica".

En otras palabras, la preocupación de Gramsci es ver si de la reflexión sobre la filosofía política de una historia determinada, se podrán verificar ciertas leyes tendenciales que permitirán la comprensión del carácter de las clases y del estado actual.

El primer hecho relevante a examinar, será la revolución francesa misma como explosión "con mutación radical y violenta de las relaciones sociales y políticas". Ligado a lo anterior, un segundo elemento sería la oposición creada en los otros países y *la difusión* de ésta por los "poros" de clase en toda Europa. Un tercer elemento importante a considerar en este orden de cosas, será *la guerra* de Francia primero para defenderse, para no ser "sofocada" y después para constituir una hegemonía "con tendencia a formar un imperio universal".

Si estos son los elementos que hay que tomar en cuenta del lado del estado francés en su relación con los demás estados: del lado de éstos suceden "mutaciones" que resultan en el surgimiento de los estados modernos, mutaciones que serán expresadas en los siguientes elementos históricos y que constituirán el núcleo de la revolución pasiva; o sea, del modo como en esos países se trastoca el viejo orden y se establece uno nuevo, *no* a la manera plebeya de los jacobinos.

En primer lugar estarían las *insurrecciones nacionales* contra la hegemonía francesa; las *guerras* a través de las cuales *nacen los*

estados modernos por "oleadas" sucesivas y pequeñas, "pero no por explosión revolucionaria como aquella original francesa". Guerras que permiten a las burguesías ascendentes, lo que en Francia se llevó a cabo de manera natural: la alianza de las masas campesinas y urbanas, cuestión vital para el acceso de la nueva clase al poder.

Pero las oleadas sucesivas no son pequeñas revoluciones sino procesos que consisten de una combinación de luchas de clases con "*intervenciones desde lo alto*" estilo monarquía iluminada y *guerras nacionales*, prevaleciendo estos dos últimos hechos".

Lo característico de este proceso de modernización del estado será la combinación de las guerras de defensa o liberación nacional (Independencia) protagonizadas por la burguesía a la cabeza de las masas, con las intervenciones desde el aparato estatal mismo y no tanto las luchas de clases internas, como en Francia, que sin embargo, siguen siendo el trasfondo del proceso. Estas últimas encuentran "contextos elásticos" "tipo *restauración* que es por demás la forma política adecuada" que permite a la burguesía llegar al poder sin rupturas espectaculares, sin el aparato de terror francés". Esto es tanto más vital para la nueva clase ya que su debilidad no le permite, ni mucho menos, liquidar o eliminar físicamente a las viejas clases, sino que se limita a degradarlas a "castas", a fracciones de ella (determinadas por el capital).

También esta parte meramente histórica de la nota concluye con la pregunta de si la repetición de esos hechos no hará posible hacer surgir algún canon de interpretación histórica general. Y también a propósito de esto y en nota al margen, Gramsci plantea el problema metodológico de modo más amplio: la imposibilidad precisamente de "pensar" a la historia como simple "historia nacional", sin tomar en cuenta el hecho que en la realidad no hay tal y que lo que Hegel llamó "espíritu del mundo que se encarna en las distintas naciones" no es más que la manera de plantearse "metafóricamente" el hecho cierto de que la historia es total y universal, en cuanto tendencia del desarrollo social que adquiere formas concretamente nacionales.

De ahí en adelante la nota está dedicada a caracterizar al estado y al papel de los intelectuales. Para empezar, Gramsci excluye la posibilidad de pensar al estado como relación lineal entre clases y poder: afirma la imposibilidad de pensar al estado *mecánicamente* "como función productiva de las clases". Aunque es cierto que el estado moderno no puede ser más que

la *forma* concreta de un sistema de producción, esto no es suficiente para su entendimiento ya que hay que tomar en cuenta las relaciones de fuerza internas y externas del país dado, así como su posición geopolítica.

Si en la revolución francesa el impulso a la renovación revolucionaria proviene de las necesidades *propias* de la clase económica que culmina en la explosión del 89 y en la expansión del imperio; en la revolución pasiva, el impulso viene dado por “fuerzas progresistas escasas” e insuficientes per se, pero que tienen un altísimo potencial ya que representan la tendencia general y cuentan con una situación internacional favorable.

Cuando el desarrollo económico no es el del caso francés, cuya represión artificial lleva a la explosión, y cuando “el impulso al progreso no está ligado a un desarrollo del tipo francés, sino que es reflejo del desarrollo internacional que manda a la periferia sus corrientes ideológicas nacidas sobre la base del desarrollo productivo propio de los países más progresivos”, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el económico sino la capa de intelectuales y la concepción del estado “del que se hace la propaganda, muda de aspecto: éste es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional”. Así aun cuando ahora también el estado sigue siendo la *forma* concreta del modo de producción, pero los intelectuales los impulsores de su formación con base en ideas que son resultado del desarrollo internacional y no de las fuerzas locales, y ellos constituyen además el personal gobernante, este estado se concibe como un absoluto.

En la revolución pasiva los intelectuales unifican filosofía (concepción del mundo) y política (estado). Hay “traductibilidad” entre los principios que encarnan los jacobinos (política) y la concepción del estado de la filosofía idealista (filosofía) en una misma historia universal.

En la revolución pasiva, los “jacobinos” serán los intelectuales que “recogen y elaboran teóricamente los reflejos de la más sólida y autóctona vida del mundo...” La influencia del papel de los intelectuales en este tipo de estado que se convertirá en el estado burgués sin más, será determinante para la innovación de la teoría del estado que Gramsci desarrolla en los Cuadernos.

De las particularidades antes señaladas en el análisis filológico de la nota que precedió, particularidades históricas que presiden la fundación de los estados nacionales, por relación a la revolución francesa, Gramsci indaga una de las cuestiones fun-

damentales que caracterizan la esencia de la revolución pasiva. A saber, cómo lo que es política (práctica) para la clase deviene racionalidad para sus intelectuales: cómo esta capa ha llegado a representar el papel activo de sujeto histórico en la constitución de la burguesía. Por qué “astucia de la razón” han creído ser el motor de la historia, la catarsis misma, el paso (de una clase social débil) del nivel económico, al ético-político, al del estado. Qué proceso histórico sucedió para que los intelectuales se pensarán asimismos como la pura racionalidad, la síntesis de la historia; los factores, en tanto momento del espíritu, conciencia y libertad del hecho real, demiurgos del mundo. Y concebir al estado y asimismos como el absoluto racional en sí y para sí; la realización del espíritu absoluto que en su devenir en espíritu mundano se materializa en las naciones-estados que fundan sus sociedades civiles.

Esta indagación del problema de los intelectuales y su relación con el estado posibilita a Gramsci el plantearse en concreto lo central de su concepción de la historia y de extraer de ahí su método de interpretación: la identidad de filosofía y política.

La importancia central de este proceso, del que surge el mundo moderno en cuerpo y alma (y por ello su relevancia para la política actual) induce a Gramsci a la investigación de la filosofía de la restauración-revolución pasiva; o sea, de la filosofía de Hegel y sus derivaciones nacionales que animaron y “vivificaron” el nacimiento del estado moderno. Gramsci verifica en los hechos reales, cómo los que pretendiendo encarnar en racionalidad lo que es práctica (política) para la clase fundamental, han jugado el papel y “creído tener por oficio” dotar a un movimiento productivo, débil pero necesario en la historia, de una conciencia de sí; abrogándose además la dirección moral e intelectual del proceso: dirección que para ellos consiste en la fuerza de la razón, de la idea, del espíritu, que funda y origina el movimiento real.

Los intelectuales de la restauración no podían sino haberse elaborado en la historia como grupo especial y tener por filosofía precisamente el hegelianismo. Este sistema les viene como anillo al dedo, ya que teorizó especulativamente, como realización del espíritu, la historia de la humanidad en general y al ascenso de la burguesía es especial, por la dialéctica de la concreción —enajenación— superación de la enajenación —libre vuelo del espíritu— y nueva concreción, hasta la culminación del advenimiento del espíritu absoluto, racionalidad pura (*capitalismo puro*);

concreción de los tiempos y del espíritu en su forma más alta: *el estado*.

El hegelianismo de los intelectuales sería así en lo especulativo (en filosofía) la traducción a realidades nacionales de los principios jacobinos del 89 (política). Ayudando a nacer un movimiento que es débil pero real, “traducen” la filosofía (concepción del mundo nuevo) en “norma de conducta” por medio del estado, en política.

Gramsci explica la concepción de fondo de esta filosofía con la de la dialéctica de la conservación —innovación— donde la tesis (conservación) engloba a la antítesis (innovación) y realiza así las tareas de ésta misma ya que al fin, sí es una revolución, y ello porque los representantes de la antítesis, la pequeña burguesía jacobina, no pudo arrojar todo su potencial al terreno de la lucha debido a su debilidad intrínseca y por haber sido decapitada por el transformismo. El jacobinismo (antítesis) en la revolución pasiva, no tiene proyecto nacional y está en desventaja frente a la restauración (tesis) que si lo posee.

Si se tiene clara la concepción de la filosofía de la praxis y de la historia implícita en ella; si el análisis filológico de un apunte esencial sobre revolución pasiva hizo posible la comprensión del cómo se relacionan historia, filosofía y política, quizás sea ahora oportuno y útil repasar los *elementos de la historia real* que Gramsci considera tienen un carácter de repetición y regularidad y por tanto de necesidad histórica y, con ello, son *elementos de leyes tendenciales* a través de las cuales se puede interpretar la historia nacional, en cuanto historia de la formación del estado burgués.

Durante la revolución pasiva *las masas* se expresan por medio de sublevaciones esporádicas, anárquicas, sin unidad ni autonomía con respecto a las clases dominantes; a estas sublevaciones “elementales” de las masas, los grupos dirigentes responden con un reformismo atemperado, por “pequeñas dosis”, que moderniza al estado y evita a toda costa la participación en él de las masas; la modernización del estado y de la sociedad se efectúa legalmente, “desde arriba”. Los fines de la revolución burguesa que son los mismos del jacobinismo se consiguen por otros medios; por medios reformistas, sin el cadalso ni la reforma agraria.

Por encima de las luchas entre viejas clases dominantes y la nueva clase en ascenso, la *lucha que determinará el tipo de estado* que de aquí surgirá es la lucha que se lleva entre las dos ten-

dencias o corrientes políticas que participan en la renovación revolucionaria. Por una parte, una especie de "jacobinos", "apóstoles iluminados" que sin embargo, no disponen de un proyecto a largo plazo, y sobre todo no tienen conciencia de los fines del adversario; cuestión ésta última que decidirá su derrota. Por otra parte, está la tendencia moderada, los liberales conservadores que cuentan con la ventaja de poseer un proyecto de estado y de sociedad a fundar; que son conscientes no sólo de los propios fines y tareas sino también de los del adversario. Esta es la tendencia que vencerá, haciendo suyos los fines de la primera, quitándole el filo jacobino; concediendo espacio a las viejas clases, eliminando cualquier intento de experiencia estatal de las masas: haciendo la revolución sin revolución, *la revolución pasiva*.

Otro elemento regular en la revolución pasiva es el papel y la función del *estado*; la debilidad estructural de la nueva clase y la no participación unitaria de las masas en su propio nombre, implica un tipo de modificaciones de las relaciones sociales a través de un "esquema político", a través del *estado* (las superestructuras). El estado aquí se erige en "clase dirigente" en el partido de ella, por la necesidad de la burguesía ascendente de "disponer de una fuerza nueva, independiente de todo compromiso y condición que devenga en árbitro nacional". Para ello, en Italia por ejemplo, sirvió la monarquía, la monarquía iluminada, el estado de Piamonte con funciones de partido de la burguesía. La lucha por la renovación no es dirigida por la clase como tal, sino por el estado, con toda su fuerza política y militar. El estado sustituye a la clase y por eso tiene carácter de partido; ejerce una hegemonía limitada a la clase en su conjunto y no a las demás clases: "dictadura sin hegemonía". Ausencia de alianza con las masas, ausencia de reforma intelectual y moral, ausencia de una voluntad nacional-popular que transforma al estado a la manera jacobina.

El "documento histórico" más claro de este proceso de formación del estado es el *transformismo*, o sea, la incorporación "molecular" al gobierno conservador y moderado de los intelectuales aislados y los grupos enteros de radicales y demócratas de la tendencia opuesta; gobierno que se caracteriza por una adhesión a la participación popular a la vida estatal; por el conservadurismo, por las reformas hechas con base en la dictadura sobre todas las demás clases subalternas y en una hegemonía limitada a la propia clase nada más.

El transformismo efectúa una radicalización dosificada del grupo moderado y un empobrecimiento del radical, estableciendo así un equilibrio entre ambas tendencias en el gobierno estado; estado que por su actividad legislativa, "desde arriba" introduce las transformaciones en las relaciones sociales en su conjunto, "sin rupturas espectaculares, sin el aparato de terror francés".

El transformismo constituye una prueba de la fuerza hegemónica del grupo dirigente en el estado, en los niveles intelectuales, moral y político. Absorbe por todos los métodos posibles los elementos más activos de los aliados y sobre todo de los enemigos; logra la *decapitación* y el *aniquilamiento* de estos últimos, por un periodo muy largo. Transformismo es el *proceso de elaboración de una clase dirigente dentro del contexto fijado por los conservadores* haciendo que la dirección política se convierta en un "aspecto de la función de dominio" por medio de la absorción de las élites de los grupos enemigos.

Es así como se forman los intelectuales orgánicos del capitalismo, en ausencia de una reforma intelectual y moral previa; es el método a través del cual se funda el estado burgués en condiciones de revolución pasiva y a través del cual se cumple la exigencia (universal) en el desarrollo de las clases, de que éstas *antes de ser dominantes pueden y deben ser dirigentes*: exigencia que en este caso de revolución pasiva significa que la hegemonía requerida es limitada a la propia clase.

El transformismo es el método por excelencia del devenir estado de una clase débil que necesariamente debe excluir a las masas y aliarse a las viejas clases para llegar y mantenerse en el poder. Es el proceso político e ideológico que resume y ejemplifica la revolución pasiva como lucha entre dos tendencias renovadoras del estado. *Es la concreción de un proyecto de formación del estado moderno por la asimilación de todo radicalismo en una sola tendencia moderada en el aparato estatal.* Esta última, será la vencedora porque posee un proyecto de estado que corresponde a la situación concreta del país y de la clase (es consciente de su debilidad) y porque conoce los fines del adversario y por tanto puede asimilarlo.

Si en la dialéctica de la revolución restauración (revolución pasiva), los moderados son la tesis entienden muy bien que para no dejarse superar deben de desarrollarla hasta incorporar una parte de la antítesis (los radicales). Ellos son la tesis que sabe desarrollar todas sus posibilidades de lucha hasta "acaparar los se-

dimientos representativos de la antítesis”, la cual no supo unirse a las masas con un programa radical (reforma agraria). Los moderados pusieron en práctica la idea correcta que consiste en que “todo miembro de la oposición dialéctica debe buscar a ser todo él mismo, a arrojar en la lucha todos sus ‘recursos’ morales y políticos propios, ya que sólo así se tiene superación real”.

A diferencia de los radicales, los moderados están conscientes que las condiciones en las que se desempeñan (el atraso nacional y la correlación de fuerzas internacionales), no permiten una lucha jacobina; son realistas porque son conscientes de la debilidad de la clase que representan; de la necesidad de un estado que impulse las nuevas fuerzas productivas y que este estado no puede surgir de manera “natural” y espontánea a partir de éstas últimas. Su concepción corresponde, por lo tanto, al desarrollo real y de ahí su idea peculiar de la dialéctica histórica como conservación-innovación, donde suponen que la tesis debe ser conservada por la antítesis para evitar la destrucción del proceso: “El error filosófico (de origen práctico) de tal concepción consiste en que en el proceso dialéctico se presupone “mecánicamente” que la tesis deba ser “conservada” por la antítesis para no destruir el proceso mismo, que por tanto viene “previsto”.

A través de este tipo de “racionalismo”, estos intelectuales se conciben (como ya se explicó) los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales y el “oficio que han creído tener” consiste precisamente en que se creen así mismos, la “catarsis”, el momento ético-político, la *síntesis del proceso dialéctico mismo*: “Tal modo de concebir la dialéctica es propia de los intelectuales, los cuales se conciben asimismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquellos que personifican la catarsis, la síntesis que ellos “manipulan” especulativamente en su cerebro, dosificando los elementos arbitrariamente (o sea pasionalmente)”.

Lo que no perciben, sin embargo, los actores principales de la revolución pasiva es que en realidad “si es cierto que el progreso es dialéctica de conservación e innovación y la innovación conserva el pasado, superándolo, es también cierto que el pasado es cosa compleja, un complejo de vivo y muerto, donde la elección no puede ser hecha arbitrariamente, a priori, por un individuo o corriente política”.

De esta manera queda explícito como el modelo de análisis gramsciano de los fenómenos sociales consiste en una penetración de los tres niveles del conocimiento (histórico, filosófico y

político). La revolución pasiva, *lejos de ser un programa de acción* (que sí lo fue para los fundadores de los estados nacionales después de la revolución francesa) es un *criterio de interpretación* válido y rico en posibilidades en cuanto agota todos los aspectos de una investigación de la realidad y unifica análisis histórico con análisis político. La revolución pasiva como *modelo de investigación* realiza así lo que Gramsci llamó “traductibilidad” de los lenguajes científicos. Lo que es más: se podría decir que la *complejidad misma del pensamiento gramsciano es un conjunto de lenguajes científicos que continuamente se “traducen” y sobrepunen uno al otro, siendo que él, Gramsci, expresa “en racionalidad lo que en la vida de la clase es política (práctica)”*.

Sin embargo, la revolución pasiva no es un simple criterio de interpretación histórico-política. El estudio de los Cuadernos y la elaboración de este trabajo nos llevan a concluir que esta categoría es el centro tanto en cuanto que es el *sustrato lógico e histórico* como en cuanto es *punto de unión teórico* de las principales categorías de la reflexión gramsciana. Esta categoría que se constituye una teoría, en el sentido de las dos vertientes del conocimiento social (el histórico y el político) *incluye en sí y puede ser analizada en los tres niveles conceptuales de la “traductibilidad” gramsciana*. Ello se hace posible si prestamos la atención a una de las más importantes notas sobre el tema en donde Gramsci, una vez más, cita el prólogo de Marx (de memoria): “El concepto de “revolución pasiva” debe ser rigurosamente deducido de los dos principios fundamentales de *ciencia política*: 1. que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior encuentran aún posibilidades de ulteriores movimientos progresivos; 2. que la sociedad no se plantea objetivos para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones necesarias, etcétera. Se entiende que estos principios deben primero ser desarrollados críticamente en toda su importancia y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo”.

El significado de la revolución pasiva en relación a los principios marxianos del 59, nos parece que se puede desentrañar en la siguiente dialéctica: la revolución pasiva *engloba y explica* los tres momentos en los que se unen historia y política (desarrollo social y actividad humana):

1. La afirmación de que ninguna sociedad desaparece antes de haber agotado sus posibilidades de desarrollo, representaría *la tesis*.

Ello supone que una sociedad, en tanto no ha desarrollado todas las formas de vida que contiene en potencia (tendencialmente) tiene carácter expansivo, que hay en ella aún posibles desarrollos posteriores. 2. El hecho de que ninguna formación surge sin que para ello existan bases materiales o (lo que es lo mismo), el hecho que los hombres sólo se proponen lo que es *tendencialmente* existente, representa la antítesis. Ello a su vez supone que una sociedad podría ser subvertida aún antes de haber desarrollado todas sus formas de vida, si existen por lo menos los gérmenes que portan sus antagonismos a su anulación histórica; en tanto que estos antagonismos serían una de las formas de vida contenidas en la propia sociedad. Y ambas cuestiones *se sintetizan* en el principio (tercero) del 59, que Gramsci cita y analiza infinidad de veces en los Cuadernos. 3. Los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura y de la necesidad de resolverlos en el nivel de las ideologías. Esta sería la síntesis, la unidad dialéctica de historia y política a través de la filosofía.

La consecuencia es que las sociedades no se desarrollan de manera automática, ni porque los hombres se lo proponen simplemente. Se eliminan así el fatalismo y el voluntarismo. Para la transformación, a estas alturas de desarrollo, son necesarios los gérmenes materiales inherentes al funcionamiento social, ligados a la existencia de una fuerza "permanentemente organizada" que se aplica en la formación de la conciencia colectiva que opera en sentido contrario al de las fuerzas que se aplican (y que también son inherentes al funcionamiento social) a su conservación.

