dialéctica

AÑO VIII

N° 13

Junio de 1983



El centenario de Carlos Marx

Adolfo Sánchez Vázquez, Racionalismo
tecnológico, ideología y política

Manuel Sacristán habla a Dialéctica sobre su
obra, la ecología y la vigencia del marxismo
Textos acerca de Nietzsche, Mariátegui, la
crisis del marxismo, etnología y el antropocentrismo en la ideología socialista
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

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. 13, junio de 1983. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$120.00 Suscripción por tres números: \$350.00 (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. 72000. México. Tel. 428821.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Srio. Gral.: Dr. Daniel Cazés Menache. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Dr. Adrián S. Gimate-Welsh.

dialéctica

AÑO VIII

Nº 13

Junio 1983

SUMARIO

América Latina y la política norteamericana /3 Centenario de Carlos Marx /7

ENSAYOS

Adolfo Sánchez Vázquez, Racionalismo tecnológico, ideología y política /11

Rubén Jaramillo Vélez, Nietzsche: el nihilismo consciente /27 René Zavaleta Mercado, el antropocentrismo en la formación de la ideología socialista /61

Harry E. Vanden, El marxismo-leninismo de Mariátegui /75

ENTREVISTAS

Manuel Sacristán, "El marxismo ha sido derrotado" /97 ¿Crisis del marxismo? Entrevista filosófico-política con Umberto Cerroni (tercera parte) /121

INVESTIGACIONES

Daniel Cazés y Marcela Lagarde, Proletarización de un grupo étnico mexicano: notas metodológicas /139

Declaración del Comité Organizador Nacional para la Conmemoración del Centenario de Marx /165

NOTICIAS

Primer informe del rector de la UAP /169; Primer Congreso de la Asociación Nacional de Cine Clubes Universitarios /174; Injusta actitud con el profesor González Durán /175

LIBROS Y REVISTAS /177

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS /189

COLABORADORES /193

AMERICA LATINA Y LA POLITICA NORTEAMERICANA

América Latina está pasando por uno de los momentos más críticos de su historia. Como en los albores del siglo xix, cuando consolidado Fernando VII en el trono, emprende la reconquista del continente y lleva a España a la derrota, ahora, Ronald Reagan, proclama la abierta decisión del gobierno norteamericano de impedir la libre determinación de los pueblos de América Latina y su voluntad inquebrantable de que ellos sean el soporte sobre el cual ha de construirse el imperio y la dominación mundial. El presidente de los Estados Unidos está conduciendo también a su país a una nueva derrota.

Ronald Reagan ha diseñado una variante de política internacional hacia los países del hemisferio en la cual todo el continente se declara frontera natural de los Estados Unidos y traspatio de su arrogante nación. Aunque han sido múltiples los tropiezos y grandes las adversidades de su política de abierta agresión militar contra los pueblos latinoamericanos, a la postre ha conseguido del congreso de la unión autorización para intervenir en nuestros países aunque se limite, aparentemente, la acción de organismos especializados en la subversión como la CIA. Por lo demás, el carácter secreto de la Agencia Central de Inteligencia impide su control efectivo, especialmente si se tiene en cuenta que todo su presupuesto no fluye directamente del congreso sino de otras dependencias del gobierno norteame-

ricano. Reagan ha desechado todo proyecto de negociación en los diversos conflictos centroamericanos y ha impuesto la guerra como medio único para alcanzar la paz. Solo la rendición incondicional de los pueblos que luchan para mejorar la deplorable situación de su existencia puede garantizar la tranquilidad de los moradores de la Casa Blanca que no permitirán hogueras en su jardín. La descabellada vietnamización de Centro América ha despertado intensas críticas no sólo en la prensa independiente de la nación del norte, sino en muy respetables medios intelectuales y universitarios. No obstante, Reagan, reafirma su política convirtiendo a la infortunada Honduras en cuartel general y cabeza de playa para la agresión a Nicaragua y el resto de Centro América. Costa Rica, otrora modelo de madurez política y civilidad, también ha claudicado frente a las presiones y ha terciado en beneficio de la política imperial.. No obstante el esfuerzo norteamericano de convertir a pueblos respetables del continente en "bananas republics", como se les denominó despectivamente en la época de la política del "gran garrote" de Teodoro Roosevelt, los signos son adversos para su nación y los indicativos anuncian que esta guerra también la perderán.