Estos tres principios son los que indican el contenido de "las relaciones de fuerza o análisis de situaciones" de *la ciencia política de Gramsci*. Si ellos explican, en términos generales el sentido de la teoría de la historia como teoría de la revolución pasiva, con mayor razón nos parece que sirven de *punto de partida y punto de unión* de los conceptos de la teoría de la política o teoría del estado, que es la que da sentido a toda la reflexión de la cárcel.

POLEMICA

Debate en torno a

LOS INTELLECTUALES Y LA POLITICA DEL PARTIDO COMUNISTA ITALIANO *

Intervenciones de:

GIUSEPPE VACCA
SALVATORE VECA
NICOLA BADALONI
LEONARDO PAGGI

PRESENTACION

En el invierno de 1979, *Rinascita*, órgano de difusión del Partido Comunista Italiano, propició un debate en torno a la relación que debe existir entre el Partido Comunista y los intelectuales. Esta polémica se inicia con la entrevista a Aldo Tortorella, responsable del Departamento Cultural de la Dirección del PCI.

* Las intervenciones de Giuseppe Vacca y Salvatore Veca aparecieron en la revista *Rinascita* núm. 43, pp. 5-7, noviembre 9 de 1979. Las de Nicola Baladoni y Leonardo Paggi en *Rinascita* núm. 45, pp. 23-24; noviembre 23 de 1979. Traducción de Roberto Hernández Oramas.

Dialéctica, en su número nueve, hizo del conocimiento de los lectores la interesante entrevista y en esta entrega presentamos las primeras reacciones que suscitaron sus declaraciones. En esta polémica tomaron parte lo más representativo de los intelectuales comunistas y personalidades políticas como, por citar algunos, Giuseppe Vacca, Salvatore Veca, Nicola Badaloni, Leonardo Paggi, Biagio de Giovanni, Luciano Gruppi, Giacomo Marramao.

La actualidad y trascendencia de los temas que en este debate se exponen, aunque muchos de ellos hacen referencia a la situación específica italiana, nos han impulsado a ofrecer estos materiales a nuestros amables lectores.

conjugar especialidad y política en formas más pertinentes que nutran la incidencia propositiva del partido.

En el espacio de esta intervención, al carecer de posibilidad de un desarrollo más amplio, me limitaré a sugerir una línea de reflexión sobre algunos temas que me parece complican "el problema" de los intelectuales. En particular, señalaré algunos aspectos que considero útiles para profundizar el *modo determinado* como se plantea el problema y su *génesis*.

Tortorella ha centrado su intervención en la *crisis del estado*: sin duda, el centro reside aquí. Recorro a un señalamiento para determinar mejor esta formulación, demasiado genérica y sistemática: hablamos de una crisis no sólo de dirección política, sino también, de manera muy completa, de una crisis del orden total del estado. La discusión actual sobre las insuficiencias de la Constitución "vigente" y sobre la necesidad de actualizarla alude de modo significativo, creo yo, a una multiplicidad de crisis sectoriales, que abarcan la totalidad de los aparatos de reproducción y de hegemonía. Estas crisis resquebrajan las formas en que el estado resolvía determinadas tareas de organización de la sociedad y pueden resumirse en un denominador común, que abarca a todas. Está en crisis ese aspecto decisivo del "estado social" que concierne a la forma específica de *determinación y organización de los derechos*.

Estos aspectos de la crisis no son nuevos y estuvieron muchas veces en el centro de nuestra investigación y en nuestra discusión en los años 70'. Por lo contrario, lo que me parece nuevo es la acentuación de nuevos fenómenos a partir de los cuales aparecen dificultades cada vez mayores para promover políticas de reforma en respuesta a la crisis. No me detengo, aquí, en la responsabilidad de las clases dominantes y de sus organizaciones políticas. Quisiera, por lo contrario, reflexionar sobre nuestra capacidad de análisis y sobre su eficacia para precisar los aspectos nuevos y determinantes de la crisis del "estado social"; por lo tanto, sobre nuestra capacidad de definir tanto la medida y los modos de transformación, como sobre aquello que en nosotros mismos debe cambiar, de manera especial porque, sabiamente, no nos consideramos fuera de los procesos de cambio y de crisis.

Con frecuencia observamos que en la crisis del "estado social" actúan constantemente algunos factores: transformación de las razones de cambio en el mercado mundial; creciente peso social y político de los trabajadores dependientes de las metrópolis capi-

talistas; insostenibilidad del modelo de desarrollo "afluente" de los últimos treinta años. Partimos de esto para subrayar algunos aspectos de la lucha política, que de estas consideraciones se desprenden: ataque a las condiciones de vida de las clases obreras bajo el intento de remediar la "crisis fiscal del estado"; ataque "de la derecha" al estado asistencial con la intención de recuperar espacio para el gran capital mediante la privatización o la reprivatización de amplias áreas del mercado.

He esquematizado algunos elementos de nuestros análisis para plantear de manera relevante una interrogante. ¿Es adecuado este planteamiento para captar toda la dinámica de los procesos actuales y de los factores determinantes? A mí me parece que no. Se hable o no de *crisis*, para entender las grandes transformaciones que a escala mundial y nacional se iniciaron en el transcurso de los años 60' y 70'; sea o no sea este el concepto más adecuado para captar la sustancia, lo cierto es, yo lo creo, que en el conjunto de los procesos a los que nos referimos habitualmente cuando hablamos de crisis, existen también otros fenómenos por investigar y subrayar, los cuales me parecen mucho más relevantes por sus perfiles bien definidos. Me refiero (y no puedo más que referirme) a los procesos de restructuración del mercado mundial que se derivan, sobre todo, del planteamiento de los sectores que impulsan la acumulación; me refiero al fuerte aceleramiento de la concentración e integración multinacional de las secciones dominantes del capital observables, sobre todo, en el campo de las viejas y nuevas fuentes energéticas, así como en la industria militar, espacial, electrónica; pienso, en fin, en los procesos mediante los cuales se puede mostrar el enorme empuje y la extraordinaria influencia de todas las otras ramas de la actividad productiva e industrial.

Si observamos los fenómenos esenciales que se deducen de estos planteamientos de transcendencia incalculable, si los introducimos de forma adecuada en el análisis de la crisis, el tema "crisis del estado social" se amplía con nuevas y diversas características además de las ya enunciadas. Con la intención de reconducir hacia una "lógica" común fenómenos tan diversos y extremadamente diferenciados, intentaré razonar como sigue: a mí me parece que se delinea la posibilidad de una nueva fase del desarrollo capitalista, en la cual se acentúan las contradicciones derivadas de la concentración del capital y de la desigualdad del desarrollo. Pero, a la vez, surge una nueva fase: el capital, parece, abre un camino para la *penetración de la forma de mercancía* en nuevos y vastí-

simos campos que hasta ahora se habían sustraído, de alguna manera, al dominio directo de la "forma de mercancía".

El proceso ataca en forma nueva e impetuosa a los aparatos de la reproducción (comunicación, investigación, escuela, salubridad, etcétera). Por lo tanto, cimbra la estructura del "estado social", con efectos destructores. El "estado social", surgido bajo el imperativo de extender en forma inusitada los aparatos de la reproducción, en apoyo de la acumulación monopolista, representa la imagen de un equilibrio y en cierto modo la de un "pacto" entre trabajo asalariado y capital. Hasta ahora esto determinó una creciente compenetración entre producción y reproducción; no obstante impidió, en forma específica, la penetración de la "forma de mercancía", a los aparatos de la reproducción. No tengo necesidad de recordar cuánto influyó esto tanto en las formas como en la medida del desarrollo del "cerebro social" y de la democracia política en Occidente. Surgió una forma expansiva de estado, caracterizada por el enorme y positivo papel asumido por éste en la determinación y organización de los derechos.

He aquí el punto decisivo de la crisis en "el problema" de los intelectuales. Hoy por hoy éste se caracteriza por la manera como entra en crisis *esta* forma de Estado. Pero si los procesos señalados tienen el significado que a mí me parecen tener, la crisis del estado social procede del *desarrollo* y no tiene el significado unívoco de la *restauración*. Estos fenómenos introducirán, y ya están introduciendo, cambios irreversibles, desde varios aspectos, en la organización de la reproducción. En la composición de clases cada vez más "compleja", que de esto se deduce, me parece ya evidente y de gran relevancia por lo menos un dato: la multiplicación de los "sujetos" orientados a la emancipación y la difusión de las actitudes para la insubordinación anticapitalista más allá de las confines clásicos de la lucha de clases. De cualquier manera, todo el proceso de determinación y organización de los derechos cambia y es sustraído cada vez más a las atribuciones del estado. Parece cambiar el terreno sobre el cual estábamos, y estamos todavía, habituados a ver desarrollarse el conflicto y el "compromiso político" de las clases fundamentales.

Es oportuno llamar la atención sobre los cambios que se manifiestan en las relaciones entre mercado mundial y estado nacionales, es decir, en la "gran restructuración" iniciada en los años 60' y que deja de ser operante en los años 70'. La internacionalización impetuosa del capital, los fenómenos de concentración

multinacional y los desplazamientos de los sectores claves del desarrollo *polarizan el cerebro mundial* en forma inusitada. A los estados-nación se les sustrajeron no sólo espacios cada vez más amplios de decisión, sino también viejas tareas de organización en la dirección de las masas, en la organización de los intelectuales y en sus relaciones con el trabajo subordinado. La difusión extraordinaria del intelectual masa se articula, así, a una crisis profunda de sus articulaciones modulares. La estandarización del trabajo intelectual y la crisis del “intelectual funcionario” proceden *paralelamente*. Las política de reforma no logran fraguar la armazón de los estados-naciones.

El movimiento obrero y el movimiento comunista investidos —así— por una crisis de perspectivas que tal vez no tiene precedente. Se diluye un elemento esencial de la cultura de las reformas y de la estrategia del socialismo, elaboradas por decenios de experiencia: la presión sobre el estado y el impulso a su expansión como palancas para promover el desarrollo y gobernar las contradicciones. Probablemente es éste el elemento más nuevo y políticamente más significativo de la crisis. Al menos en nuestra situación. Está en discusión el gran peso que, desde modos y según experiencias bastante diversas, el estado ha asumido en nuestra historia y en nuestra cultura.

El concepto de “complejidad social” con el que crecientemente se suele designar no sólo los orígenes de las dificultades del cambio, sino también las razones de la “crisis de gobernabilidad” de las sociedades desarrolladas, puede ser útil si no nos limitamos a usarlo para acceder a una fenomenología de la segmentación social, sino para remontarnos a las fuerzas motoras de la nueva “composición demográfica” tanto en los puntos altos como en los menos desarrollados; en una palabra, si se procede a indagar las conexiones entre verticalización supranacional de las decisiones, desplazamiento en las relaciones de fuerza, reorganización de los aparatos de la reproducción y manipulación en la composición de clase.

Si fijamos así el cuadro de las transformaciones a las que estamos llamados a actuar, se deduce un planteamiento bien preciso sobre el actual “problema” de los intelectuales. Intentaré enumerar, de manera necesariamente sumaria, algunos puntos. La función nacional de la clase obrera, que hemos enfatizado muchas veces en nuestros análisis de la crisis, de los años 70', se especifica como proyecto de valorización competitiva de los recursos productivos y de la inteligencia nacional en la nueva división interna-

¿qué sucede dentro de la crisis?

SE HAN SOCAVADO ALGUNOS PRESUPUESTOS DE LA “CULTURA DE LAS REFORMAS”

Giuseppe Vacca

¿Es adecuado el análisis que habitualmente hacemos para captar toda la dinámica de los procesos en curso?

Se delinea la posibilidad de una nueva fase del desarrollo capitalista, en la que se abre la vía a la penetración de la “forma de mercancía” en campos nuevos que hasta ahora se habían sustraído a su dominio directo.

Esta situación genera impulsos para la insubordinación anticapitalista más allá de los confines de la lucha de clases.

La entrevista del compañero Tortorella* enuncia sin reticencias las dificultades que nuestro partido encuentra hoy en las relaciones con los intelectuales. La fórmula que aquí utilizo es sobre el modo, no sobre la tematización del fenómeno propuesto por Tortorella: lo coloca justamente en el fondo de la crisis de las políticas de reforma; lo une a los flujos impetuosos de la contraofensiva capitalista en todo el Occidente; enuncia los peligros de regresión corporativa; no calla las dificultades que tenemos al

* Publicada en *Dialéctica* n. 9, diciembre de 1980, pp. 159-172 (N. de E.).

cional del trabajo. Si se parte de aquí, probablemente es más fácil superar dificultades y retardos en las políticas de reforma, porque resulta más claro lo que se puede y lo que no se debe pedir al estado. Ciertamente, nuestras tareas se hacen bastante más arduas y más graves si nos percatamos de nuestros límites culturales. Pero tal vez se trabaja en un terreno más sólido y menos subalterno. Resulta más transparente la extraordinaria multiplicación de los "sujetos del cambio" llamados a las transformaciones. Al proponer a los intelectuales tareas de reformas a partir de los movimientos de los "saberes particulares", se asumen, entonces, determinaciones precisas: se trata de orientar estratos enteros, que hoy median la relación entre producción y reproducción, hacia una *pluralización democrática de lo político*, en respuesta a lo que el adversario viene ya haciendo "desde arriba" y con ímpetu autoritarios, con el fin de fraccionar conforme a módulos corporativos la complejidad social, impidiendo sobre todo la comunicación entre los "viejos" y los "nuevos" sujetos.

Ciertamente, nos proponemos tareas inmensas; baste pensar en el carácter no lineal de los posibles contactos entre la cultura del socialismo que procede de la experiencia histórica del movimiento obrero y la que tumultuosamente vienen elaborando las "nuevas víctimas" del desarrollo capitalista. Sólo puedo hacer una alusión sobre la necesidad de dar contenidos nuevos y más precisos en tal perspectiva, a algunas categorías centrales de nuestra estrategia, como la de *alianzas*, que requiere un replanteamiento profundo de las conexiones entre alianzas sociales y mediación política, y la de *autonomía* de los movimientos de masas, que están llenas de contenidos útiles para promover su subjetividad política. El carácter del partido obrero requiere por consiguiente, ser repensado: el objetivo de un metabolismo equilibrado entre especialización y política en nuestra acción estatal y en la vida interna del partido nos plantea hoy la tarea de revisar los modos como se pueden centralizar, en el partido, los elementos decisivos del cerebro político nacional; de otra forma, el centralismo democrático no puede desarrollar su función expansiva, sino que se frena.

Este es el verdadero planteamiento de nuestros problemas. Y es tal en virtud de nuestra fuerza y de la grandeza de los procesos que el movimiento obrero y comunista ha realizado, en el mundo, en su secular emergencia. Ciertamente no es una característica de nuestra tradición el amedrentarse ante lo nuevo ni el pensar neutralizar los efectos destructores exorcizándolos.

Para una crítica de la razón retórica

LA DIPLOMACIA, LOS CONFLICTOS, LA DEMOCRACIA

Salvatore Veca

Existe un ritual ceremonioso en la comunicación entre el trabajo de la investigación y el de la decisión. Existe una pérdida de fuerzas: ¿por qué la investigación debe dar siempre respuestas que corroboren la línea?

Un gran intelectual de este siglo, Thomas Mann, se complacía en hablar de la relación entre la innovación, la "libertad del yo" y la tradición que las une. Interpretar fenómenos complejos y escurridizos con la pareja tradición-innovación implica sin duda drásticas simplificaciones. Pero esto es casi inevitable. Propongo, por consiguiente, algunas observaciones sobre el problema de las relaciones entre partido e intelectuales, utilizando esta oposición. En lo particular, creo que tiene un sentido para nosotros afrontar el tradicional "problema de los intelectuales" solamente desde el punto de la innovación. Es decir, en la perspectiva de aquel campo de preguntas y problemas abiertos, de aquella redefinición del socialismo sobre la que recientemente los comunistas italianos se han referido con el término (feliz o infeliz, no importa aquí) de "terza via". Bajo este fondo de ruptura consciente con el fantasma de la continuidad, mis breves observaciones se articulan en cuatro puntos.

Llamaré al primero: *Pedagogía, partido preceptor y programa*. En la tradición comunista, lo podemos sostener, cultura, programa

y pedagogía forman un todo. En términos doctos, esto implica una relación lineal y causal entre teoría y práctica. Sobre la base de esta visión de la política, también ha desempeñado un papel importante la propaganda. En sentido profundo y no banal, existe una verdad (la teoría general) que es necesario difundir, corregir, enriquecer y obviamente defender contra los ataques interesados de los adversarios. En este contexto (que es el, por así decirlo, arcaico de la infancia de las organizaciones obreras o de los trabajadores) los intelectuales no pueden sino ser coherentemente—*los propagandistas*. La imagen “centrada” de una sociedad simple y dicotómica (uno arriba y otro abajo, una estructura y una superestructura, etcétera) implica que los intelectuales sean poco a poco los dirigentes de las organizaciones del trabajo, miembros de los organismos de gobierno del partido o, en todo caso, sean movilizadas en la construcción y difusión de las fases retóricas de los programas políticos. Para la investigación, no hay lugar.

Por el contrario, en la perspectiva de la innovación, se fracciona el todo constituido por pedagogía, programa y cultura. El partido depone los hábitos de preceptor y la relación entre estos términos se hace compleja, movable y condicionante (y esto vale, en latín, para la relación teoría-práctica). Lo que identifica al partido no es otra cosa que el programa. No se afilia ni se milita en el partido por “historia natural” (o por vocación física de clase), sino por “elección racional”, por aceptación del programa. Si así están las cosas, es difícil no reconocer que un *programa* es compatible con más de una cultura. Y que no es indispensable la coexistencia pacífica o por pacificar entre las diversas culturas o los diferentes paradigmas propuestos (por ejemplo: el marxismo y esto y esto otro, etcétera). Lo que es necesario es simplemente su total autonomía y proliferación (y conflicto, si es el caso) conforme a sus propias reglas del juego. En este contexto pierde sentido la expresión “cultura comunista” en sentido estricto. Queda la acepción banal para la cual ciertamente existe una cultura *de los* comunistas que definen, redefinen, practican y se refieren a un programa determinado. En cuanto a la posición estratégica, el programa es reemplazado por la investigación. Y es fácil observar que la situación misma de los intelectuales, fuerzas sociales y sujetos colectivos difusos, de masa (estos también “centrales”) cambia sustancialmente en relación con la organización del partido. En el fondo, ¿qué otra cosa quiere decir referirse a los intelectuales en cuanto específicos portadores y pro-

ductores de conocimientos sino reconocer que ésta es una nueva relación? y ¿qué es en realidad, hablar en términos de “alianza” entre intelectuales, clase obrera, trabajadores sino un viejo “modo de decir” referido a situaciones inéditas?

Llegamos así al segundo punto que podemos intitular: *¿Quién le teme a la investigación? O también: el diablo y el error.* Si ya sé todo, no tengo ninguna “necesidad de *investigación*”. Si esta necesidad es real y no ritual, como lo es para los comunistas y para toda la izquierda, se reconoce que existen cosas que no se saben. Una buena regla es desconfiar de las investigaciones que confirman lo que se sabía desde el inicio. Sostener la necesidad de la investigación significa también afrontar la posibilidad del error. Otra buena regla es desconfiar realmente de las investigaciones sustraídas previamente a la posibilidad del error. En otras palabras: el resultado de la investigación puede estar, por principio, en contradicción con la línea de la decisión política. Tercera buena regla: Desconfiad de las investigaciones infalible y previamente de acuerdo con las decisiones. Cuarta: Ya que el error no es *diabólico*, sino aquello mediante lo cual se corrigen y acrecientan el conocimiento y la acción, desconfiad de las ideas que, para el partido, “todo marcha bien” (siempre y cuando nos limitemos al ámbito de la “cultura” y no nos deslicemos en el de la “política”: y esto es pluralismo ritual).

¿Por qué siempre la investigación intelectual debe dar sólo respuestas que corroboren las líneas de la decisión política? ¿Y por qué si se produce un conflicto, un desacuerdo, no continuar el trabajo, por qué —como sucede con frecuencia— silenciarlo y no argumentar racionalmente su eventual falacia? Y esto naturalmente, no afuera, sino *adentro* del partido, en las estructuras de sus centros de investigación, en sus órganos de difusión y de discusión. Mi impresión es que de esta manera sería verdaderamente posible poner en servicio ese gran potencial de conocimientos que de otra forma es subempleado, reprimido o simplemente desactivado. En efecto, muchas veces se tiene la inquietante sensación de que sólo fuera del partido tiene o puede tener *resultados*, para el partido mismo, la práctica de la investigación intelectual. Con la irrisoria conclusión de que, para ser útiles y protagonistas —con los demás— en la elaboración del programa de reforma y cambio de la sociedad en la que están comprometidos los comunistas se tengan más *chance* fuera que dentro del partido.