Las condiciones específicas por las que atraviesan los pueblos iberoamericanos no favorecen las acciones represivas contra El Salvador y Nicaragua y la escalada armamentista en Guatemala, Costa Rica y Honduras. El prestigio de los Estados Unidos se ha visto seriamente comprometido por la conducta antiamericana que mostró en la guerra de las Malvinas. Además, los dos mayores países de América Latina, México y Brasil, atraviesan por una aguda crisis económica producto de la misma política de trato desigual hacia los países subdesarrollados. La crisis mundial del imperialismo que ha sido contrarrestada por el Fondo Monetario Internacional imponiendo pasadas cargas a las masas proletarias de los países pobres, han creado la recesión económica, el des-

empleo y la desorganización en la producción del campo.

Todos estos signos son evidencias contra los Estados
Unidos que no podrán llevar a buen término la
aventura de su política en América Latina porque el
desprestigio de Ronald Reagan ha sobrepasado los límites normales de tolerancia. Estamos frente a un momento
de dolor y sacrificio para los pueblos de América Latina,
pero que a su turno, marca el camino hacia la conquista
de la democracia y la autodeterminación de sus pueblos.

J. M. R.

CENTENARIO DE CARLOS MARX

El 13 de noviembre de 1982, la Universidad Autónoma de Puebla y la revista Dialéctica publicamos en diversos periódicos y revistas del país, la convocatoria para la constitución de un Consejo Nacional y de un Comité Organizador, para la conmemoración, durante el año de 1983 y a partir del 14 de marzo, del centenario de la muerte de Carlos Marx.

La iniciativa logró de inmediato una amplia resonancia y el 14 de noviembre se integraron formalmente los dos organismos mencionados y se conformó el programa de la conmemoración.

A la reunión del 4 de noviembre acudieron un centenar de personas destacadas por su militancia política y su obra teórica así como representantes de diversas instituciones académicas, frentes de cultura, sindicatos y partidos. La sesión estuvo presidida por Valentín Campa, Heberto Castillo, Arnoldo Martínez Verdugo, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, Roger Bartra, Daniel Cazés (en representación del Rector de la UAP), Juan Mora Rubio y Gabriel Vargas Lozano co-directores de Dialéctica

A partir de esa fecha, se integró el comité organizador por las siguientes personas: Roger Bartra, Daniel Cazés, Silvia Durán, Evodio Escalante, Roberto Hernández Oramas, Marcela Lagarde, María Pía Lara, Juan Mora Rubio, Gabriel Vargas Lozano, René Zavaleta Mercado y Felipe Zermeño. Posteriormente se integró al comité Cristina Payán.

El Comité eligió un coordinador, una comisión de pu-

blicaciones y difusión, una comisión para la preparación del coloquio nacional y una comisión de finanzas.

De igual forma, quedó establecido que el Comité Organizador tendría a su cargo actividades: un acto conmerativo el 14 de marzo; un coloquio nacional denominado "Marx, hoy"; la promoción de publicaciones y finalmente, la labor de coordinación e información de diversos actos que se realizarán en la capital o en provincia.

El Comité Organizador del Centenario ha hecho, hasta ahora, las siguientes actividades: establecimiento de dos domicilios oficiales, promoción de la constitución de comités locales en provincia (Puebla, Guadalajara, Monterrey, Chilpancingo); edición de carteles conmemorativos, preparación del coloquio y las publicaciones y finalmente, la realización el pasado 14 de marzo de un acto conmemorativo en el Palacio de Bellas Artes.

Sobre el acto que se efectuó en el Palacio de las Bellas Artes, publicamos en este número de Dialéctica, un comunicado del Comité Organizador del cual vale destacar las siguientes ideas centrales:

- 1. El Comité Organizador tiene plena independencia respecto de cualquier partido político o Universidad específica toda vez que representa a personas, instituciones, organizaciones y partidos políticos de muy diversa naturaleza y carácter.
- 2. Reafirma su carácter plural, abierto, crítico y autocrítico en relación al marxismo. Este carácter se ha expresado en cada uno de los actos o publicaciones que organice.
- 3. Explica las razones por las cuales no se incluyó a la Sra. Rosario Ibarra de Piedra, proposición que hicieron hasta último momento el Partido Revolucionario de los Trabajadores y la revista *Punto Crítico*.

Sobre el acto de Bellas Artes hay que agregar que tuvo los siguientes aspectos positivos:

Por primera vez, la izquierda obtiene para una conme-

moración semejante, un lugar destinado por el uso y la costumbre a los actos culturales de las clases dominantes.