El malestar que acompaña a esta inevitable conclusión está unido a un hecho de estilo de trabajo que llamaré *Astucia y desperdicio de la razón teórica* y que constituye mi tercer punto. Me parece que una de las dificultades de la discusión intelectual y de la investigación, de la dialéctica de las ideas y de las culturas, en esta fase de innovación para los comunistas, se encuentra en la inercia de un ritual en la comunicación entre el trabajo de la "investigación" y el de la "decisión". Nosotros, como intelectuales, frecuentemente utilizamos muchos recursos en la confección del "mensaje". Nos parece que esto significa, dado que la relación entre intelectual especialista (y no propagandista) y político es precisamente inédita en una perspectiva de cambio, querer meter el vino nuevo en odres viejos. De aquí la persistencia de la diplomacia y la retórica en el intercambio ceremonial de los mensajes. Por lo demás, preferimos persuadir aludiendo, antes que probar argumentando. Tal parece que existe un imperativo del género: "haz de tal manera que tus ideas sean presentadas en el modo más apto para que sean recibidas, aunque se sacrifique el contenido en favor de la forma". Me parecen bastante arcaicos estos esfuerzos y esta astucia de la razón retórica. En realidad son un derroche de recursos (intolerable en una fase como ésta que exige el máximo de inteligencia para el cambio). Una relación moderna entre partido, programa y cultura debería carecer de diplomacia en cuanto es más rica en conflictos y democracia.

Un último punto telegráfico como conclusión: *La identidad y el anágrafe*. ¿Los tres puntos precedentes tocan el problema de la identidad del partido comunista? Sí, obviamente. Pero en el sentido elemental en el que se habla de identidad en el caso más simple y claro: el de, por así decirlo, del anágrafe. Cada uno puede reflexionar sobre la relación entre la permanencia y la variación pensando en la propia biografía. Es un problema simple y en realidad —como todos los verdaderos problemas— complicadísimo. Es todo.

El marxismo, el "irracionalismo" y la crisis del Estado asistencial

PROBAR Y REPROBAR EN LA DIRECCION DEL AUTOGOBIERNO

Nicola Badaloni

La política del partido comunista no está identificada con la expansión de las funciones con las que se expresa la crisis del estado.

Las experiencias socialdemocráticas y la prueba de la ineficiencia de las técnicas de tipo maquinal.

Las posiciones expresadas por Vacca y Veca y las contribuciones de diversos estudios.

La entrevista de Aldo Tortorella sobre los intelectuales y la política del partido comunista* es rica en ideas y avances críticos y autocríticos surgidos de la experiencia de la lucha de las masas trabajadoras en estos años y utiliza, en forma creativa, algunos puntos centrales del marxismo.

Hay también observaciones interesantes dignas de ser realizadas en las dos intervenciones de Giuseppe Vacca y de Salvatore Veca. Refiriéndose a la crisis actual Vacca afirma que en dicha crisis "se diluye un elemento esencial de la cultura de las reformas y de la estrategia del socialismo elaborada por decenas de experien-

* Publicada en *Dialéctica* núm. 9 (N. del E.)

cias: la presión sobre el estado y el impulso a su expansión como palancas para promover el desarrollo y gobernar la contradicción". La atención de Vacca se desplaza desde tal estrategia hacia una positiva valoración de los saberes particulares y hacia una promoción de los contenidos útiles para la formación de una nueva subjetividad política. Estas dos anotaciones de Vacca están en consonancia con lo afirmado por Tortorella sobre la dificultad subjetiva del partido para ajustar cuentas con los conocimientos de los diferentes campos y con cada uno de los lenguajes especializados. No obstante, quisiera preguntarme si realmente es exacto que en estos decenios de nuestra experiencia política pusimos en el centro del problema de la expansión del estado en la forma como lo indica Vacca.

Estamos en presencia de una amplia crisis de lo que ahora se suele llamar, con mayor o menor exactitud, estado asistencial. Este último, sin duda, se ha caracterizado por una expansión de las funciones y de las instituciones del estado. Sin embargo, esto no significa que la política de nuestro partido se haya identificado, de algún modo, con dicha expansión. Cuando nos referimos al así llamado estado asistencial, no debemos olvidar que éste, al menos en la forma que ha tomado a través de las políticas de tipo socialdemocrático, es una amplia y articulada construcción teórica y constitucional y comprende el control de los diversos planos de la vida individual y colectiva de la actual sociedad en el capitalismo maduro.

En el libro intitulado *Economía y sociedad*, Talcott Parson y N. J. Smelser nos presentan un cuadro de la extensión de estos condicionamientos que derivados, en forma ejemplar, de la sociedad americana de los años 60'. La economía funciona a condición de que se correspondan inconscientemente, entre sí, por un lado particularidades de la vida privada localizables en la familia, en sus maneras de gastar e invertir sus ahorros, de regular las relaciones sexuales, la procreación, etcétera; por el otro, particularidades públicas de los órganos de administración de la política monetaria. Tal correspondencia debe realizar, además, ulteriores combinaciones entre la asunción de determinados valores socialmente reconocidos por todos (la utilidad, el enriquecimiento individual, etcétera) y una pasividad profunda de las masas como contrapartida al bienestar individual, aunque esto haya significado guerras locales de no poca importancia y sufrimientos y explotación de poblaciones enteras.

Es este tipo de estado sobre el que hizo la crítica Pietro Ingrao en su entrevista. Lo que me interesa subrayar es que este estado es una construcción de la razón y de la praxis humana; es un sistema de interrelaciones que no tiene pretensión alguna de ser absoluto y se basa en la invención y aplicación de determinadas técnicas. La crisis de esta forma de estado es actualmente una prueba de la ineficiencia de estas técnicas de tipo maquina, que establecen interrelaciones funcionales, sólo a condición de una aceptación pasiva de los valores que se reducen a normas de vida impuestas por el sistema.

No es necesario ni siquiera referirse a la "razón clásica" (tan agudamente puesta hoy en discusión, por ejemplo, por A. Gargani) para entender que, aun sin la cobertura de la racionalidad absoluta como imagen emblemática de la presión sobre sí y sobre otros, es posible reducir a sus términos mínimos el ámbito de las diferencias y favorecer el conformismo social de tipo autoritario.

El reciente libro de Adam Schaff *La alienación como fenómeno social* nos ofrece las premisas para una crítica de este sistema de interrelaciones, mediante una definición rigurosa y no literaria del concepto marxista de alineación. La crítica de Schaff ataca agudamente también a los países socialistas por los aspectos en que el sistema de las interrelaciones técnico-funcionales asume, inclusive en las condiciones de limitación o abolición de la propiedad privada, los mismos caracteres generales de pasividad e inconciencia. Análogas y aun más marcadas críticas sobre este segundo aspecto se encuentran en el libro de R. Bahro, intitulado, en la versión italiana (desgraciadamente incompleta y precisamente en las partes más estimulantes) *Per un comunismo democrático: l'alternativa*. Esta doble crítica a las modernas formas de manipulación social que nacen de una degradación y de una mala utilización de las técnicas de la razón moderna, tal vez debería tenerla más presente Salvatore Veca, quien se aferra completamente a dichas técnicas y en su exposición anterior dice textualmente: "pierde sentido la expresión cultura comunista en sentido estricto. Permanece la aceptación banal para la que existe ciertamente una cultura de los *comunistas* que definen, redefinen, practican y se refieren a un programa determinado".

Nada hay de excepcional, naturalmente, en el aspecto formal de la expresión de Veca, que lleva a sus extremas consecuencias, pero no contradice la normativa estatutaria de nuestro reciente congreso. Pero me pregunto si en aquel definir y redefinir (como

un nuevo galileano probar y volver a probar) se agota la potencialidad científica que el marxismo puede liberar. Sin duda, la expresión usada por Veca está cargada de implicaciones científicas y filosóficas. Allí impera aquello que L. Althusser llamaría la filosofía espontánea de los científicos. Pero Althusser mismo nos ha demostrado que tal filosofía es más de origen positivista e inconscientemente se fundamenta en dicho clima filosófico. Esto le vendría muy bien a Ricardo quien no cree más en ninguna "mano invisible" reguladora de la historia y de la economía; es decir, en los ocultos viejos parámetros de juicio de A. Smith. Ciertamente esto comprendería también una parte de la investigación de Marx. Pero seguramente se perdería lo que Marx indicaba con el término "crítica" y que aplicaba a la economía política. En otras palabras, se perdería la interrelación entre las técnicas, su posible función de sometimiento o de manipulación y la temática de la liberación humana y en particular de la emancipación de los trabajadores. Como vimos anteriormente, las técnicas de la razón moderna pueden convertirse en sustitutos eficaces de la capacidad de dominio de la razón clásica. En última instancia, la filosofía positivista y neopositivista ha estado socialmente condicionada por tal función sustitutiva. Yo concuerdo plenamente con Aldo Gargani en su denuncia de la razón clásica como encubrimiento de dominio. Pero todavía dudo de que solamente la razón clásica pueda ejercer dicha función y creo que, para evitar que las técnicas modernas lleguen a ser suplentes del encubrimiento de lo viejo, se debe redescubrir un significado de la criticidad histórica cercana al pensado por Marx.

Dicho todavía de manera más simplificada, el sentido de tal criticidad es, pues, el descubrimiento de la existencia de clases y de su lucha y el programa de investigación para una sociedad en la que las relaciones interhumanas no estén encubiertas y trastornadas por la reducción de los hombres y de las mujeres a cosas manipulables en función de determinados intereses de clase.

De esta manera, el discurso retorna a los temas que nos propuso Tortorella. El fenómeno más llamativo de esta fase de la crisis es el que se suele designar con el término "irracionalismo". Este tiene evidentes manifestaciones prácticas, sobre todo entre los jóvenes y entre los intelectuales. Es una filosofía de derecha que se presenta con una versión de izquierda. Este encuentra apoyo en los límites y en las contradicciones clasistas de la presente sociedad y puede, por lo tanto, tener base en las masas. Sin em-

bargo, en este caso puede solamente ocupar los vacíos del sentido común, es decir, impedir que las masas superen su estado de pasividad y se eleven a lo que Gramsci llamaba un "nuevo sentido común". Por el contrario, en los intelectuales el irracionalismo puede no solamente llenar los vacíos presentes en el viejo sentido común, sino en convertirse en vida vivida y cambiar además el signo del fenómeno de conservador y regresivo a imaginación de progreso, con la condición de que la inmanencia de la lucha de las clases sea, para usar una expresión de E. Balibar, "Transferida y ahogada en los imaginarios conflictos entre el poder y el sexo" o, refiriéndonos a nuestra experiencia histórica, transferida a lo imaginario de la crueldad terrorista.

El marxismo como crítica de lo existente debe, por consiguiente, salir de su crisis. Ugo La Malfa solía repetir que los fines políticos que se proponen hoy son los del gobierno de las sociedades industriales y justificaba él esta convicción suya con el hecho de que proceder más allá de las sociedades industriales significaba aferrarse a formas de autogobierno y de autogestión para las que no existía madurez suficiente. Ir más allá significaba para él abrir el paso al corporativismo al que sólo podía poner freno el poder patronal o, en su ausencia, la fuerza del estado. La tarea que se le asigna a los intelectuales marxistas es la de contribuir para que las masas puedan romper los términos de esta pérdida alternativa. La perspectiva de los trabajadores no puede coincidir (lo notable también Vacca) y, por lo que a nosotros respecta, jamás ha coincidido con una simple expansión de las funciones del estado. Antes bien, continuando con la crítica de Marx, las técnicas del "probar y reprobar" y el surgimiento del nuevo sentido común pueden ir en la dirección del autogobierno, sin las implicaciones utópicas que este término ha tomado en la historia del movimiento obrero, pero conservando el sentido de transformación de lo existente y de emancipación humana. Sin esto, sólo quedaría la alternativa entre la herencia positivista de las técnicas calculadoras del Pentágono y la burocracia del paleomarxismo.

¿Cuáles son las razones de la “crítica de la política”?

NO ES MAXIMALISMO LA BATALLA POR LAS TRANSFORMACIONES

Leonardo Paggi

¿Por qué en los últimos años la historia de la relación entre los intelectuales y el partido fue, más que difícil, fracturada? los elementos de inconformidad muy fatigosamente dieron lugar a un debate explícito.

Es difícil sustraerse a la impresión de que en los últimos dos o tres años, la historia de la relación entre los intelectuales y el partido haya sido esencialmente una historia más que difícil, fracturada, en la que (es quizá ésta la cosa más preocupante) los elementos de la crítica, y tal vez de abierta inconformidad, muy fatigosamente y muy raramente han propiciado un debate explícito que fuese hacia algunas “salidas”. Estoy de acuerdo con Tortorella cuando afirma que el problema no es el del lugar de la discusión. Por lo contrario se trata de explicar las razones de una renovada desconfianza en la posibilidad de un acoplamiento productivo con el proceso de decisión política, que Salvatore Veca tematizó de manera bastante exacta. Por mi parte, yo creo que son muchas —y nada agitadoras— las razones de lo que se ha definido, por todas partes, como “crítica de la política”, y que ciertamente no excluye la política comunista. Pero una discusión sobre el método no suple, particularmente ahora, la confrontación sobre los contenidos.

A mí me parece que la importancia y utilidad del último Comité Central consiste en haber puesto en claro lo frágil de la unanimidad sobre la gravedad de la crisis, haciendo tal vez más consciente sobre la diversidad de hipótesis que aun en momentos decisivos de nuestra batalla política se han inevitablemente mezclado y sobrepuesto en una mediación cada vez más difícil y contradictoria. Me parece también que, en un plano retrospectivo, se ha hecho más clara la extrema vulnerabilidad de una política económica y social que no logra abrirse paso en la selva de los intereses constituidos, pero a la vez combinada con la reafirmación de la necesidad de la transformación socialista. Al mismo tiempo en que se paga el precio de la fallida protección de determinados intereses, se expone la idea misma del cambio no sólo al ataque de los grupos culturales muy conocidos en el área de la comunicación de masas, sino también a un desprestigio progresivo en la difundida opinión de la gente. La recomposición de este peligroso acicate me parece ser una de las tareas más importantes.

Por lo demás, el tema político concreto de la inflación, del que ha partido el debate del Comité Central está largamente ejemplificado por problemas más generales. En efecto, no creo que las rectificaciones tenidas sobre el particular (reafirmadas por la intervención de Berlinguer que aduce la inseparabilidad de la lucha contra la inflación de la que se libra por la ocupación) puedan ser sólo de naturaleza táctica, es decir, orientadas a restablecer la estabilidad de algunas relaciones sociales. Es posible, precisamente a partir de este fenómeno que en toda el área capitalista amenaza cotidianamente la vida de millones y millones de trabajadores, constatar con claridad la existencia de dos interpretaciones opuestas sobre la crisis, de dos intereses políticos divergentes:

- 1) La interpretación monetarista de la inflación, según la cual los sindicatos, impulsando el aumento de los salarios sobre los niveles de productividad, obligan a los gobiernos a incrementar de manera enorme la oferta de moneda para disminuir la desocupación que inevitablemente se produciría. Tal vez no se ha considerado suficientemente que en este cuadro conceptual y político no sólo debe ser contemplado el salario como una variable dependiente, sino al movimiento obrero en su conjunto como fuerza histórica y políticamente determinada, dadas ciertas relaciones de fuerza.

Aceptar este análisis, como a mi parecer ha sucedido en parte,

(los "rigorismos", que también hemos denunciado, no surgen ciertamente por casualidad) significa introducir todas las contradicciones del sistema existente dentro de una perspectiva que no es la que conduce a la realización de la función nacional de la clase obrera, sino principalmente a su crisis política. Y si es verdad que el impulso inflacionario (no controlado y no controlable con los instrumentos monetarios y fiscales —baste pensar en los "resultados" obtenidos en esta materia— por el gobierno conservador inglés) conduce a una carrera de salarios-precios, que puede sustraer recursos a los salarios y aislar corporativamente a la clase obrera, es todavía más amenazante para la unidad del bloque social creciente (cupados, desocupados, norte-sur) la política de deflación propiciada en estos últimos años. Todos sabemos que nada "corporativiza" más que la amenaza a la seguridad del trabajo.

Asumiendo este análisis, es inevitable que nuestra misma participación en el gobierno se configure como la contrapartida —en la esfera de las relaciones puramente políticas— de pesados precios pagados en el terreno de las relaciones de fuerza. La expresión más lúcida y transparente de este propósito político se encuentra tal vez en las posiciones de Guido Carli, quien siempre ha unido la defensa del liberalismo más intransigente con el máximo aperturismo en las relaciones parlamentarias.

2) Me parece artificiosa acusar de maximalismo cualquier intento de poner en discusión este análisis de la inflación (y necesariamente también una interpretación de la crisis para cuya solución se requiere el restablecimiento del *statu quo*). No creo que sea necesario cambiar los viejos esquemas del libre cambio por una identidad demasiado fácil entre inflación y deterioro de la democracia, para captar toda la complejidad de la crisis actual y para darse cuenta de cuán grande y difícil es el esfuerzo cultural y político que exige ahora del movimiento obrero.

Se viene ya perfilando otro análisis sobre la inflación que se desplaza del terreno de la maniobra de las cantidades monetarias hacia la cualidad de las relaciones sociales y políticas, como se han venido determinando durante los últimos treinta años en toda el área del occidente capitalista. Es decir, la inflación como fruto de la organización política de los intereses, del desplazamiento de la formación de precios (tanto en el plano interno como en el internacional) del terreno de los automatismos del mercado ha-

cia el terreno de la negociación cada vez más directamente política entre las partes contrapuestas.

El discurso sobre la inflación viene a ser, por lo tanto, inseparable de las transformaciones del estado. Plantea directamente los grandes problemas relativos a la organización del consentimiento y subraya los límites de determinados perfiles institucionales. No creo que ser conscientes de que el movimiento obrero y progresista ha sido uno de los principales artífices de estas transformaciones, signifique, en modo alguno, olvidar la dimensión de los grandes problemas que se presentan frente a la investigación de formas alternativas de gobernabilidad. Por lo contrario, significa, en primer lugar, no ilusionarse pensando que el ejercicio de la hegemonía sea configurable dentro del modelo de 1945, o sea, sobre la base de analogías que nos colocan en peligro de poner entre paréntesis treinta años de historia económica y política del capitalismo mundial y, a la vez, de no dar toda la relevancia necesaria a las grandes transformaciones que nuestra democracia ha conocido en sus confrontaciones para la refundación antifacista y a la novedad de las contradicciones que obstaculizan su funcionamiento.

Entre todas las consideraciones que sobre este punto se pueden desarrollar, me interesa llamar la atención sobre una en particular, sobre la *no necesaria y automática identidad entre los niveles alcanzados por la representación de los intereses y el plano de la reestructuración unitaria de la democracia política*. Es esta, en definitiva, la vía a través de la cual se reabre objetivamente el discurso sobre los partidos políticos, sobre los nuevos y más complejos modos mediante lo que puede realizarse su necesaria función de síntesis y de dirección. Hoy existe el peligro de que una refiguración excesivamente ingenua de la democracia nos conforme un modelo de referencia teórica y política mucho más atrasado de cuanto sea la práctica social y política en la que estamos inmersos cotidianamente. Quiero decir que la misma idea de una "terza via" difícilmente podrá proceder sin la definitiva y plena adquisición del carácter históricamente nuevo de las contradicciones de esta democracia en la que vivimos concretamente hoy.

Para que la misma investigación cultural se oriente hacia la exploración de nuevos terrenos intentando llenar los vacíos de análisis que existen y que nos condicionan, es indispensable esa mayor claridad de elección política que nos propone hoy el Comité Central. Se puede hablar también sobre una historia fractu-

rada de la relación entre intelectuales y partido en el sentido de una mera y simple coexistencia de lenguajes diversos.

Pero en la medida en que estos diversos lenguajes conciernen —como de hecho conciernen— a la política, no creo que signifique declararse huérfanos del partido—concepción del mundo afirmar que en un puesto político estos deben, a fin de cuentas, confrontarse para una perspectiva común.

CONFERENCIAS

LA EPISTEMOLOGIA EN TH. W. ADORNO

Guillermo Delahanty

Cuando me invitaron a exponer las ideas de Theodor Wiesengrund Adorno en el Seminario de Epistemología y Teoría de la Ciencia* comencé a vacilar de qué manera podría (y quería) elegir un tema de interés del filósofo de Frankfurt considerando su versatilidad, es decir, seleccionar una porción de su pensamiento para ofrecer un panorama breve y profundo en una sesión de un par de horas. En rigor, parcializar el conocimiento va contra el principio de la teoría crítica. Decidí entonces, escoger el tema donde yo me pudiera sentir cómodo en relación al manejo de sus ideas; y encontrarme confortable significa comentar sobre psicología social, psicoanálisis y música. Esta última, porque es una actividad inicial y central en Adorno por su calidad de compositor y porque la teoría estética fue su aportación fundamental para la Escuela de Frankfurt. En cambio, en mi caso, dicho sea de paso, solamente existe un interés lúdico.

En relación a la psicología social estableció un compromiso con la teoría crítica y una negociación con la psicología social empírica a través de la mediación del psicoanálisis. Es decir, ofreció la posibilidad de implementar la metodología y las técnicas de la investigación en ciencias sociales, con las cuales, es posible penetrar en los datos para descubrir los mecanismos inconscientes de la conducta humana, por ejemplo, en la investigación sobre el prejuicio se encontraron las tendencias inconscientes superyóicas del antisemita que lo sitúa en la posición de asumir una actitud antidemocrática y adaptarse fácilmente a un estado totalitario, es decir, con una estructura rígida del superyo.

* En la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, el 26 de junio de 1980.

Con esta elección temática, hemos de desatender las aportaciones de Adorno a la filosofía, la crítica literaria y la crítica inmanente a la cultura administrada.

En cualquier exposición de un autor o de una teoría, es necesario incluir el marco histórico donde se generó el paradigma. Por lo tanto, la Escuela de Frankfurt tuvo los siguientes antecedentes. En Alemania, después de la primera guerra mundial los socialistas moderados establecieron la República de Weimar. Su gobierno no pretendía una revolución socialista, el movimiento sindical era muy fuerte y presionaba para obtener mejores prestaciones sociales. El socialismo alemán se dividió en dos, un Partido Socialista autónomo e influyente y un partido filial a la URSS porque en Moscú, después de la revolución soviética, se instituyó el liderazgo socialista con células del Partido Bolchevique por toda Europa. Esta situación provocó la división del movimiento obrero. Por otra parte, en Alemania existía interés por la teoría marxista, sobre todo entre los intelectuales quienes solamente podían elegir una opción de dos, o sea, pertenecer al Partido Social-Demócrata con una política débil o al partido bolchevique con una política radical pero dependiente de otro estado. Por lo tanto, se originó otra alternativa, la creación de grupos de estudio independientes donde pudieran analizar críticamente la situación mundial del momento. Después de una primera semana de trabajo marxista donde se reunieron Korsch, Luckacs, Wittfogel y Pollock, en el verano de 1922. Weil, entonces aportó el financiamiento para crear un Instituto de Estudios Marxistas. El Instituto cambió el nombre a Instituto de Investigaciones Sociales porque el estado alemán no permitió que una institución se nominara marxista, se inauguró en 1924 y se anexó a la joven Universidad de Frankfurt creada en 1914. Cuando Horkheimer asumió la 3a. dirección, en 1931, el instituto desarrolló su mejor impulso y su prestigio. El grupo estuvo formado por Horkheimer, Adorno (1938), Fromm (1930), Marcuse (1932), Wittfogel (1925), Lowenthal (1930), Newmann (1936), entre otros.

El instituto tuvo una filial en Ginebra y conocemos que en febrero de 1933 pertenecieron J. Piaget y E. Schachtel.

Theodor Wiesengrund Adorno nació en Frankfurt en 1903, hijo de un comerciante de vinos judío y de una cantante franco-alemana de origen corso, católica. Desde muy pequeño fue iniciado en la música por su tía materna, pianista. El joven Teddy estudió filosofía en la Universidad de Frankfurt y se doctoró en

1924, luego viajó a Viena para estudiar música con Berg, y ahí editó una revista sobre música. En el año de 1927 conoce a Horkheimer. Adorno se habilita como privatdozent en la Universidad de Franckfurt en 1931. Con el ascenso nazi al poder, primero emigra a Inglaterra y se afilia oficialmente al Instituto durante su estancia en Estados Unidos en 1938. Horkheimer y Adorno regresan a Alemania en 1949 y Adorno es director del Instituto desde 1958 hasta su muerte en 1969. Es significativo señalar que los antecedentes próximos a su muerte, un grupo de estudiantes donde las mujeres se presentaron con los senos desnudos, le exigieron a Adorno ofrecer respuestas concretas de acción política, el profesor les explicó que debido a la complejidad de la problemática no era posible una receta, entonces fue agredido. Sufrió un fuerte impacto y pocas semanas después, durante sus vacaciones en Suiza de visita a Horkheimer padeció un ataque cardíaco.

Después de esta breve síntesis histórica, voy a entrar en el tema de la teoría del conocimiento de Theodor W. Adorno. Mi exposición la realizaré en tres tiempos, el primero versa sobre la metodología empleada en su sociología de la música, el segundo se refiere a la discusión con Popper y el tercero un esbozo de la teoría crítica.

PRIMER TIEMPO

Adorno se interesó profundamente en la música, en efecto, compuso un cuarteto de cuerdas, un trío para cuerdas y dos piezas para cuarteto de cuerdas, inspirado en textos de Kafka y Brecht y poemas de Georg Trakl. Es más, fue un excelente ejecutante del piano y asesoró musicalmente a Thomas Mann cuando escribía su *Dr. Faustus*. Después de esta breve anécdota sobre Adorno, nos introducimos a sus investigaciones en la música. Por un lado analizó materiales de Beethoven, Berg y sobre el jazz, por otro lado, profundizó en los mecanismos de la composición y los relacionó con los mecanismos inconscientes y con el contexto social, por ejemplo, en Stravinsky encontró la conexión entre las formas armónicas de una composición estructurada de manera repetitiva y formal con su carácter obsesivo: perseverancia, estereotipia, rigidez y control emocional, con la formación socioeconómica de la fase burguesa. Aunque es un tema interesante he de desviarme hacia el centro de nuestro objetivo: el método en la investigación

sociológica de la música. Adorno recomienda el procedimiento siguiente:

1) Reflexión espontánea, en la experiencia inmediata y 2) análisis de los modos subjetivos de conducta hacia la música en relación a la cosa en sí y a su contenido. Con esto se rompe el esquema de lo objetivo porque la investigación de la música considera tres elementos, a saber, el compositor (su vida, su carácter y su tiempo), el reproductor (la internalización de la obra impresa y la ejecución en una herramienta de aquella o esta época) y el público (escucha la música como parte de un esparcimiento, momentos espontáneos de la vida cotidiana o momento uniforme de un ritual social). La música, con todo, es superestructura e ideología que se manifiesta socialmente así: "la distribución y la recepción de la música es un mero epifenómeno: la esencia es la constitución social objetiva de la música en sí misma" (Adorno, 1958). Para el musicólogo existe una relación dinámica entre las fuerzas productivas en las circunstancias de producción, éstas son las condiciones económicas e ideológicas y con la reproducción mecánica (el uso del piano u otro instrumento) y finalmente, con la transformación del gusto del público. En última instancia, las formas de la música provocan modos de reacción musical que constituyen la internalización de formas sociales. Por eso, la música es mediada socialmente porque es producto mental (y sensual), no es una necesidad inmediata (como el hambre y el sexo).

SEGUNDO TIEMPO

Adorno, previamente a la discusión con Popper, escribió sobre la investigación empírica en sociología. Su tesis central es que la objetividad pretendida por el positivismo, en realidad, es solamente posible en las herramientas metodológicas, es decir, cuando en la psicología social y la sociología recomiendan el estudio de un problema social, la investigación debe de regirse por los principios de la selección, medición y análisis del fenómeno en función de la estandarización. Entonces, el científico se encuentra frente a hechos sociales problemáticos, pero no registra la esencia, es decir, las contradicciones sociales, por ejemplo, en una encuesta de opinión sobre el hambre, se le pregunta a la gente qué piensa sobre el problema alimenticio, el cuestionario se enfoca solamente a la apariencia del problema, socialmente rele-

vante, y responde que la carencia de la producción se debe a que 1) el campesino es un haragán, 2) no hay insumo suficiente para la siembra, 3) la ecología es desventajosa para la siembra de temporal. Pero, ir al fondo del problema es desenmascarar que la agroindustria es manejada por las transnacionales, las cuales dictan las políticas de la producción y allí donde se debe de sembrar trigo, se siembra sorgo o que las empresas privadas de México talan los bosques de manera ambiciosa para su enriquecimiento, provocando la carencia fluvial. Con todo, el interés de la investigación en ciencias sociales es la problemática social, pero cuando pretende encontrar la homogeneización de la muestra, de hecho la detecta en la población porque nuestro sistema social propicia la uniformidad y la conformidad del ser humano; el modo de producción capitalista facilita el trabajo en serie y la enajenación de las relaciones sociales, por lo tanto, se logra el pretendido objetivo en la investigación. La encuesta, la entrevista, los cuestionarios se estandarizan con relativa facilidad y la población también se estandariza, recordemos cómo la masa es manipulada por el aparato comercial en los días feriados. En conclusión, Adorno y la Escuela de Frankfurt sugieren la posibilidad de emplear estos métodos pero enfocados como medios para detectar la realidad aparente y sumirse en la esencia, o sea, en las contradicciones sociales, la explotación, es decir, señalar lo incorrecto de nuestra sociedad.

En la polémica con Popper, Adorno considera que lo más importante es la reflexión, pensar sobre las contradicciones y la esencia del fenómeno incluyendo la mera fachada, por lo tanto, la base lógica es la dialéctica.¹ Ahora bien, como teoría del conocimiento, o simplemente, como epistemología, las ciencias sociales con un enfoque crítico establece que “el conocimiento vive de la relación con lo que él no es, de la relación con algo diferente de sí mismo” (Adorno, 1961). Así mientras que la ciencia social po-

¹ Para Adorno en “la dialéctica los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la adecuación, es índice de lo que hay de falso en la identidad... la contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas la una a la otra. Contradicción es no identidad bajo el conjuro de la ley —que afecta también a lo no idéntico. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto y la dialéctica está al servicio de la reconciliación (1968) y (1969).

sitivista encauza su objetivo hacia la igualdad y la libertad, emboza, de inicio la desigualdad en el poder social, es decir, la desigualdad en la producción económica. En pocas palabras, estudia la marginación social, pero no la relaciona como una clase opuesta a la clase dominante y ociosa.

Adorno sugiere que no se planteen la descripción del problema de acuerdo con un modelo lógico, sino al contrario, reflexionar sobre cómo se conoce realmente, porque éste es lo que, realmente, corresponde a la realidad social. Por ello, está de acuerdo con las herramientas como medio para alcanzar la verdad relativa, pero no como instrumentos abarcativos de la realidad, es más, el método indirecto —como la entrevista— es más eficaz para detectar las contradicciones. El enfoque, pues, de la teoría crítica es en otra dirección a lo establecido, con base en el principio de la auto-crítica permanente.

TERCER TIEMPO

Mi exposición casi se convierte en un modelo de tres tiempos de una sonata del periodo clásico: exposición, desarrollo y reexposición, pero en el segundo tiempo de la sonata entran en conflicto dos temas, en cambio, en el primero y el tercero, en esencia, son iguales. He de advertir que la similitud con mi trabajo sobre Adorno fue mera coincidencia, porque cuando llegué a este punto percibí este fenómeno. Sin embargo, supongo que justamente el primero y el tercer tiempo en mi exposición son los más conflictivos para el positivismo, precisamente porque son el fundamento de la teoría crítica.

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt es heredera de la Ilustración, además, influyeron de manera decisiva Schopenhauer y Marx.² Las ideas básicas de la teoría crítica, en sus comienzos, los años veinte, eran que la sociedad cada vez se vuelve más injusta, por lo cual era necesario la revolución y con ella, el establecimiento de una sociedad mejor que pueda proporcionar un espacio para pensar de manera verdadera. Después, con el mecanismo social-ideológico de facilitar, aparentemente la vida del obrero —con el confort y las prestaciones sociales— la revolución fue mediatizada y la teoría crítica, ante esta realidad planteó la posibilidad de conservar lo positivo: la importancia y la autonomía del individuo, los valores culturales y expresar lo que

en general no se expresa, es decir, señalar el costo del progreso, señalar la sociedad administrada, automatizada, "sociedad de plástico" —como reflexionó una amiga mía— Laila Heiblum. Además, la teoría crítica se propone que el tercer mundo no se muera de hambre, ni viva en la frontera del hambre. En última instancia, realizar aquello que es verdadero y bueno, en rigor, el tema en palabras de Horkheimer (1969): "ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos".

Horkheimer (1937) escribió "la teoría crítica tiene por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza... su exposición consiste en la construcción del presente histórico". La teoría crítica expresa el secreto de la realidad existente, considera el intercambio económico, la situación de clase, la explotación, la plusvalía, las crisis, como momentos de una totalidad, cuyo sentido se busca en su transformación en una sociedad justa. Su modo de pensar es comenzar con determinaciones abstractas de la época actual basada en una economía de cambio.

La teoría crítica parte del análisis de la superestructura de la sociedad, es decir, el estudio de la ideología, del arte, de la ciencia, de la vida cotidiana del momento actual. Quisiera ahondar más sobre este terreno pero el límite de tiempo me lo impide, solamente voy a terminar con una frase de Adorno, palabras que expresan su estilo literario. Sobre esto, Lazarsfeld escribió: "La longitud de las frases, el ritmo de las palabras, la acumulación de sustantivos, el empleo de una palabra en otro sentido ligeramente distinto producen un efecto hipnótico en los lectores". Por otra parte, Axelos, acotó: "Un lenguaje característico de Adorno: fragmentado, roto, sutil más que elegante, que vuelve al mismo punto, lo abandona, que llega a otro, sin hacer alto, sin llegar a un resultado final, su escritura corresponde a aforismo". Por último Marcuse, en una entrevista expresó que, a veces, le parecía ilegible Adorno, pero convencido de que la explicación del musi-

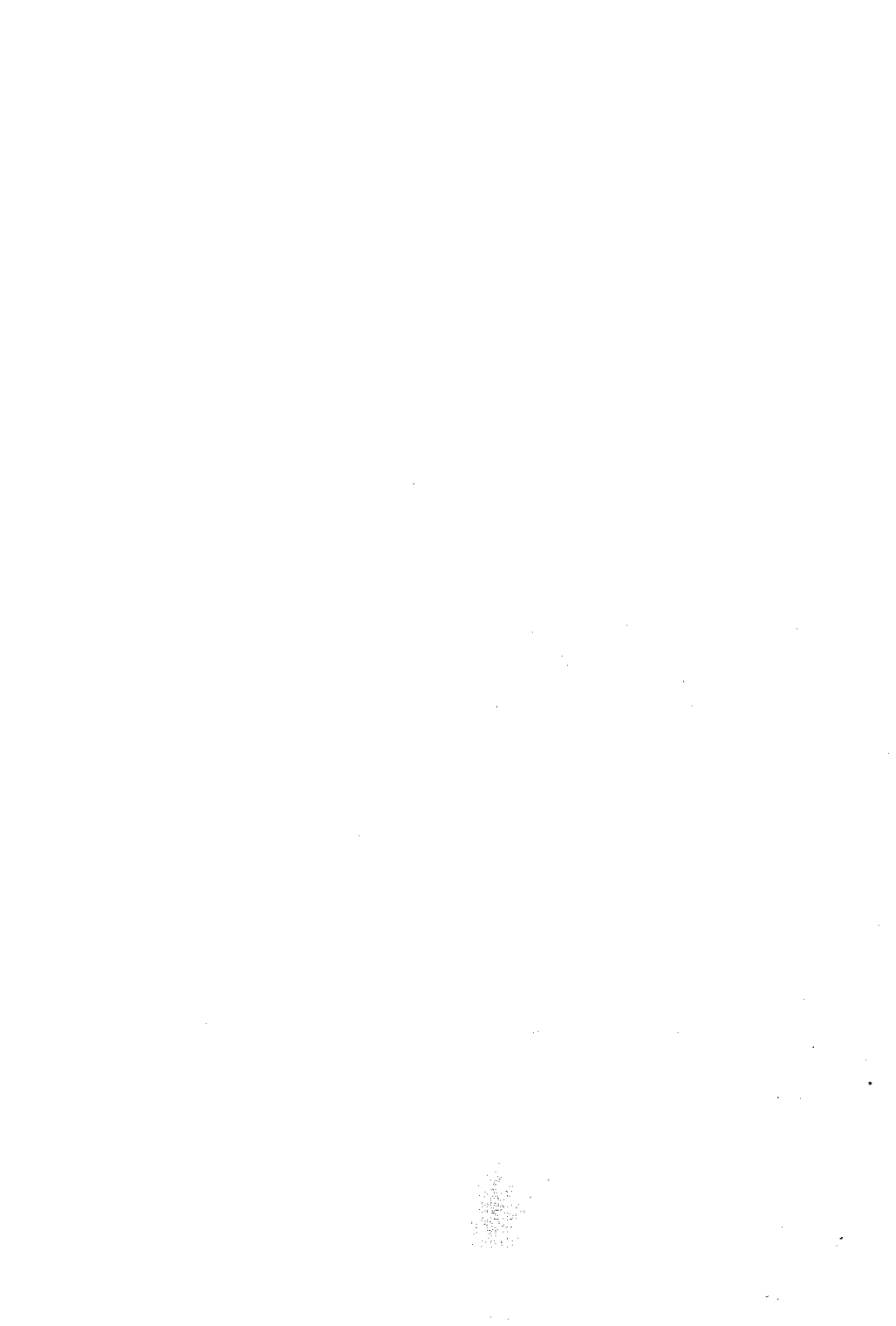
² Piaget (1950) escribió sobre la sociología de Marx, "con el modelo explicativo de K. Marx, por el contrario, encontramos el ejemplo de un análisis que tiene como objeto a las interacciones como tales, y que regula en forma distinta los elementos de causalidad y de implicación según sus diferentes tipos... el modelo marxista se sitúa en el terreno de la explicación operatoria".

cólogo quien comentó que el lenguaje común, y refinado, ha sido permeado por el sistema, es decir, manipula, controla, con el cual, trató de romper la sintaxis, la gramática —el vocabulario y la puntuación—. Recordemos aquel extraño ensayo sobre los signos de puntuación, o bien, el experimento literario de Beckett en “Como es” donde su prosa carece de puntuación y el lector pone los signos con base en su ritmo interno. Disculpen ustedes por esta digresión, pero fue dictada por la asociación libre, ahora vuelvo al tema central y al final de mi conferencia, con lo prometido sobre la frase de Adorno. Para la teoría crítica la separación de sujeto y objeto es real e ilusión: “Verdadera, porque en el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido; falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante” (Adorno, 1969).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, TH. W. (1956). Signos de puntuación. En: *Notas de literatura*. Barcelona; Ariel, 1962.
- ADORNO, TH. W. (1957). Su Sociología y la Investigación empíricas. En: *Theodor W. Adorno y Max Horkheimer*. Sociología. Madrid, Taurus, 1971.
- ADORNO, TH. W. (1958). *Filosofía de la nueva música*. Buenos Aires: Sur, 1966.
- ADORNO, TH. W. (1961). Sobre la lógica de las Ciencias Sociales. En: Th. W. Adorno (comp). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1973.
- ADORNO, TH. W. (1962). *Introduction to the sociology of Music*. New York, Seabury. 1976.
- ADORNO, TH. W. (1966). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- ADORNO, TH. W. (1969). Sobre sujeto y objeto. En: *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- AXELOS, K. (1959). Adorno y la Escuela de Frankfurt. En: *Argumentos para una investigación*. Madrid, Fundamentos, 1973.
- BUCK-MORSS, S. (1977). *The origin of negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York, Free Press.

- HORKHEIMER, M. (1937). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. En: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- HORKHEIMER, M. (1969). La Teoría Crítica, ayer y hoy. En: *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*. Barcelona, Península, 1976.
- JAY, M. (1973). *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus, 1974.
- LAZARSELD, P. (1970). La sociología. En: Piaget et al. *Tendencias de la investigación en las Ciencias Sociales*. Madrid, Alianza-Unesco, 1974.
- PIAGET, J. (1950). *Introducción a la Epistemología Genética*. 3. Pensamiento biológico, psicológico, sociológico. Buenos Aires, Paidós, 1975.