La capacidad de convocatoria del Comité Organizador ha sido extraordinariamente exitosa. Este hecho quedó demostrado el 14 de marzo en el Palacio de Bellas Artes hasta donde acudió una multitud calculada en cuatro o cinco mil personas (cantidad que rebasa tres veces el cupo de la Sala principal y que desde horas antes esperaba en los pasillos y el vestíbulo).

La composición del presidium del acto así como los oradores, tuvieron un carácter plural. La presidencia de honor estuvo integrada por: Miguel Angel Velasco, Wenceslao Roces, Pablo González Casanova, Eli de Gortari y Juan de la Cabada. El presidium fue presentado por el Rector de la UAP, Lic. Alfonso Vélez Pliego.

El contenido de las intervenciones tuvo un carácter plural y abierto en lo que se refiere a las interpretaciones del marxismo: la inauguración del acto estuvo a cargo del connotado y muy querido Wenceslao Roces, traductor de la obra de Marx y Engels; las intervenciones posteriores estuvieron a cargo de Valentín Campa, destacado líder obrero procedente del movimiento ferrocarrilero de 1958; Luis Cardoza y Aragón, reconocido escritor y representante simbólico hoy de la lucha guatemalteca por la liberación; Adolfo Sánchez Vázquez, importante filósofo marxista transterrado en México: Jaime Labastida, conocido poeta y representante de las nuevas generaciones y Roger Bartra, autor marxista que fue designado para hablar a nombre del Comité Organizador.

El presidium del acto estuvo integrado por numerosas personalidades procedentes de diversos campos de la actividad política y cultural entre los que cabe destacar a Demetrio Vallejo, Arnoldo Martínez Verdugo, José Luis Ceceña, Pablo Gómez, Carlos Monsivais, Juan Bañuelos, Froilán López Narvaez, Rolando Cordera, Eraclio Zepeda, Juan Angel Sánchez, Francoise Perus, Suzy Castor, Rafael Carrillo, José Luis Balcárcel y muchos otros.

El presidium se constituyó como un acto de reconocimiento del Comité Organizador para aquellos que se han distinguido por su actividad teórica o política en el campo marxista.

Independientemente de las críticas o autocríticas que se pudieran hacer, podemos afirmar que el acto de Bellas Artes constituyó un resonante éxito de carácter nacional e internacional para la izquierda mexicana y aun latinoamericana.

Consejo de Redacción

ENSAYOS

RACIONALISMO TECNOLOGICO, IDEOLOGIA Y POLITICA *

Adolfo Sánchez Vázquez

Partiendo del papel que desempeña la tecnología en la sociedad actual y del modo como afecta a la vida entera, desde la base económica a la supraestructura política e ideológica, nos proponemos examinar la ideología que engendra, así como el problema político que plantean sus consecuencias y alternativas.

LA CUESTION ROUSSONIANA DE LA VALIDEZ DEL PROGRESO CIENTIFICO Y TECNICO

En verdad, no es éste un problema nuevo si de lo que se trata es de considerar hasta qué punto el progreso de la ciencia y la técnica eleva o degrada a la Humanidad. El problema ya había sido planteado por Rousseau en el siglo xvin frente al optimismo del racionalismo burgués, y se va agudizando en la sociedad burguesa a medida que la ciencia y la técnica se van integrando en la producción material y se subordinan con ello al fin que la rige. No es casual, por ello, que cuando se gesta la gran revolución que ha de imponer el nuevo Estado que garantice ese objetivo burgués y con

^{*} Conferencia pronunciada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Guanajuato, México, 7-11 de diciembre de 1981).

¹ Cf. Juan Jacobo Rousseau: Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Sobre la cuestión planteada por Rousseau, cf. mi estudio Rousseau en México (La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia). Grijalbo, México, D. F., 1969, pp. 15-21.

él una nueva racionalidad social, Rousseau plantee la cuestión de la validez humana del progreso científico y técnico. Cuestión, por otro lado, inconcebible para la sociedad griega antigua, y no sólo porque el desarrollo de la ciencia y la técnica se encuentran en ella a un nivel incipiente, sino porque su racionalidad social era incompatible con una producción que no fuera producción para el hombre "libre". De ahí el "bloqueo mental" (Schuhl) o el "bloqueo social" (Vernant) que la estructura social griega impone al desarrollo científico-técnico.²

Lo que entre los griegos no era posible, habría de serlo más tarde, justamente con la sociedad burguesa, cuando bajo el signo de la "producción por la producción" el progreso científico-técnico permite un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas que supera al de toda la historia anterior. Y esto se inscribe —como reconoce Marx en el Manifiesto— entre los méritos históricos de la burguesía. Ese progreso productivo es progreso de la razón, y, sobre todo, de la ciencia que encarna esa racionalidad, así como de la técnica que la aplica. Con su cuestión, Rousseau da también un grito de alarma, porque la razón puede corromperse y el progreso de la ciencia y la técnica impulsado por ella puede volverse se ha vuelto ya— contra el género humano.