NOTAS

EL COLEGIO DE ANTROPOLOGIA DE LA UAP.

I. UN POCO DE HISTORIA

La creación de nuestro colegio fue resuelta formalmente por el Consejo de Gobierno de la Escuela de Filosofía y Letras en mayo de 1979 y por el Consejo Universitario en noviembre del mismo año. Las aulas del Colegio de Antropología fueron abiertas a los estudiantes durante el primer semestre del año lectivo 1979-1980: 57 estudiantes inscritos y siete profesores iniciaron las actividades académicas en esta especialidad. La construcción y el desarrollo de nuestro colegio entraron en la fase de la actividad docente y de investigación cotidiana.

A este momento, habían precedido casi cuatro semestres, en los que un grupo de maestros de la Escuela (Ana María Ashwell, Manlio Barbosa, Enrique Cárpena, Julio Glockner, Fernando Lavín, Samuel Malpica, Mercedes Quijano y Osvaldo Tamaín) se avocó a formular los objetivos del Colegio definir sus planes de estudio, y estructurar los principios de su funcionamiento.

Todo este proceso, cuya primera etapa culminó con la iniciación de nuestras actividades académicas, forma parte de la aplicación en nuestra Escuela de los principios de la Reforma Universitaria. El I Congreso de la Escuela de Filosofía y Letras, celebrado en 1977, se pronunció claramente por la transformación paulatina de ésta en una Facultad de Ciencias Sociales, para lo cual se inició el desarrollo de reforma de los planes de estudio y del contenido de las materias de todas las especialidades, así como la creación de nuevas áreas de trabajo, directamente relacionadas con las disciplinas sociales. De esta manera, entre otras modificaciones fundamentales en cada uno de los Colegios que entonces existían en

nuestra Escuela, surgieron la Maestría en Ciencias Sociales y nuestro Colegio.

Desde los documentos iniciales que fundamentaron la creación del Colegio de Antropología, se establece el principio de la síntesis orgánica entre docencia, investigación y extensión universitaria, como base de su actividad académica.

Al llevarse a la práctica este principio, el Colegio de Antropología inició un proyecto sin precedente en nuestra Universidad y con muy pocos paralelos en México. Este principio rige desde el nacimiento de nuestro Colegio en su funcionamiento y su acción; la experiencia y su aplicación durante más de dos semestres nos ha permitido comprobar el acierto de nuestra concepción, pero también detectar nuestras limitaciones, autocríticarnos y plantear soluciones que nos lleven a elevar el nivel tanto en sus aspectos teóricos como prácticos.

En Agosto de 1979, la planta de maestros del Colegio quedó integrado de la siguiente manera:

- 3 maestros adscritos al Colegio (Daniel Cazés, Javier Mena y Susana Percáz).
- 4 maestros adscritos al Colegio de Historia, que pasó al de Antropología (Manlio Barbosa).
- 3 maestros adscritos al ICUAP, cuya carga docente cumplirían en el Colegio de Antropología (Ana Ma. Ashwell, Julio Glockner y Samuel Malpica).

Antes de que se iniciaran las clases, esta Academia de Profesores del Colegio, inició la estructuración de la vinculación de la docencia con la investigación.

Con el objeto de llevar a la realidad la vinculación de la docencia con la investigación, Daniel Cazés y Javier Mena presentaron para su discusión en la Academia un plan destinado a conformar un Proyecto Central de Investigaciones, en torno al cual se coordinarán los proyectos particulares que en esta discusión se decidieran, se conformara el equipo y se formularán anteproyectos para su discusión y su formulación detallada. Este plan incluyó la integración de los estudiantes a la investigación desde el 2º Semestre (es decir, a partir de septiembre de 1980). Definía como el centro fundamental de la actividad académica a los talleres de investigación.

Este Proyecto Central llevó por título ESTRUCTURAS REGIO-

NALES DE ESTADO Y FORMAS POLITICAS NO INSTITUCIONALES. CASO: ESTADO DE PUEBLA Y ZONAS ALEDAÑAS. Contuvo los cinco capítulos siguientes:

1. Tesis referidas a las estructuras de Estado: Componentes políticos resultantes de la estructura y la lucha de clases en el estado mexicano contemporáneo (1940 a nuestros días).
2. Tesis sobre el sistema hegemónico de la burguesía mexicana, las instituciones políticas y el aparato del Estado en México durante el periodo indicado en el punto 1.
3. Tesis e hipótesis acerca de una metodología de acceso a las estructuras regionales de Estado, correspondiente a los niveles de los componentes del Poder, el sistema hegemónico, las instituciones y el aparato de Estado.
4. Tesis e hipótesis sobre la crisis de Estado y sus manifestaciones en el Estado de Puebla y zonas aledañas.
5. Tesis principales de los proyectos coordinados de investigación.

Sólo se desarrolló enteramente la primera de las cinco series de tesis mencionadas. Esto se debió a que tres de los seis miembros de la Academia que participaron en las discusiones se opusieron a la idea del Proyecto Central como punto de partida. Estos compañeros se pronunciaron porque en un primer tiempo cada profesor tuviera su propio proyecto y lo realizara separadamente informando de su desarrollo a la Academia, y que posteriormente se buscara la forma de vincularlos y crear así el Proyecto Central si posteriormente se comprobaba la conveniencia de hacerlo.

Ante la imposibilidad de unificar los criterios, la proposición del Proyecto Central fue retirada. Quienes la habían hecho consideraron que ésta era la mejor salida para mantener la cohesión; además los proyectos particulares de quienes se opusieron a la proposición y que estaban realizando o pensaban llevar a cabo de inmediato, comprendían temas que necesariamente formarían parte de un Proyecto Central en los términos en que se había concebido y en los que se dio la discusión en la Academia.

Posteriormente, al incorporarse nuevos profesores al Colegio, se siguieron criterios que han permitido que las investigaciones queden centradas en torno a dos líneas fundamentales, íntimamente vinculadas entre sí (Estructura social e Ideología) para que en el momento adecuado se constituyan como proyectos coordinados de un Proyecto Central.

A finales de 1980, cuando ya los primeros estudiantes que se inscribieron en el Colegio tenían casi un año de experiencias obtenidas en su participación en los talleres, y cuando el segundo grupo estaba a punto de integrarse a ellos, se realizaron las I Jornadas de Antropología. En este evento se presentaron y se discutieron los proyectos de investigación en curso; participaron en él todos los miembros de los talleres y un buen número de estudiantes que entonces cursaban el 1er. Semestre. Las aportaciones de todos los participantes fueron altamente positivas y llevaron a tomar la decisión conjunta de estructurar la vinculación entre todos los talleres en el plazo más breve posible. Desde entonces, un taller integrado por varios profesores del Colegio trabaja en la formulación de un proyecto que en breve será presentado para su discusión al conjunto de la comunidad de nuestro Colegio.

Habiéndose concebido a los talleres como el ámbito fundamental de la actividad académica de nuestro Colegio, como el espacio en el que debe alcanzarse la síntesis entre docencia, investigación y extensión universitaria, todo lo resuelto en las I Jornadas está íntimamente ligado al Plan de Estudios. Este tiene su propia historia.

El Consejo de Gobierno de la Escuela y el Consejo Universitario aprobaron el plan de estudios que presentó la comisión de la Escuela a la que se hizo referencia antes. Prácticamente todas las materias que se han impartido hasta ahora forman parte de ese plan de estudios. En su conjunto, sin embargo, fue considerado posteriormente como inadecuado: la Academia advirtió falta de unidad, el eclecticismo y la enorme extensión de ese plan, cuya aplicación superaría las posibilidades de cualquier escuela de Antropología y el concurso de varias decenas de maestros: contenía 75 materias y se dividía en ciclos y especialidades heterogéneas.

Cuando la Academia llegó a estas conclusiones, resolvió nombrar una nueva comisión que propusiera una reforma al plan de estudios. Esta comisión quedó integrada por Ana Ma. Ashwell, Adrián Gimete y Javier Mena. El nuevo plan de estudios fue sometido a la consideración del Consejo de Gobierno, que lo aprobó en su sesión del 24 de junio de 1980.

Después de las I Jornadas, surgió la necesidad de hacer nuevas reformas que actualmente se elaboran para proponerlas otra comisión. Estas reformas deberán ser aprobadas en el Colegio para ser presentadas en el Consejo de Gobierno y finalmente en el Consejo Universitario.

En Octubre de 1979, apenas unas semanas después que se abrie-

ran las puertas de nuestro Colegio, se realizaron las elecciones para designar coordinador de éste y representantes de los maestros y de los alumnos al Consejo de Gobierno. El coordinador fue electo por el conjunto de los miembros del Colegio y los representantes, separadamente por los afectados. Ambas elecciones fueron directas y secretas.

Dentro de unas semanas, la Coordinación General de la Escuela convocará a todos los colegios a elegir nuevos coordinadores y consejeros (los que permanecen en sus cargos durante 2 años).

INAUGURACION DEL COLEGIO DE ANTROPOLOGIA DE LA UAP

Palabras del Dr. Daniel Cazés

Poco más de 40 años después de fundada la primera Escuela de Antropología en México, la UAP inaugura hoy su propia unidad de trabajo académico en este campo.

La antropología mexicana ha estado caracterizada a través de las décadas por dos tendencias opuestas en las disciplinas sociales: Una conduce a la fundamentación de la ideología burguesa y a la implementación tecnocrática de las políticas gubernamentales, en particular las destinadas a movilizar la fuerza de trabajo en el campo y sobre todo entre los grupos étnicos. La otra corriente, partiendo de la filosofía de la praxis, elabora una concepción de los fenómenos que enfrenta, basada en el materialismo histórico; por lo tanto, desemboca por necesidad en la búsqueda de un espacio político para las clases subalternas, de las que surgió y de las que ha sido expresión desde un principio.

Ambas corrientes se han desarrollado simultánea y paralelamente.

La antropología burguesa ha contado, desde antes de la revolución de 1910, con todo el instrumental que el aparato de Estado ha puesto en sus manos. Esto ha sido así porque esta antropología está destinada a sustentar la raigambre histórica y popular necesaria para la ideología de la unidad nacional que permite a la burguesía dominar y dirigir al conjunto de la sociedad.

La otra antropología, en cambio, se expresó durante largo tiempo desde posiciones de crítica y de lucha, con posibilidades mate-

riales extremadamente limitadas, y sin un espacio académico o político firme y estable que le permitiera un desarrollo adecuado; ha seguido, al fin y al cabo, el mismo camino de los movimientos de masas en este país.

Muchas aportaciones han sido hechas por esta antropología de oposición, sobre todo en momentos de auge de las luchas populares —campesinas y obreras—. Las primeras aportaciones vinieron de investigadores aislados, entre quienes ha de mencionarse a Isabel y Ricardo Pozas, que hoy son nuestros invitados especiales. Pero a partir de los años sesentas, esta nueva antropología comienza a conformarse como una corriente bien definida, en la que incluso se desarrollan tendencias diferentes. El inicio de su estructuración puede ubicarse en la primera época de la revista *Historia y Sociología*, donde todo el pensamiento marxista mexicano halla un primer espacio para su expresión y su desarrollo.

Pero es el movimiento democrático estudiantil y popular de 1968, el que permitió el desarrollo de este compromiso y de esta militancia entre investigadores y estudiantes.

Desde entonces, un número creciente de intelectuales formados en las aulas en que se aprende antropología, ha contribuido a la elaboración de la teoría de la revolución en México. Y sus contribuciones no se han limitado a la riqueza del trabajo académico, que enmarca la lucha ideológica y la construcción teórica de una alternativa de clase. Estos antropólogos se integran igualmente al combate como parte que son del movimiento de masas, y, al asumirse como trabajadores, intervienen en la lucha de clases desde sus organizaciones sindicales y políticas.

En el mismo periodo en el que se desarrollan esta corriente y sus tendencias en las disciplinas sociales, las masas en lucha han creado espacios políticos desde los cuales despliegan el principio hegemónico del proletariado en ascenso, y desde donde se desarrolla el proceso permanente de construcción del intelectual colectivo de las clases, capas y grupos subalternos.

Uno de estos espacios es nuestra UAP desde que en ella pudo implantarse el principio de la universidad crítica, democrática y popular.

Los universitarios sabemos que las posiciones ocupadas en Puebla gracias a una lucha compleja, intensa e incluso sangrienta, tienen que ser defendidas día a día; sabemos también que la mejor manera de hacerlo consiste en elevar y fortalecer su nivel académico, en extender sus aportes y en ampliar sus alcances y sus pers-

pectivas. Es decir, en hacer avanzar cualitativamente la esencia misma de la universidad.

A este proceso corresponde la creación del Colegio de Antropología en el seno de la Escuela de Filosofía y Letras, que en su I Congreso, resolvió acentuar su orientación hacia las Ciencias Sociales.

Nuestro Colegio ha sido concebido como una unidad de trabajo académico basado en la síntesis orgánica entre docencia, investigación y extensión universitaria. La estructura que está construyendo exige que cada trabajador académico —docente e investigador a la vez— sea responsable de un taller de investigación; en ellos quedan incorporados los estudiantes casi desde su ingreso. Los resultados de las investigaciones están destinados a contribuir al desarrollo de nuestra disciplina y a retornar a la sociedad como elementos concretos del avance en las luchas de explotados y oprimidos.

La formación de nuevos trabajadores académicos que estamos implementando, está pensada para poner en sus manos los instrumentos de la ciencia social y de la disciplina antropológica. Pero además buscamos que en la formación misma se contribuya a la elaboración de la concepción más avanzada de los problemas sociales —regionales y nacionales— en cuyo conocimiento ahondamos y sobre los cuales hemos de incidir.

Han comenzado ya a funcionar siete talleres de investigación. El campo que abarcan se centra en las estructuras del poder y del Estado, y en las formas políticas no institucionales, así como en la ideología orgánica de la burguesía, en el despliegue del nuevo principio hegemónico y en las expresiones ideológicas que de ambos elaboran las clases subalternas. Las problemáticas enfrentadas son igualmente rurales que urbanas, y se refieren por igual a las minorías étnicas que al conjunto de la sociedad mexicana, con un acento sobre las características que estos procesos presentan en Puebla.

La nueva antropología, así concebida, podrá enriquecerse en el espacio crítico, democrático y popular que le proporciona la UAP.

Nuestro Colegio es aún modesto, pero nuestras metas son ambiciosas. Desde él, aspiramos a contribuir a que esta Universidad se convierta en un centro de desarrollo de la filosofía de la praxis. Su enriquecimiento sólo podrá darse con la confrontación y la polémica, bases necesarias de la construcción y de la elevación académicas.

Entre las universidades de provincia, la UAP ocupa un lugar des-

tacado en la lucha contra el monopolio del saber que lo quiere centralizado en la capital; con nuestras fuerzas nos incorporamos también a esta lucha.

Al ingresar formalmente a la UAP, nuestro Colegio saluda a todos los compañeros y a todas las compañeras, trabajadores administrativos, técnicos, manuales y académicos, que han hecho posible que desde octubre de 1979 hayamos podido iniciar nuestras labores.

El esfuerzo de estas compañeras y estos compañeros sólo es equiparable al entusiasmo con el que los estudiantes se han entregado al proceso de construcción de este Colegio.

9-IV-1980

II. PLAN DE ESTUDIOS

El plan de estudios vigente actualmente en el Colegio de Antropología está subdividido en 6 áreas.

Las tres primeras (*Corrientes Antropológicas*, *Materialismo Histórico* y *Formaciones Sociales de México*) constituyen un bloque de formación teórico —metodológica relacionado íntimamente y de manera dialéctica con la cuarta área (*Talleres de Investigación*), concebida como el espacio básico en el que se sintetizan la docencia, la investigación y la extensión universitaria en nuestro Colegio.

Las dos últimas áreas (*Materias optativas* y *Lenguas*) están destinadas a complementar la formación teórico-metodológica con materias que se revelen necesarias en momentos diferentes, a proporcionar al estudiante el instrumental básico para la consulta de materiales que no existen en español, y a ponerlo en contacto con alguna de las lenguas mexicanas de origen prehispánico que se hablan hoy en el estado de Puebla.

Las seis áreas de este plan de estudios se desarrollan simultánea y paralelamente, es decir, que siempre se cursan al mismo tiempo créditos de varias áreas.

Las únicas limitaciones que tiene el estudiante al establecer su horario semestral son las siguientes:

- Inscribirse en un mínimo de 3 y en un máximo de 5 asignaturas (sean materias, talleres o cursos de lenguas).
- Haber cursado y aprobado la o las materias cuya clave se indica en la columna *Requisitos*, cuando estos existen.
- En cuanto a los talleres de investigación, los estudiantes tienen

acceso a ellos sólo a partir del segundo semestre siempre y cuando hayan cursado las materias I.1, II.10 y II.11. A partir de este momento, deben inscribirse en un mínimo de 1 y en un máximo de 2 talleres por semestre; pero en cada taller deben permanecer por lo menos durante 2 semestres. Es por ello que, independientemente de los talleres que elijan, estos se designan semestralmente como "talleres A1, B1; A2, B2; C1, C2; D1, D2; E1, E2 y F1, F2".

Durante toda la carrera, es posible inscribirse en un mínimo de 2 talleres de investigación, seis semestres en cada uno de ellos; pero también es posible llevar seis talleres diferentes, cada uno durante 2 semestres.

—El Seminario de Tesis, que complementa el ciclo de los talleres, se ha planeado para que en él los estudiantes puedan sintetizar su participación en las investigaciones e inicien la redacción de su tesis.

Los 43 créditos semestrales que incluye este plan de estudios pueden ser pagados en un mínimo de 9 semestres; una vez acreditados se tiene el derecho de presentar una tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social.

A continuación se presenta el Plan de Estudios de la Carrera de Antropología. En esta ocasión sólo se enumerarán las materias por área y se señalan las claves de las que, en su caso, deben haberse cursado y pagado previamente. Próximamente se presentarán los objetivos, una síntesis de los contenidos y la bibliografía básica de cada una de las materias que se han impartido en el Colegio y de las que se impartirán durante el próximo semestre.

Después del Plan de Estudios se presenta una breve descripción de los 12 proyectos de investigación que actualmente funcionan en el Colegio, con base en los cuales se han constituido los talleres.

*PLAN DE ESTUDIOS DEL COLEGIO DE ANTROPOLOGIA**

AREA I. CORRIENTES ANTROPOLOGICAS (9 materias)

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
I.1	Introducción a la Lingüística	—
I.2	Problemática de los Grupos Etnicos Mexicanos	—
I.3	Corrientes Antropológicas I (Escuela Inglesa y Funcionalismo)	I.1, II.10, II.11
I.4	Corrientes Antropológicas II (Escuela Francesa y Estructuralismo)	I.3
I.5	Corrientes Antropológicas III (Escuela Norteamericana y Culturalismo)	I.4
I.6	Teoría y Práctica de la Antropología en México	I.2, I.5
I.7	Lingüística y Semántica	I.1, I.6
I.8	Seminarios Corrientes Antropológicas	I.7
I.9	Seminario Lingüística e Ideología	I.7

* Aprobado por el H. Consejo de Gobierno de la Escuela de Filosofía y Letras el 24 de junio de 1980.

AREA II. MATERIALISMO HISTORICO

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
II.10	Epistemología	—
II.11	Introducción al Materialismo Histórico	—
II.12	Modos de Producción I (Comunidad primitiva y modo de producción asiático)	II.10, II.11
II.13	Modos de Producción II (Esclavismo y Feudalismo)	II.12
II.14	Modos de Producción III (Capitalismo)	II.13
II.15	Estructuras Agrarias	—
II.16	Seminario Modos de Producción	II.14
II.17	Seminario Movimientos Campesinos	II.15, II.16
II.18	Seminario Movimiento Obrero	II.15, II.16

AREA III. FORMACIONES SOCIALES DE MEXICO

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
III.19	Mesoamérica	II.11
III.20	Colonia	III.19
III.21	Siglo XIX	III.20
III.22	Siglo XX	III.21
III.23	Seminario Estado y Sociedad en el México Contemporáneo (1940-1980)	III.22

AREA IV. TALLERES DE INVESTIGACION

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
IV.24	Taller A1	I.1, II.10, II.11
IV.25	Taller B1	I.1, II.10, II.11
IV.26	Taller A2	IV.24
IV.27	Taller B2	IV.25
IV.28	Taller C1	IV.26
IV.29	Taller D1	IV.27
IV.30	Taller C2	IV.28
IV.31	Taller D2	IV.29
IV.32	Taller E1	IV.30
IV.33	Taller F1	IV.31
IV.34	Taller E2	IV.32
IV.35	Taller F2	IV.33
IV.36	Seminario de Tesis	IV.34, IV.35

AREA V. MATERIAS OPTATIVAS

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
V.37	Optativa 1	—
V.38	Optativa 2	—
V.39	Optativa 3	—

AREA VI. LENGUAS

<i>Clave</i>	<i>Materia</i>	<i>Requisitos</i>
VI.40	Lengua Extranjera I	—
VI.41	Lengua Extranjera II	VI.40
VI.42	Lengua Mexicana de origen prehispánico I	—
VI.43	Lengua Mexicana de origen prehispánico II	VI.42

LOS TALLERES DE INVESTIGACION EN EL COLEGIO DE ANTROPOLOGIA

El Colegio de Antropología cuenta con doce investigaciones. Estas están dirigidas por doce investigadores que de una u otra manera están vinculados al Colegio, algunos a tiempo completo, otros a medio tiempo y algunos a través de instituciones independientes del Colegio. Cada investigación se liga al Colegio de Antropología (a sus alumnos y a los maestros) a través de un taller de investigación. Los talleres actualmente abiertos son:

AREA DE IDEOLOGIA Y CULTURA

Ideología y consenso en Puebla. Mtro. Esteban Caballero

Esta investigación consiste en dos etapas fundamentales: a) efectuar un acercamiento analítico y teórico al desarrollo histórico de la cultura política mexicana, concretizando a cada paso una definición o caracterización de la génesis y estructura de los principales mitos de discurso político, y b) llevar a cabo una investigación etnográfica en el interior de determinados grupos de las clases subalternas en el estado de Puebla para ver hasta qué punto dichos mitos han sido internalizados y forman parte de la vida cotidiana de los agentes sociales en cuestión.

Lenguaje y poder. Mtro. Daniel Gazés

El objetivo de esta investigación es el establecimiento crítico de una metodología lingüística destinada al análisis de las formas ideológicas y de los grados culturales inherentes a su materialización. Las formas ideológicas constituyen el espacio en el que los seres humanos tomamos conciencia de la realidad social, de los conflictos y las contradicciones sociales, ocupamos un lugar en la primera y luchamos por resolver los segundos.

Las investigaciones particulares —teóricas y empíricas— que integran el proyecto, parten de la realidad del México contemporáneo y de las manifestaciones concretas de los procesos ideológicos, particularmente en la región poblana que el Colegio de Antropología de la UAP ha definido como su campo de acción preferencial (estados de Puebla y Tlaxcala y algunas áreas fronterizas de los estados de Veracruz, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero, Morelos y México).

Este proyecto sigue los lineamientos de la política académica del Colegio de Antropología de la UAP y se inserta en la búsqueda de una síntesis entre docencia, investigación y servicio a la sociedad.

Lenguaje, cultura e ideología. Mtro. Adrián S. Giménez-Welsh.
(En coordinación con el Centro de Estudios Lingüísticos del IQUAP)

En esta investigación se parte de la consideración de que todo sistema lingüístico o código de comunicación no es una entidad aislada ni desvinculada de la totalidad social en la que el código está inmerso; de que todo sistema lingüístico participa en la problemática social, a la vez que es instrumento de comunicación de los individuos que lo utilizan; de que el sistema lingüístico no lo podemos disociar de los problemas culturales, ideológicos y económicos.

Desde tal perspectiva se hará un análisis del lenguaje popular, la cultura popular y la ideología de las clases sociales que habitan los vecindarios del primer cuadro de la ciudad de Puebla basándose en el análisis lingüístico y semiótico del discurso de los informantes.

Antropología de la mujer. Mtra. Marcela Lagarde

Este taller tiene varios objetivos: a) plantear la cuestión de la mujer en la investigación antropológica de manera crítica, es decir, en polémica con las posiciones idealistas y funcionalistas que están presentes en las diversas corrientes antropológicas, b) formar investigadoras capaces de analizar la sociedad y su historia desde una perspectiva feminista; tomando en cuenta en todo momento la teoría de la opresión de la mujer, c) producir conocimiento acerca de la situación de la mujer en el estado de Puebla y d) transformar el taller en un punto de apoyo intelectual para las mujeres que cotidianamente luchan por hacer avanzar sus demandas.

Religiosidad popular en la ciudad de Puebla.
Mtra. Susana Percoz

Interesa en este taller analizar cómo vive la gente de las clases subalternas el fenómeno religioso. Dicho interés está sobradamente justificado, porque en primer lugar se trata de una temática es-

trictamente antropológica. El tema de la ideología, por lo que los hombres toman conciencia del entorno confluctual en el que están inmersos, es suyo, patrimonio de la antropología.

El solo hecho arquitectónico de la gran cantidad de iglesias en Puebla, es por sí mismo un indicador, de que el factor religioso ha sido verdaderamente importante. Pero para quien ha tenido la curiosidad de ver cómo se utilizan esos espacios tradicionalmente considerados "sagrados", hoy en 1981, se constata de que en absoluto son lugares de puro interés turístico, antes bien hay una afluencia verdaderamente extraordinaria.

Por lo tanto, la segunda razón, es que se trata de un reclamo actual de un hecho frecuente, que merece un análisis y explicación.

En tercer lugar, se trata de rescatar una temática que aún no ha sido abordada, y que creemos conveniente analizar, puesto que las vivencias religiosas son un componente importantes del universo de representación, presentes en las clases subalternas.

AREA: LA CUESTION URBANA

Conurbación en Puebla y Tlaxcala. Mtro. Manlio Barbosa
(En coordinación con el INAH)

Dentro de los objetivos generales de la investigación están el abarcar el fenómeno de la urbanización y sus componentes, en razón de su vinculación con los aspectos rurales, es decir, lo urbano y lo rural se consideran no como dos partes separadas ni excluyentes, sino como dos polos de una contradicción. Este planteamiento, que se presenta como hipótesis, tendrá que demostrarse con datos y argumentos objetivos que superen la incongruencia que se advierte, por ejemplo, en las afirmaciones de Unikel para quien "...en estricto rigor el crecimiento natural y la expansión física de las ciudades son únicamente condicionantes del crecimiento de la población urbana". El fenómeno se contempla y agota en sus términos cuantitativos, sin vislumbrar el conjunto de los fenómenos y procesos que acompañan o determinan la "expansión física", y el aumento de la proporción urbana.

Se intenta la elaboración de un modelo explicativo de los caracteres urbanos y las relaciones campo-ciudad a través del estudio de los siguientes aspectos:

- 1) La dinámica del crecimiento urbano en la región de Puebla-Tlaxcala a partir de 1900.

- 2) Naturaleza y magnitud de los factores responsables del crecimiento urbano, así como de los caracteres de éste.
- 3) Proyección del crecimiento urbano y de sus principales características al año 2000.

Política urbana y explotación. Mtro. Enrique Marroquín

Objetivos: a) indagar cómo se relaciona determinada política urbana con el sistema socioeconómico vigente y las estructuras de poder, b) conocer cuál ha sido la política urbana seguida en la ciudad de Puebla de 1960 a nuestros días, previos antecedentes históricos y cómo las vecindades son un producto residual de dicha política, c) indagar lo que estas vecindades han representado para los pobladores, sea como etapa en un proceso migratorio, sea en la configuración de su ideología y estilo de vida, sea en la parte de explotación con vistas a la acumulación de capital, y d) preveer qué alternativas se presentan, tanto desde el polo hegemónico, como desde los intereses mismos de los pobladores.

AREA: ESTRUCTURAS AGRARIAS

Las luchas agrarias en Puebla, siglo xx. Mtro. Gerardo Otero

Esta investigación partirá del reconocimiento de que el campo mexicano presenta una gran heterogeneidad de relaciones de producción. Asimismo se plantea la hipótesis de que las reivindicaciones que se enarbolan en las luchas campesinas, que también presentan una cierta heterogeneidad, tienen alguna correspondencia con los procesos productivos y la ubicación de los productores directos en el proceso de diferenciación campesina.

Se seleccionarán un total de cuatro comunidades del estado, dos en lo Sierra Norte y la misma cantidad en el sureste. Cada comunidad tendrá un carácter distinto en relación a los procesos productivos. Es decir, las localidades se seleccionarán con base en la predominancia de algún tipo específico de proceso productivo, donde consiguientemente, los productores tendrán una determinada ubicación en el proceso de diferenciación campesina.

Otro objetivo a considerar en la selección será el elegir comunidades donde la mayoría de sus miembros pertenezcan a algún tipo de grupo étnico. En el caso de la Sierra Norte, nos interesa

estudiar a los totonacos; en el sureste, elegiremos una comunidad popoloca. Esta decisión se tomará una vez que hayamos recorrido con cierta intensidad ambas regiones.

Uno de los aspectos más importantes de la investigación será, entonces, encontrar las relaciones entre las características estructurales mencionadas arriba, y el tipo de reivindicaciones políticas y económicas que surgen en cada caso. Otro objetivo fundamental del estudio será documentar detalladamente las luchas agrarias en estas comunidades del estado de Puebla a partir de 1934, considerando que el mayor auge de la Reforma Agraria se dio a partir del periodo cardenista. Esta documentación detallada se hará no únicamente sobre la base de archivos y periódicos, sino también a partir del trabajo de campo antropológico, permaneciendo por temporadas en las comunidades.

AREA: ESTADO

Estructuras de estado y formas políticas no institucionales.

Mtro. Javier Mena

El objetivo de esta investigación consiste en la definición de las características más sobresalientes, o sea de la especificidad, del estado mexicano contemporáneo. Para ello, será necesario primero un análisis del proceso lógico-histórico, de génesis, surgimiento y formación de este estado, para en un segundo momento poder definir su naturaleza y sus tendencias futuras.

Por lo tanto será necesario unir las leyes tendenciales del desarrollo capitalista en general a la historia concreta y actual del país; una síntesis de lo universal con lo particular a través del círculo concreto abstracto-concreto. Es necesaria entonces una simultaneidad entre la descripción de los datos empíricos y el "uso" de las categorías analíticas para poder llegar a una conclusión científica en cuanto a lo específico dentro de las leyes tendenciales del proceso.

En este caso se trata de determinar el ascenso y la consolidación capitalista en su expansión sintética: el estado, como resumen de las funciones productivas de las clases y de las relaciones de poder. Por ello es inevitable una visión retrospectiva, haciendo énfasis en los nudos de la génesis histórica-lógica del estado burgués en México: la revolución de independencia, la reforma de Juárez, el porfiriato, la revolución de 1910 y el cardenismo.

La CROM en Puebla. Mtro. Samuel Malpica
(En coordinación con el CIHMO)

Esta investigación se propone estudiar la lucha de un importante sector del proletariado poblano en contra del caciquismo cromista del estado de Puebla. A partir de sus resultados actuales, este taller ha participado en la primera producción de Rescate y Difusión de la Cultura Popular, que incluye una película, varias publicaciones y una exposición fotográfica.

Movimiento obrero y estado en México.
Mtro. Carlos Toshio Okada

El principal objetivo de esta investigación consiste en el estudio de las relaciones de la clase obrera organizada y el estado. Su interés está centrado en el análisis de las características y obstáculos al desarrollo de la conciencia de clase con referencia a las respuestas e iniciativas de las clases que ejercen el poder político. Estas relaciones de clase y poder serán estudiadas en el contexto del desarrollo del capitalismo mexicano desde el periodo posrevolucionario hasta la actualidad. En la última parte de la investigación retomaremos la misma problemática en el marco regional del estado de Puebla.

Terrorismo de estado en Guatemala. Mtro. Carlos Figueroa

Esta investigación pretende hacer una indagación sobre las distintas causas que han hecho de la sociedad guatemalteca una formación social regida y reproducida por una dictadura abierta y terrorista que ha dejado un caudal de 70 000 asesinatos políticos en los últimos años.

En dicha investigación se trata de captar los antecedentes históricos que están influyendo en la conformación de un estilo de gobernar por parte de la burguesía guatemalteca. Se intenta ver cómo la burguesía guatemalteca y el imperialismo norteamericano ha conformado un nexo económico-político acostumbrado a resolver por medio del terror las contradicciones sociales que se le enfrentan. La investigación también trata de esclarecer las raíces estructurales de la gestión terrorista del estado. Este esclarecimiento partirá de la base que la violencia como tal se ha transformado a lo largo de los años en una de las categorías económicas

fundamentales para la reproducción ampliada del capital. Por último, la investigación tiene como objetivo hacer una caracterización de la dictadura; ¿cuál es su contenido de clase? ¿qué es lo que la distingue de las otras dictaduras latinoamericanas?

PRIMER CUMPLEAÑOS DE “EL MACHETE”

El pasado mes de abril, se cumplió un año de existencia de *El Machete*, revista mensual de cultura política dirigida por Roger Bartra y que desde su fundación ostentó el curioso sello de “revista mensual propiedad del PCM”. Y decimos curioso porque hasta ahora nadie tenía la certeza de que los comunistas tuvieran alguna propiedad y menos de que así lo manifestaran. *El Machete* surgió como producto de una decisión del PCM para influir en el campo intelectual o cultural en su sentido más amplio. Años atrás, en marzo de 1924, el PCM había fundado “otro” *Machete* que había hecho época y que se distinguió, como es sabido, por ser la única expresión del partido en aquellos aciagos tiempos de represión. *El Machete* estuvo prohibido desde 1929 a 1934, sus oficinas fueron saqueadas y sus redactores encarcelados. Cuando salió este *Machete*, la homonimia obligó a la comparación: aquel *Machete* fustigaba a los trotskistas por “calumniadores, provocadores, divisionistas y contrarrevolucionarios”; éste permite en sus páginas ataques furibundos o también encendidas defensas a Lenin; aquél era cerradamente stalinista, éste anuncia en su contraportada que *Stalin e morto*; aquél señalaba en una nota conmemorativa de su décimo aniversario que “Un día no muy lejano, nuestro “*Machete*” desempeñará en México —es verdad que en escala y proporciones mucho más pequeñas— un papel semejante al de la gloriosa *Pravda* en la URSS”, este *Machete* considera que una de sus tareas es realizar la crítica del socialismo real; aquel *Machete* se conseguía en forma ilegal, éste se consigue en un puesto de periódicos. La conclusión es obvia: por el momento, los tiempos han cambiado. Sin embargo, la comparación entre aquel y este *Machete* es errónea.

Se trata de dos órganos distintos, que han sido diseñados con objetivos diferentes y que expresan dos tipos distintos de necesidades. Aquel *Machete* era prácticamente el único órgano de ex-

presión del PCM, este *Machete* es el intento del Partido por diseñar una política hacia los intelectuales y hacia ese campo que podemos llamar con el nombre genérico de política cultural. Hasta hoy, *El Machete* se ha distinguido por expresar con ingenio, humor y vivacidad, las posiciones más diversas en torno a problemas controvertidos: el problema del legado de Lenin, el problema del socialismo real, el problema de la forma-partido, el papel de las minorías sexuales, etcétera. Después de la larga noche del stalinismo en México, por fin arribamos a la libre discusión de todos los temas. Esta es la virtud del Machete. Empero, en los próximos tiempos, *El Machete* tendrá que definir aún más su lugar y su función en la cultura mexicana. En un medio dominado por corporaciones culturales, ¿cuál es el lugar específico, la distinción particular, la forma propia con que los comunistas expresarán sus puntos de vista? ¿Cuál es la posición del *Machete* frente a los grupos culturales? ¿cómo entiende la función de estos grupos en el campo de la cultura? ¿cuál es su posición frente a las orientaciones culturales del estado mexicano?

ELECCIONES DE COORDINACIONES DE COLEGIOS Y CONSEJEROS DE GOBIERNO DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

Los días 28 y 29 de mayo del presente año se llevaron a cabo las elecciones para la renovación del máximo órgano de gobierno de la Escuela: *el Consejo de Gobierno* —integrado por tres consejeros propietarios alumnos y tres consejeros propietarios profesores de cada uno de los colegios y la maestría; y de las coordinaciones de los colegios. Ambas instancias tienen una periodicidad de dos años y son electas por voto universal directo y secreto.

En esta ocasión el Consejo de Gobierno inició la discusión que permitiera avanzar en la profundización de la democracia en los diferentes órganos de gestión de la Escuela y del conjunto de la Universidad. En este sentido se discutió en primer lugar, cuáles serían los mecanismos o las instancias que permitieran que las coordinaciones de los colegios —en las que ha recaído especialmente en algunos colegios la toma de decisiones que reemplazan a las asambleas generales de los mismos— fueran lo más representativas de la comunidad. Después de un amplio debate surgió la propuesta que se sustituyera la coordinación del colegio por un Organismo Paritario de Gobierno, electo por la asamblea general del mismo, en voto universal directo y secreto. Este planteamiento, además está relacionado con la directriz surgida en el I Congreso Interno de la Escuela de Filosofía y Letras celebrado en septiembre de 1976: *transformar* la escuela en una Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades (o, y Filosofía) bajo la idea de *romper* con la concepción tradicionalista de la parcialización del conocimiento y tratar de presentar las alternativas que nos permitan avanzar en el proyecto de la Reforma Universitaria Democrática, que pretende una Universidad democrática, crítica y popular (este pro-

grama elaborado en 1975, está sometido actualmente a un proceso de balance con la finalidad de ahondar en los planteamientos de transformación universitaria). Por otro lado, cabe señalar que nuestra Escuela celebrará dentro de poco tiempo su II Congreso Interno, el cual tiene como uno de sus objetivos, justamente, la transformación de nuestra Escuela.

En el caso de las elecciones celebradas en mayo de 1981 se obtuvieron (de acuerdo con el informe presentado por la Comisión Electoral ante el H. Consejo de Gobierno y aprobado por ese organismo) los siguientes resultados:

Colegio de Filosofía

La Asamblea General Extraordinaria decidió realizar el proceso electoral para coordinador de colegio y consejeros de gobierno, y discutir posteriormente las diversas formas y funciones que puedan adquirir las coordinaciones de colegios. El escrutinio dio como resultado para el periodo junio 1981 a mayo de 1983:

Coordinador de Colegio: Lic. Roberto Hernández Oramas.

Consejeros Profesores: *Propietarios*: Ruth Ocampo Uribe, Rafael Peña y Aguirre y Roberto Hernández Oramas; *Suplentes*: Gabriel Vargas Lozano, Guadalupe Grajales y Hermilo Boeta Saldierna.

Consejeros Alumnos: *Propietarios*: Valente Quintana Parra, Ricardo Valente Hernández y Abacum Reyes Parra; *Suplentes*: Hugo Mota López, Isis Martín del Campo e Idelfonso Ramírez Montiel.

Colegio de Historia

La Asamblea General Extraordinaria eligió directamente a los miembros del Organismo Paritario de Gobierno, quedando integrado por: Miguel Angel Cuenya, Héctor Bruno, Adriana Morales, Alejandro Palma Zenteno, José Luis Aranda y Georgina Maldonado.

Además, la representante de dicho organismo por el presente semestre es la Lic. Adriana Morales. Respecto a los Consejeros de Gobierno, después de realizado el escrutinio, quedaron:

Consejeros Profesores: *Propietarios*: Héctor Bruno, César Pe-

Ilegri y Miguel Angel Cuenya; *Suplentes*: José Frago, Gloria Espejel y Adriana Morales.

Consejeros Alumnos: *Propietarios*: José Gaudencio Arenas, César Hernández y Alejandro Palma; *Suplentes*: Pilar Pacheco, Blanca Bertheau y Antonio González.

Colegio de Lingüística y Literatura Hispánicas

La Asamblea General resolvió solicitar una prórroga para las elecciones tanto de consejeros de gobierno como para coordinación de colegio. Por otro lado, acordó elegir un gobierno provisional que cubriera las funciones de la coordinación, es decir, un Organismo Paritario de Gobierno, que estará en funciones hasta el mes de octubre del presente año.

Después de efectuar el escrutinio sobre las elecciones del gobierno provisional resultaron electos:

Alba Díaz, Hugo Duarte, Raúl Dorra, Javier Romero Luna, Ricardo Hernández Echavarrí y Rossana Podestá.

Colegio de Antropología

Por acuerdo de la Asamblea General se resolvió solicitar una prórroga para las elecciones de consejeros de gobierno y de la coordinación del colegio. Dicha solicitud se presentó ante el H. Consejo de Gobierno.

Colegio de Psicología

A partir de una solicitud de estudiantes del colegio y de algunos representantes de los grupos académicos se decidió prorrogar el proceso electoral en dicho colegio.