La pregunta roussoniana, lejos de apagarse, se vuelve hoy más incisiva y más dramática, ya que las consecuencias negativas del progreso científico y técnico que Rousseu señalaba han adquirido una dimensión gigantesca en la sociedad contemporánea. Frente al racionalismo tecnológico actual o al irracionalismo u oscurantismo de nuevo cuño, trataremos de determinar la naturaleza, límites y porvenir de la revolución tecnológica que se está operando ante nuestros ojos.

PRECISIONES CONCEPTUALES: TECNICA, CIENCIA, TECNOLOGIA

Pero antes de adentrarnos en esta acuciante problemática, necesitamos --en aras de un mínimo rigor -- algunas precisiones conceptuales previas.

² Cf., respectivamente, P. M. Schuhl: Machinisme et philosophie. Paris, 1938, y J. P. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs. Paris, 1965.

Para nosotros, la acción tecnológica —o acción real mediada por la tecnología— es una forma de la actividad material transpor la del mundo o praxis. Como toda forma de praxis, es actividad conforme a fines, y en cuanto acción material, transformadora, se inscribe en la praxis productiva. Esta praxis productiva no sólo se adecua a un fin, sino que se apoya en cierto conocimiento (de la realidad a transformar, de los instrumentos necesarios para ello, de los procesos que llevan a esa transformación, etc.). En la praxis productiva, la relación con ese conocimiento se presenta como una tecnología basada en su forma más alta y rigurosa: la ciencia. En este sentido es legítimo distinguir, como hacen Bunge y Quintanilla, tecnología y técnica; 5 una técnica como la del cazador prehistórico se apoya en la visión de la realidad que le ofrece su actitud mágica ante el mundo, no en un conocimiento objetivo, racional de la realidad. A través de la técnica, la ciencia, una vez constituida, entra ya, en los tiempos modernos, en la producción, pero sólo en nuestra época -con la tecnología- la acción real, transformadora, productiva, adquiere una dimensión plenamente racional, la que le da precisamente la unión de la ciencia y la tecnología.

Tenemos, pues, en la acción real transformadora cierta relación con el conocimiento en que se basa, pero también la presencia de determinados fines (inmediatos, intermedios o últimos) a lo que se adecua el acto práctico. Esta doble relación de la acción nos permite precisar a su vez el doble sentido en que puede hablarse de la racionalidad de una acción real.

Es racional, en un primer sentido, en la medida en que se basa en un conocimiento racional, y puesto que éste no es otro que el de la ciencia, y la tecnología se caracteriza justamente por su aplicación, la acción tecnológica es propiamente racional; es racional, en un segundo sentido, cuando la acción real se ajusta a los fines que se quieren materializar en ella y que, por tanto, deben presi-

⁴ Sobre el concepto de praxis, sus formas y, en particular, la praxis productiva, cf. mi Filosofía de la praxis (nueva edición) Grijalbo, México, D. F., 1980 (especialmente el capítulo 1, segunda parte).

³ C. Marx y F. Engels: Manifiesto del Partido Comunista, en Obras escogidas. Ed. Progreso, Moscu, 1973, t. I, p. 115.

⁵ Cf. de Mario Bunge: Tecnología y filosofía. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México, 1976 y Epistemología. Ed. Ariel, Barcelona, 1980 (especialmente el capítulo VII: "Filosofía de la tecnología"); de Miguel A. Quintanilla: A favor de la razón. Taurus, Madrid, 1981 (capítulo VII, "El problema de la racionalidad tecnológica").

dir sus modalidades; una acción que no se ajuste a su fin como Hav. entonces un doble componente.

Hay, entonces, un doble componente —cognoscitivo y feleológico— en la acción que, por otra parte, no pueden ser separados, pues el conocimiento se halla siempre al servicio de un fin y el fin que se aspira a realizar requiere necesariamente un conocimiento. Una acción real como la lucha por el socialismo —por ejemplo— será racional si se basa en el conocimiento de la realidad social y si esa acción se ajusta a ese fin último o a los fines intermedios que llevan a él.