Maestría en Ciencias Sociales

En virtud de que recientemente habían electo tanto a sus consejeros como a la coordinación, no se realizaron elecciones en la maestría.

Por otra parte, el informe presentado por la Comisión Electoral ante el H. Consejo de Gobierno fue aprobado por mayoría de votos. Señalamos, asimismo, que la discusión tanto sobre las fun-

ciones, competencias y formas definitivas que adquieran las diversas instancias de gobierno de nuestra Escuela están siendo discutidas y serán un tema a tratar en el II Congreso de la Escuela.

Ruth Ocampo

CLIO — BOLETIN DEL COLEGIO DE HISTORIA

Encaminarse por senderos difusos, convulsivos; llenar espacios que condicionan la apertura o mejor dicho, la materialización del proyecto de Reforma Universitaria y reafirmar los postulados de una Universidad crítica, democrática y popular; los canales de difusión no nacen de una espontaneidad, ni se crean en una forma lineal desde “arriba” sino por el contrario se originan en un largo proceso de emancipación de una problemática concreta que descansa en una política académica, en los avances de maestros y alumnos por conformar un bloque homogéneo que pueda darse tareas de una participación activa y conjunta para un solo beneficiario: la Universidad en general y el Colegio de Historia en particular.

Primero fue una comisión académica donde los logros empezaban a alcanzarse. Un grupo paritario de catedráticos y alumnos se proponían reorganizar y reestructurar las funciones académico-administrativas rompiendo así con “claustros” —como la academia de Maestros— con poder de decisiones unilaterales ante problemas que atañen al conjunto del Colegio. Después —casi paralelamente— surgen el Boletín del Colegio y una Coordinación Paritaria de Gobierno que en este semestre tomó posesión de sus funciones.

El Boletín del Colegio de Historia pretende llenar un espacio que por largo tiempo se encontraba vacío y que ahora, imperiosamente es necesario cubrir tomando en consideración los requerimientos de informar, de ofrecer un canal de difusión donde se expresaran los avances y retrocesos; donde maestros y alumnos transmitieran preocupaciones e inquietudes acerca del Colegio, la Escuela y la Universidad. Canal de expresión democrática y

pluralista, por donde orgánicamente deben fluir los quehaceres-problemas. El Boletín representa por su magnitud el parámetro de desarrollo, el asumir la historia, nuestra historia, fraguar un camino en donde se nos determina que estamos en los tiempos de hacer... de redimir una praxis, acercándonos más a nuestra realidad, de no cesar hasta cambiarla. El Boletín del Colegio de Historia tiene que ser forzosamente el espíritu del Plan de Estudios ya que éste contiene metas y alcances que resumen el compromiso que contrae con la historia y la sociedad en que nos desenvolvemos.

Desde su nacimiento, el Boletín del Colegio de Historia ha contraído compromisos y fijaciones como en cualquier proceso; posee marcos definidos que a veces poco respeta porque prefiere romper con moldes tradicionales al no erigirse tan sólo en información. Si bien, en esta publicación se da prioridad a la cuestión académica, el Boletín llamado CLIO no es sólo un archivo o una hemerografía, sino que es toda actitud cotidiana que nos crea nuevas formas de hacer-buscar-encontrar.

CLIO se inaugura con el segundo número de vida, con el número 1 de nuestra época, porque se experimentó con el número cero, sin nombre ni experiencia, tan sólo con entusiasmo y ganas de trabajar, de sembrar nuestra semilla, de recoger esta vida.

CLIO es la continuidad del camino, el reportaje, la entrevista, la crónica, la reseña de conferencias, los artículos de fondo son los criterios formativos que acuñan y valorizan la producción de un conjunto de buenas intenciones, de discusiones e iras involuntarias.

Alejandro Palma Zenteno

LA MUJER EN LA ANTROPOLOGIA

Los días 21, 22 y 23 de mayo se llevó a cabo el I Encuentro sobre La Mujer y la Antropología Mexicana, organizado por el Taller Antropología de la Mujer del Colegio de Antropología de nuestra Escuela. Los objetivos de la reunión fueron: reunir a las especialistas más connotadas que en México trabajan en este campo para hacer un balance de los trabajos que por más de dos décadas han desarrollado unas veinte antropólogas mexicanas de diversas instituciones; reunir a aquellas especialistas cuyos trabajos e intereses

constituyen una aportación a la antropología y al conocimiento de la situación de las mujeres de nuestro país; impulsar las actividades académicas que tienen como centro la problemática de la mujer, así como estimular el intercambio de opiniones frente a esta problemática, y, finalmente, producir —con los trabajos presentados, la discusión y las conclusiones de la reunión— un libro que llevará por título *La mujer en la Antropología Mexicana* a editar por nuestra Universidad.

Esta reunión fue la primera a nivel nacional que congregó a antropólogas en torno a la cuestión de la mujer. Lo que no podemos negar es que la problemática de la mujer ocupa hoy un lugar central en las luchas populares y políticas de todo el mundo; sin embargo, las instituciones de educación superior han permanecido, en la mayoría de los casos, al margen de la cuestión femenina. Por ello la importancia de este encuentro, en la cual las compañeras antropólogas abordaron en sus trabajos, a pesar de la dispersión entre los mismos, la problemática de las mujeres del campo, de las obreras, de las amas de casa, de las trabajadoras domésticas, así como el papel de la mujer en la política, la economía y la cultura en general.

Los trabajos realizados en las instituciones de educación superior sobre la cuestión de la mujer en nuestro país pueden resumirse a que a principios de los años 70's Alaide Foppa instituyó en la UNAM la primera cátedra con esta temática y a mediados de 1980 se fundó en la Universidad Autónoma de Puebla el primer taller de investigaciones sobre antropología de la mujer.

Las ponencias que se presentaron fueron: "La incidencia del aparato educativo en la condición de la mujer, en el caso mexicano", Yolande le Gallo; "Sexismo en la orientación vocacional", Pilar Parra y Esther Martínez; "Educación sexual y sexismo", Isabel Bueno; "Evolución de la fuerza de trabajo femenina en México: 1930-1970", Mercedes Quijano; "Política estatal de planificación familiar". Montserrat Lines; "La mujer pobre de la ciudad", Margarita Nolasco; "La mujer campesina: un estudio de proletarianización", Ana Luis Liguori y Zlate Bietzuwer; "La mujer campesina y su organización", Ma. Concepción Martínez; "Mujeres Huaves y mujeres zapotecas", Margarita Dalton y Guadalupe Musalem; "La mujer en el México Colonial", Noemí Quezada; "De tiempos, tempos, roles y papeles", Yuriria Iturriaga; "La mujer cristiana en el proceso revolucionario", Leonor Aída Concha; "La

participación política de las mujeres: discusión metodológica”, Angeles Sánchez; “Estudios Antropológicos de la mujer, orígenes y perspectivas”, Mary Goldsmith; “Para una antropología de la mujer”, Marta Lamas; y “La antropología de la mujer y la lucha de clases: hacia una teoría de la opresión”, Marcela Lagarde.

Entre las conclusiones a las que llegó la reunión de trabajo podemos destacar dos puntos primordiales: la existencia de un consenso en la necesidad de vincular la antropología marxista y el feminismo y, la necesaria relación entre la investigación y la política.

Ruth Ocampo

Cartas a la redacción

Por medio de una carta dirigida al Comité de Dirección de *Dialéctica*, Oscar del Barco, quien hasta ahora figurara como miembro de dicho comité, manifestó su deseo de retirarse de la revista por razones de orden personal. Lamentamos sinceramente su decisión pero le reiteramos que las páginas de *Dialéctica* estarán siempre abiertas para trabajadores intelectuales que como él, han expresado su verdad con pasión y honestidad.

Asimismo, debemos lamentar el retiro del Dr. Víctor M. Fernández, integrante del Consejo de Redacción, quien por razones de índole personal ya no podrá seguir colaborando con nosotros.

Consejo de Redacción.

ALIENACION Y DIALECTICA*

Jorge Rendón Alarcón

1. En su colección filosófica, la Editorial Universidad Autónoma de Puebla nos presenta el volumen *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*. Se trata de una compilación de ensayos que, como dice el autor de la misma, Gabriel Vargas Lozano, tiene el propósito de hacernos “transitar de una fase introductoria en el estudio del marxismo, al análisis... de problemas que fueron abiertos por Marx y que aún no han sido resueltos cabalmente”. Se expresa también el propósito de “que este libro inicie en nuestro país una serie de balances críticos sobre lo que es y lo que ha sido la teoría de Marx”. Atendiendo a este propósito, formulamos algunos comentarios a dos de los temas que nos parecen centrales en este libro: el problema de la alienación y el problema de la relación Marx-Engels, cuestión esta última referida a la dialéctica.

2. Quien originalmente nos presenta el problema de la alienación en esta obra es Helmut Reichelt, (*La concepción materialista de la historia, en la obra juvenil de Marx*) En efecto, Reichelt sostiene en el segundo ensayo del libro (compuesto de ocho y un apéndice) que el punto de partida de los *Manuscritos económico-filosóficos* y tema central de los mismos “es el hecho de que el hombre en el acto de toma de posesión de la naturaleza produce, a su vez, una forma de reproducción en la que el sujeto

* Comentario al libro de A. Altieri, U. Cerroni, H. Reichelt, G. Vargas, O. del Barco, R. Rosdolski, J. Juanes, J. Mora Rubio. *Ideología, Teoría y política en el pensamiento de Marx*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1980.

se invierte en objeto, y el hombre activo que genera estas estructuras llega a ser superado por su mismo producto, *a cuya logicidad se somete*" (p. 85). El subrayado es mío. "En los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx desarrolla la culminación de esta inversión bajo el concepto de trabajo extrañado" (p. 84). De esta manera "Marx concibe toda la historia como un proceso evolutivo, que se desenvuelve en forma semejante a la naturaleza; como proceso de constitución de la especie humana que surge de la naturaleza bajo la forma de unidad invertida de hombre y naturaleza" (p. 102).

A continuación Reichelt se interroga "¿cómo llega el *hombre a enajenar a extrañar su trabajo?* ¿cómo se fundamenta este *extrañamiento* en la esencia de la evolución humana?", y afirma que "tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad... Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso una solución (pp. 102-103). No obstante el optimismo de Reichelt, nosotros pensamos que todo análisis que se limite a constatar básicamente —como lo hace el propio Helmut Reichelt— que el problema de la alienación en Marx constituye el proceso de inversión entre sujeto y objeto, entre productor y mercancía, deja de lado lo fundamental en la medida en que no nos previene respecto de las consecuencias que tiene para el análisis del capitalismo la utilización de tal concepto.

Al respecto, Louis Althusser ha señalado un punto que nos parece sumamente importante: en los *Manuscritos* de 1844, dice Althusser, nos encontramos "a primera vista en un lugar conocido... en el que podemos identificar: la propiedad privada, el capital, el dinero, la división del trabajo, la enajenación del trabajador y su emancipación". Pero por otra parte, "también encontramos aquí la convicción, el *sentido* conferido por esta lógica y este rigor a los conceptos que reconocemos allí y, por tanto, el sentido mismo de esta lógica y de este rigor: *un sentido todavía filosófico*, digo bien: filosófico tomando esta palabra en la acepción misma que Marx condenaría sin apelación más tarde".

Herbert Marcuse, toma el partido contrario cuando afirma que la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* constituye un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista, puesto que en ellos la economía y la política se convierten, "en virtud de una interpretación filosófica bien de-

finida del ser humano y de su realización histórica en la *base* económico-política de la teoría de la revolución”, y esto es así porque “un hecho económico (la alienación del trabajo) aparece sin más como la perversión del ser humano, como la pérdida de la realidad humana; *sólo por esta razón* un hecho económico puede llegar a convertirse en la base real de una revolución capaz de cambiar verdaderamente al ser humano y su mundo”. El argumento de Marcuse al respecto, supone, sin embargo, lo que Goran Therborn ha llamado una doble reducción de la ciencia y la política a la filosofía, convirtiendo de esta manera a la teoría de Marx en análoga a la filosofía de Hegel.

3. El propósito de Gabriel Vargas Lozano (*Los sentidos de la ideología en Marx*), al atenerse a la obra de Marx para explicar el problema de la ideología, es despejar las concepciones atribuidas a Marx y que en realidad no lo son; además de ser éste un paso fundamental en “la construcción de una teoría general de las ideologías”. En su análisis Vargas Lozano vuelve también el problema de la enajenación y fetichismo al afirmar que “en la etapa madura de Marx, el término inversión se encuentra vinculado a los de enajenación, fetichismo, cosificación y reificación” (p. 118) y si, como se ha reconocido en su trabajo “la ideología es conciencia invertida”, la cuestión que se plantea el autor es “¿cuáles son sus relaciones con los anteriores conceptos?” Para responder a esta cuestión Gabriel Vargas se circunscribe a dos nociones: las de “*enajenación y fetichismo* en la obra madura de Marx, confrontando dos interpretaciones antagónicas: la Ettiene Balibar, en su ensayo titulado *Sobre la dialéctica histórica*, y la de Giussepe Bedeschi, en su trabajo denominado *Alienación y fetichismo ¿dos teorías distintas?*” (pp. 118-119).

La interpretación de Balibar —a la que Vargas Lozano se opone— constituye también una refutación a lo expuesto por Reichelt, pues el propio Vargas Lozano destaca que para Balibar “la teoría del fetichismo es, en tanto que *génesis* (filosófica) *del sujeto*, comparable a cualquier filosofía clásica, pero con la variante de ser una génesis del sujeto en tanto que “alienado” (p. 121). Pero, además, sigue diciendo Vargas Lozano para Balibar “la teoría del fetichismo no sólo se instala en la problemática del sujeto, sino que también “impide pensar realmente la transformación revolucionaria, pues hace creer que la ‘transparencia’ de las relaciones sociales, es el efecto *automático* (aun cuando no inmediato) de la supresión de las categorías mercantiles, es decir, de la

mercancía” (p. 128). Ciertamente es en el hecho de interpretar las realidades históricas como *categorías lógicas* donde se encuentra —en nuestra opinión— el principal problema de los partidarios de la teoría de la alienación, puesto que así se prefigura una solución finalista-definitiva de los conflictos del capitalismo como se puede observar en Marcuse cuando afirma que “La negatividad de la sociedad capitalista reside en la alienación del trabajo; la negación de esta negatividad podría obtenerse con la abolición del trabajo alienado”. El argumento —sin embargo— de Gabriel Vargas para rechazar a Balibar, es que no se puede confundir el “aspecto objetivo, constituido por el proceso mediante el cual los trabajos humanos adoptan la forma material de la igualdad objetiva, debido a las características específicas de la producción capitalista, y el *reflejo* que se presenta ante los hombres. Este *reflejo*, que implica una inversión de la realidad (concebir las relaciones sociales como cosas) es el que ocurre en la esfera de la ideología”. (p. 123).

4. En cuanto a las diferencias entre el pensamiento de Marx y Engels, Juan Mora Rubio (*Marx y Engels: sus diferencias con Hegel*) desarrolla este tema vinculándolo principalmente al problema de la dialéctica. Así señala que si bien “Marx hizo una ruptura con el idealismo especulativo cuando colocó sobre sus propios pies su invertida dialéctica (metáfora que por desgracia no es considerada en la explicación de Juan Mora) y postuló un materialismo para las ciencias sociales... Engels, por el contrario, permaneció a lo largo de su existencia deslumbrado con el fulgor hegeliano” (p. 367). Los argumentos que el autor sostiene para afirmar “que Engels no llegó a romper del todo con Hegel” son los siguientes:

- a) “Engels supuso que la filosofía de la religión de Hegel representaba el surgimiento de una nueva era que superaba a la vieja tradición religiosa sin percatarse de los profundos nexos de su pensamiento con el cristiano” (p. 369).
- b) “Pero si la manera de interpretar la filosofía de la religión de Hegel muestra la imposibilidad de Engels para romper con su filosofía, la idea de la igualdad de la dialéctica del mundo, la razón y la historia es una literal transportación del pensamiento hegeliano... Cuando Engels retoma la formulación de Hegel de la igual validez de las leyes de la dialéctica para la naturaleza, el pensamiento y la historia,

está otorgándole a la materia un carácter metafísico y por lo tanto está formulando un materialismo mecanicista” (pp. 370-372).

- c) La parte más débil del pensamiento de Engels es proponer “a la dialéctica como ‘el único método discursivo que en última instancia se acomoda a aquel modo de concebir la naturaleza’... puesto que intenta meter en el mismo saco todo el saber científico filosófico de su tiempo... aplica el método filosófico a las ciencias obteniendo un resultado adverso toda vez que ciencia y filosofía son diferentes no sólo en sus procedimientos sino en sus resultados” (p. 374).

El último argumento señalado por Juan Mora nos parece importante:

- d) La vinculación del problema del conocimiento del mundo con la idea de la aceptación de la existencia del mismo como una tesis materialista, conduce a Engels a confusiones dentro de la teoría del conocimiento y dentro de la concepción materialista misma”. (p. 368).

Los argumentos, sin embargo, a los que quisiéramos añadir un comentario son aquellos que se refieren al problema de la dialéctica en Engels. En particular al hecho de que Engels considere a la dialéctica —y no a la ciencia— como “el único método discursivo, que en última instancia se acomoda a aquel modo de concebir la naturaleza” (citado por Juan Mora). En efecto, para Hegel —como señala Colletti— la vieja metafísica debía su dogmatismo al “entendimiento”, es decir, a la adopción del método de la ciencia al principio de no —contradicción; *cuando Hegel se opone a la metafísica lo que en realidad combate es el materialismo y la ciencia*. Por el contrario, *para Engels la causa de la metafísica es la ciencia* y por lo tanto lo que hay que combatir ante todo es la no —contradicción— científica. Es decir, la ciencia es metafísica porque está fundada en el principio de identidad y no —contradicción y la identidad nos da los objetivos particulares fuera de la totalidad. En cambio, como dice Juan Mora, “Uno de los aspectos más destacados de la obra de Hegel es el manejo de la categoría de totalidad... toda vez que para este autor no existe sino el espíritu” (p. 369), tenemos así que en la “metafísica idealista” de Hegel la parte es lo abstracto y la tota-

lidad es lo concreto; el anularse del mundo significa la realización de la idea. Como apunta Colletti: "El objeto particular es lo abstracto, la totalidad es lo concreto... Una vez aceptados, más o menos inconscientemente, esos dos puntos básicos del razonamiento de Hegel no puede sorprender que Engels se encuentre en la imposibilidad de invertir la dialéctica de éste y, por tanto, de "volver a ponerla sobre sus pies". Explicitar, en consecuencia, en qué consiste —en Marx— la inversión de la dialéctica de Hegel es pues, una cuestión central para la comprensión de su pensamiento.

ESTUDIOS CONTEMPORANEOS

El Centro de Estudios Contemporáneos del Instituto de Ciencias de la UAP y dirigido por Enrique Semo, ha editado un Boletín de información denominado "Estudios contemporáneos". Este Boletín, que en realidad es una revista de 150 páginas, constituye el órgano del Centro, cuyo objetivo es dar a conocer los avances de las diversas investigaciones que se realizan en éste y cuyo proyecto principal es la realización de un conjunto de estudios sobre el México contemporáneo.

En el primer número (enero-marzo de 1980), entre otras cosas, se publica una sección titulada "los libros del México contemporáneo" en donde se realizan diversas críticas a libros como el de Carlos Tello: *La política económica en México: 1970-76*; el de Roger D. Hansen: *La política del desarrollo mexicano*; el de Leopoldo Solís: *La realidad económica mexicana: retrovisión y perspectivas* y *El Ogro filantrópico*, de Octavio Paz. Las críticas de estos y otros libros fueron realizadas por los investigadores del Centro: Jorge Castañeda, Ilán Semo, Enrique Montalvo, Enrique Semo y Arturo Acuña.

En el mismo número se incluye la primera parte del ensayo de Göran Therborn titulado "Las tribulaciones de la democracia en América Latina"; una polémica entre los especialistas soviéticos sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina y el proyecto que dio origen al Centro de Estudios Contemporáneos.

En el segundo Boletín (abril-junio de 1980) se continúa la sección de críticas de libros; se incluyen dos proyectos de investigación (sobre los movimientos guerrilleros rurales en México 1943-74, y sobre la crisis de la ideología de la Revolución Mexicana 1956-68); en trabajo de José Aricó: "Marx y América Latina"; la segunda parte del ensayo de Therborn y dos notas: "Mariátegui y la crisis del marxismo" por Enrique Montalvo y "La Vieja Izquierda en Bellas Artes" (primera parte), de Arturo Acuña.

La edición de estos dos boletines es digna y nos da una idea de la seriedad con que se está trabajando en ese Centro que pretende ser una alternativa de izquierda para el análisis de la historia contemporánea en México.

SOCIOLOGIA DE LA RELIGION*

Con 11 años de retraso (¡más vale tarde que nunca!) nos llega del inglés una interesante antología que reproduce importantes textos, a los que el estudioso difícilmente puede tener acceso en forma separada. Se trata de textos de E. Durkheim: “Los fundamentos sociales de la religión”, de S. N. Eisenstadt: “La tesis de la ética protestante”, de Marx Weber: “Rasgos principales de las religiones mundiales” y “Dioses, brujos y sacerdotes”. Asimismo, entre los más importantes mencionemos el de B. R. Wilson: “Una tipología de las sectas”, y de E. Troeltsch: “El cristianismo medieval”.

El compilador, entre otros aciertos, distingue en su introducción al sociólogo de la religión del sociólogo religioso. Toca como punto de partida el tema de la religión “como uno de los principales proveedores —e históricamente *el* principal proveedor— de significación en las sociedades humanas”.

El libro reúne una variedad de trabajos fundamentales para la disciplina sociológica. Estimula, asimismo, el interés por un conjunto de problemas interrelacionados. Otro de sus méritos resulta en presentar algunas discusiones detalladas de aspectos particulares de la sociología de la religión, como “Religión y política”, de R. R. Alford, y “Religión y clase social en los Estados Unidos”, por N. J. Demerath.

Desgraciadamente los editores del FCE no se tomaron la molestia —como correspondería a una editorial seria— de revisar algunos textos originales para no someter un texto a las deformaciones de una *doble* traducción: del alemán o francés al inglés, y de éste al castellano. Esta precaución está justificada sobre todo si se trata de un autor tan importante como M. Weber (por po-

* Selección de Roland Robertson, FCE, Serie LECTURAS, no. 33, 1980, 340 p.

ner un solo ejemplo). Los editores se han conformado con traducir del inglés al español el capítulo de Weber, al parecer sin acudir al original alemán. Con esto someten al texto a una doble posibilidad de traición. Aquí no se trata de una erudición banal. Se trata de señalar de que fácilmente se está a merced de los traductores que pasan todo por el rasero del idioma que se habla en uno de los dos países más poderosos del mundo. Como muestra un botón: En la página 21 hacen decir a Weber: "Al tratar el sufrimiento como un síntoma odioso a los ojos de los dioses, y como un signo de culpa secreta, la religión ha satisfecho psicológicamente una necesidad muy general". Dicen: "un síntoma odioso a los ojos de los dioses" cuando debería decir: "síntoma (o indicio) de ser odiado por Dios".* con lo cual desaparece Weber y surge triunfante alguno de los dos traductores, trastocando por completo el sentido del texto. Los posibles lectores deben quedar aquí advertidos que al mismo doble riesgo se ha sometido el original francés de E. Durkheim.

R. Páramo Ortega

* "Mit dieser Behandlung des Leidens als eines *Symptom des Gottverhasstseins...*" (subraya RPO). Tomado de M. Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religiosozologie*. J. C. B. Mohr (p. Siebeck), Tübingen 1972, Band I, S. 242.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Karl Marx, *El Capital*. Tomo III, Vol. 8, Libro tercero, Siglo XXI, México, 1981, 1 314 p.

Con este volumen Siglo XXI de México corona la gran empresa de editar por primera vez en lengua castellana la *edición crítica* de la famosa obra del fundador del socialismo científico. El tomo primero apareció en tres volúmenes, el segundo en dos, y finalmente el tercero en otros tres. La edición y las notas de este último volumen estuvieron a cargo de Pedro Scaron y la traducción de Leon Mames. Con esta publicación se llena un gran anhelo de los lectores en lengua castellana y se reafirma una vez más el interés por los estudios marxistas en nuestros países.

Gérard Pierre-Charles. *El caribe contemporáneo*, Siglo XXI, México, 1981, 413 p.

Esta obra estudia medio siglo de la evolución del Caribe y aborda fenómenos cuyo conocimiento resulta imprescindible para comprender la situación actual del área. Desde el impacto de la crisis de los años treinta, el paso a la total imposición de la hegemonía norteamericana con el establecimiento de las bases militares y las modernas compañías transnacionales hasta la revolución cubana. Su autor, Gérard Pierre-Charles es ampliamente conocido por sus escritos sobre su atormentada patria, Haití, además es miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

José Porfirio Miranda. *Comunismo en la biblia*, Colección mínima, Siglo XXI, México, 1981, 137 p.

Manifiesto bíblico, según su autor, en el que se estudian los testimonios de los profetas, los salmos y las palabras de Jesucristo, para cuestionar la propiedad privada. El comunismo de Porfirio Miranda corresponde al cristianismo encarnado en el reino de este mundo y, por lo tanto, es completamente ajeno a las concepciones

materialistas y ateas de Carlos Marx. Es más bien un alegato contra la Jerarquía Eclesiástica que pretende desconocer los movimientos cristianos progresistas en los que se afirma la teología de la liberación.

F. Guattari, R. Lourau, G. Lapassade, G. Mendel, J. Ardoino, J. Dubost, A. Lévy, *La intervención institucional*. Folios Ediciones, S. A., México, 1981, 254 p.

Esta obra permite establecer las relaciones y diferencias teórico-prácticas entre las diversas concepciones de la intervención institucional. Se dedica fundamentalmente a estudiar la intervención en la educación y en el campo del sociopsicoanálisis.

F. Fröbel, J. Heinrichs, O. Kreye, *La nueva división internacional del trabajo*. Siglo XXI, México, 1981. Seg. Edic. 580 p.

Dividido en tres partes que tratan sobre la nueva división del trabajo en la industria textil alemana, en las empresas, industriales y en los países subdesarrollados, constituye un análisis completo de las perspectivas que se ofrecen en ese campo.

Rolando Cordera y Carlos Tello, *México, la disputa por la nación*. Siglo XXI, México, 1981, 149 p.

En este largo ensayo, se examinan las opciones que se presentan para el desarrollo económico-social de México en la actualidad y cuyos proyectos buscan obtener el consenso social y la hegemonía política dentro del estado.

Alexander Grinstein, *Los sueños de Sigmund Freud*. Siglo XXI, México, 1981, 405 p.

Se trata de un análisis sobre los sueños propios con que Freud ilustró su obra básica *La interpretación de los sueños*. El estudio indaga tanto sobre la personalidad de Freud como sobre su obra.

Mijaíl Lifshitz, *La filosofía del arte de Karl Marx*, editorial Era, 1981, 182 p.

Si bien es cierto que Marx no escribió un libro dedicado a los pro-

blemas de la estética, sus observaciones sobre el tema se hallan diseminadas a lo largo de toda su obra. Mijaíl Lifshitz reconstruye en este libro la historia apasionante de las relaciones de Marx con las ideas sociales y estéticas de su tiempo, desde la época de la "Gaceta Renana" hasta los profundos y complejos "Grundrisse".

Armand Mattelart, *Comunicación y transición al socialismo*, editorial Era, 1981, 214 p.

Al triunfar la revolución mozambique en 1975, se plantearon nuevos problemas en el terreno de la comunicación masiva. Armand Mattelart —uno de los más destacados comunicólogos actuales—, da cuenta de ese proceso a través de la presente compilación, que reúne un conjunto de ensayos sobre el tema elaborados por los propios combatientes de ese país africano.

Rocío Guadarrama, *Los sindicatos y la política en México: la CROM 1918-1928*, editorial Era, 1981, 239 p.

En este brillante ensayo, Rocío Guadarrama estudia un periodo particularmente importante en el proceso de organización sindical de los trabajadores del país: el que va de la constitución de la primera central sindical de carácter nacional, la CROM, hasta su quiebra. La investigación, sustentada en fuentes de primera mano, aborda el crucial problema de la estructura orgánica de la CROM.

José Emilio Pacheco, *Las batallas en el desierto*, editorial Era, 1981, 68 p.

Una ciudad y un niño crecen se transforman y deforman juntos arrastrados por la fuerza de un proceso histórico aparentemente ciego y sin sentido. En este relato ejemplar, José Emilio Pacheco lleva a cabo un ajuste de cuentas con la realidad que le tocó vivir a toda su generación, mostrándonos, así el horror de nuestro presente.

Antonio Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel*, editorial Era, 1981, 369 p.

La presente edición crítica de *Los cuadernos de la cárcel*, a cargo de Valentino Guerratana, del Instituto Gramsci, reconstruye el

ritmo de desarrollo de la investigación gramsciana tal cual se fue trazando en su proceso de elaboración, ofreciendo así una amplia posibilidad de lectura al margen de los ordenamientos temáticos y fragmentarios que han caracterizado las ediciones en lengua española de la extensa obra gramsciana. De esta forma, la presente edición, que constará de seis tomos, contiene una descripción de cada cuaderno, un vasto aparato crítico y un detallado índice analítico que aparecerá en el último volumen.

Este primer tomo que acaba de publicarse, abarca los dos primeros cuadernos (1929-1933), el Prefacio, donde Guerratana describe la configuración de la temática unitaria de *Los cuadernos de la cárcel*, y una precisa cronología de la vida de Gramsci como pensador y militante.

COLABORADORES

NESTOR GARCIA GANCLINI. Doctor en filosofía por la Sorbona de París. Autor de numerosos libros y artículos sobre metodología de las Cs. sociales y estética. Premio Ensayo *Casa de las Américas*, Habana, Cuba, 1981. Actualmente es Director de Investigaciones en la Licenciatura del INAH.

LEONARDO VALDES. Maestro en Historia y Cs. Políticas en el Colegio de México. Profesor de la UAM. Iztapalapa, en el área de Cs. Políticas.

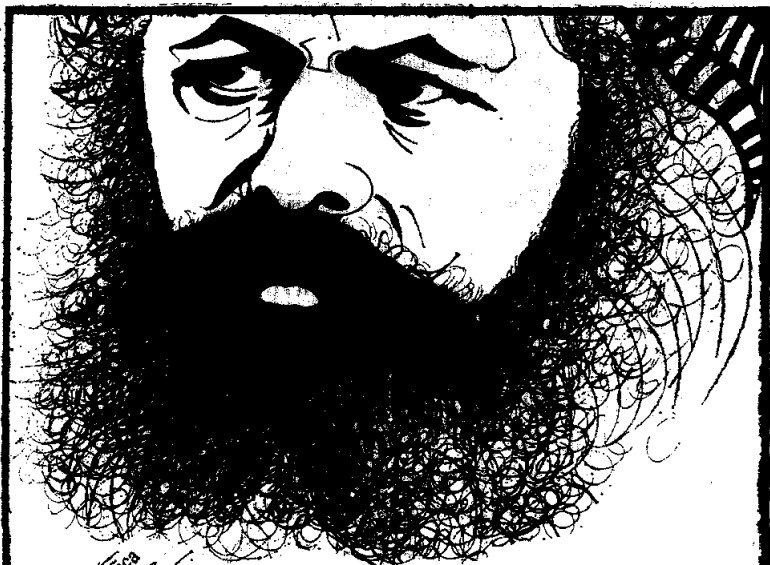
ANGELO ALTIERI MEGALE. Doctor en Letras Clásicas por la Universidad de Nápoles. Investigador en la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Autor de numerosas obras, entre ellas, *La doctrina político-social de Rousseau en el marco del iluminismo*, ed. Cajica. Puebla. *Diseño histórico de la filosofía occidental*, ed. Cajica. Puebla. *Gramática Latina*. Tres Tomos, ed. UAP. Puebla.

RAUL PARAMO ORTEGA. Médico psicoanalista. Cofundador del Círculo Psicoanalítico Mexicano, presidente del Grupo de Estudios Sigmund Freud, A. C.

GREGORIO G. KAMINSKY. Profesor de filosofía. Autor de varios artículos sobre filosofía. Actualmente es Profesor Asociado en la UAM. Xochimilco.

DORA KANOUSI. Candidata a Doctor en la Facultad de Cs. Políticas y Sociales de la UNAM. DEP. Facultad de Economía. UNAM. Fue Profesora Visitante en el Col. de Antropología de la UAP.

JAVIER MENA. Profesor de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP.



Colección filosófica
Instituto de Ciencias

IDEOLOGIA, TEORIA Y POLITICA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

A partir de la publicación de los manuscritos de Marx, una serie de preguntas aparecieron en los debates marxistas: ¿Existía un Marx filósofo opuesto al Marx científico? ¿Había un Marx revolucionario en la juventud y un Marx teórico en la madurez? ¿Podía encontrarse en su obra una línea que inquiriera sobre el problema del Estado? ¿Había escrito algún texto en donde expusiera los problemas metodológicos que enfrentó en la realización de *El capital*? ¿Si en toda su obra se había mostrado reuente a examinar cómo sería la sociedad futura, existía, sin embargo, una concepción explícita o

implícita sobre el socialismo?

Estas cuestiones se abordan en los ensayos, organizados en torno a cuatro grandes temáticas: el contenido filosófico de la reflexión del Marx joven; la problemática teórica con que se enfrenta en la investigación y exposición crítica del modo de producción capitalista; y finalmente, toda una línea política que arranca en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, continúa en la *Introducción general de 1857* y culmina en la concepción que Marx tenía del socialismo.

Ensayos de Altieri, Cerroni, Reichelt, Vargas, Del Barco,
Rosdolsky, Joanes, Mora

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

CUADERNOS POLITICOS



27

Massimo Cacciari W Poder, teoría y deseo ⊕ Tomás Amadeo Vásconi W La escuela: ¿microfísica del poder? ⊕ Olga Pellicer de Brody ▶ La seguridad nacional en México ⊕ CIDAMO ▶ Economía y política en Argentina ⊕ Agustín Cueva ▶ La nueva encrucijada del Ecuador ⊕ Marlene Dixon ▶ La izquierda norteamericana y la revolución en América Latina ⊕ Vanilda Paiva ▶ Estado y educación en Brasil ⊕ María de la Luz Arriaga ▶ El magisterio en lucha ⊕ Héctor Manjarrez ▶ La indiscreción de Elena Poniatowska

Jürgen Habermas ▶ Para la reconstrucción del materialismo histórico ⊕ Carlos Pereyra ▶ Estado y movimiento obrero ⊕ Ignacio Cabrera ▶ Crisis económica y estrategia petrolera ⊕ Francisco A. Moreno ▶ Estrategias de lucha de la izquierda salvadoreña (1979-1980) ⊕ Ronald H. Chilcote ▶ Sociedad y política en Portugal ⊕ José Sazbon ▶ El fantasma, el oro, el topo

28

Revista trimestral de Ediciones ERA:

Ediciones Era
Avenida 02 México 13 D F
☎ 581 77 44

Agencia Guadalajara
Apartado 32 140
☎ 12 60 37 / Guadalajara Jal



antropología y marxismo



● n° 3

Abril - Septiembre, 1980

EDICIONES TALLER ABIERTO

Correspondencia :

TEXCOCO 182, COL. CLAVERIA, MEXICO 16, D. F.

novedades

**NARRATIVA HISPANOAMERICANA
1816-1981**

HISTORIA Y ANTOLOGÍA.

Ángel Flores
volumenes 1 y 2

**LA INSTRUCCIÓN ESCOLAR EN
LA AMÉRICA CAPITALISTA**

Samuel Bowles y Herbert Gintis

JUEGOS Y JUGUETES

Robert Jaulín

LOS SUEÑOS DE SIGMUND FREUD

Alexander Grinstein



SIGLO VEINTIUNO EDITORES
Su Centro de Edición y
Venta en México

Siglo Veintiuno
Guatemala y Federalismo
Su Centro de Edición y Venta en

suscríbese a
uno más uno



nombre

domicilio

colonia zona postal teléfono

fecha

1,200 pesos por un año

600 pesos por 6 meses

giro postal

cheque

primer retorno de correjio No. 12 col. nochebuena-mixcoac mexico 19. d.f. tel. 563-99-11

tiempo libre

unomásuno



nexos 43

sociedad • ciencia • literatura julio de 1981

► Arturo Escobar
"El mundo y
la cultura"

El futuro de
una crisis

► Van Wyck Brooks
Melville,
el viajero

► Haroldo Conti
Devociones



FILME DE AHORA Y SIEMPRE

La más EXPLOSIVA
historia de amor

DELTON FREEMAN
Y PRISCILLA BEANS

**"LO QUE
EL VIENTO
SE LLEVO"**

Ella le prometió seguirlo al fin del mundo
¡El le prometió organizarlo!

AN IMP PICTURE HUNTS BARK INC.

EXHIBIENDOSE EN TODO EL MUNDO



Ludovico Paramo
Todo el
poder al
reformismo

Revista mensual \$20.00

En todas las librerías



fem.

publicación feminista

primera
Los primeros
marxistas de Ame
rica Latina Pablo González
El Moctezuma de Viva Casanova
di La alegría de leer a
Cobo Borda Arturo Aria
s: Itzam Na José Miguel Oviedo
El Moctezuma de Viva
libros / teatro / cine / artes plásticas
mento unomásuno / director: fernando benítez

sábado
suplemento

Colección Signo y Sociedad

Centro de Ciencias del Lenguaje

- *Lenguaje y sociedad.* Adrián S. Gimarte-Welsh
- *El lugar de la literatura.* Grupo μ , Jean Mukarovsky, Gérard Genette, Antonio Machado, Novalis
- *El lenguaje, problemas y reflexiones actuales.* Tomás Segovia, Noé Jitrik, Oscar del Barco, Adrián S. Gimarte-Welsh, Raúl Dorra, Fernando Tudela
- *El poeta y su trabajo.* Edgar Allan Poe, Paul Valéry, Vladimir Maiakovsky, Cesare Pavese, Denise Levertov

Instituto de Ciencias de la
Universidad Autónoma de Puebla



EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE PUEBLA

textual

REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LINGÜÍSTICA APPLICADA

Correspondencia a:

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO
Dirección de Difusión Cultural
Apartado postal 65, Chapingo, Méx.

Sergio de la Peña
**CONTRADICCIONES
SECUNDARIAS EN
LA LUCHA DE CLASES.**

Pablo González Casanova
**LAS DIALECTICAS
DE LA SITUACION Y LA HISTORIA.**

Jane Jenson y George Ross
**LA ACUMULACION DE CAPITAL
EN VENEZUELA.**

Alberto Hijar
SIGNOS DE NICARAGUA.

araucaria

de Chile

Director: Volodia Teitelboim

Correspondencia a:

Ediciones M I C H A Y

Apartado de Correos, 5056, Madrid 5, España

Tareas

Director: Ricaurte Soler.

Apartado 1448, Panamá 1,

Panamá.

SOCIALISMO Y PARTICIPACION

Número 7, año 11, octubre-noviembre-diciembre de 1980

septiembre 1980

Editorial

**HOMENAJE A
JUAN CARLOS MARIATEGUI
EN EL 50o. ANIVERSARIO
DE SU MUERTE**

Selección de documentos

**José Aricó
MARIATEGUI Y LA FORMACION
DEL PARTIDO SOCIALISTA**

**Oscar Terán
LATINOAMERICA
NACIONES Y MARXISMOS**

**Carlos Franco
SOBRE LA IDEA DE NACION
EN MARIATEGUI**

**Manuel Marzal
EL PROBLEMA INDIGENA EN TOLEDANO
Y MARIATEGUI**

**Grados, Miranda, More
LA POBREZA EN LIMA
METROPOLITANA**

**Alberto Moncada
INDUSTRIALIZACIÓN Y
SISTEMA EDUCATIVO**

**Santiago Roca
PARA DIFERENCIAR UNA EMPRESA
AUTOGESTIONARIA**

**Arte
Crónica
Reseña de libros**

EDICIONES SOCIALISMO Y PARTICIPACION

Apertado 1, Lima 4-Perú

Para usted que lee, piensa y actúa



¡SUSCRIBASE!

Con 150 pesos asegura el envío de OP D.T. durante 12 números. (Los primeros 100 suscriptores recibirán como regalo los números 1 a 6 de OP D.T.) Envíe giro postal o cheque con talón adjunto a calle Martín Luis Garmes, 287, Col. Villa de Guadalupe, Delegación Benito Juárez, México 13, D. F.

Impreso en EDITORIAL SOLIDARIDAD, S. C. L. Zacatecas 94, Col. Roma.
México 7, D. F. Teléfono 584-15-06