Tenemos, pues, una doble racionalidad: la del conocimiento y la del fin que, lejos de estar separadas tajantemente, se implican. El fin para realizarse requiere el medio adecuado; el medio remite forzosamente al fin. El conocimiento está al servicio del fin que lo preside (inmediato o búsqueda de la verdad que, a su vez—en el ejemplo de la acción real citada—, es medio al servicio de un fin último, emancipatorio); si de lo que se trata es de realizar este fin, el conocimiento —como medio —tiene que integrarse en su realización. Este —y no otro— es el sentido que da Marx a la relación entre teoría y práctica en su Tesis XI sobre Feuerbach.

LA RACIONALIDAD TECNOLOGICA

La división entre racionalidad teórica y práctica, o entre racionalidad de los medios —instrumental— y racionalidad de los fines, no puede mantenerse si los dos términos —medios y fines— no pueden separarse. Pero volvamos a la acción productiva material que se caracteriza por la mediación de la tecnología, entendida ésta en su necesaria vinculación con la ciencia.

Puede hablarse de racionalidad tecnológica en una acción real: si 1) la acción se basa en el conocimiento científico correspondiente y 2) si la acción se adecua a determinado fin. La primera delimitación es clara, puesto que en cada acción puede precisarse qué tipo de conocimiento —dado el nivel alcanzado por la ciencia—sirve de base a la tecnología; se trata asimismo del conocimiento que sirve mejor al fin. Diríamos entonces que la ciencia sólo puede servir como medio a determinado fin, en cuanto que, como cien-

La segunda delimitación es la que está en el fondo de la cuesde la racionalidad teórica. tión que nos ocupa preserentemente. La acción es racional —decíamos— no sólo por su dependencia del conocimiento científico, sino también por su adecuación al fin. Pero, ¿cuál es el fin inmediato e insoslayable en la racionalidad tecnológica? Tecnológicamente, una acción es racional sólo si cumple este fin: la eficiencia. Pero como no se concibe la búsqueda de la eficiencia por la eficiencia misma, en la racionalidad tecnológica su fin inmediato —la eficiencia— es medio para otro fin. En este sentido es legítimo llamarla instrumental.7 En este aspecto, su situación es análoga a la de la ciencia en que se basa y de ahí la imposibilidad de la dicotomía racionalidad pura como puro fin -teórica- y racionalidad práctica (o tecnológica) como simple medio. En ambos casos, el fin inmediato —la verdad o la eficiencia—, lejos de ser fines últimos, se convierten en medios de otros fines. De acuerdo con esta dialéctica de medios y fines, la ciencia y la tecnología podrían ser fines relativos, transitorios, pero nunca fines o valores absolutos en sí.

CIENCIA Y TECNOLOGIA EN EL CAPITALISMO DESARROLLADO

Pero veamos cómo se da esta dialéctica en la sociedad actual en los países que —como Estados Unidos, Alemania Occidental o Japón—se caracterizan por su elevado desarrollo tecnológico. El impacto de la tecnología es tan vigoroso en este tipo de sociedad que Marcuse la llama sociedad tecnológica. La denominación puede variar se le llama también "sociedad industrial" (Aron), "sociedad programada" (Touraine), "sociedad postindustrial" o también, por

⁶ Jesús Mosterin: Racionalidad y acción humana. Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 29-31 y 52-57.

⁷ Sobre el problema de la racionalidad de los medios y la racionalidad de los fines, y, en particular, desde el enfoque de la Escuela de Francfort, cf. Javier Muguerza: La razón sin esperanza. Taurus, Madrid, 1977 (especialmente el ensayo "Teoría crítica y razón práctica. A propósito de Jürgen Habermas").

⁸ H. Marcuse: "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en Varios: La sociedad industrial contemporánea. Siglo xxI, México, D. F. 1967.

Marcuse, "sociedad industrial avanzada".9 Para nosotros sigue siendo sociedad capitalista en su fase más desarrollada o "capitalismo tardío", como la caracteriza Mandel,10 en cuanto que se da en ella la contradicción fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o entre capital y trabajo, que Marx estableció. Pero, nombres aparte, es innegable la enorme influencia del progreso tecnológico en todos los aspectos de la vida social: económico, político y cultural.

Una manifestación fundamental de ese progreso, particularmente en el terreno de la producción material, es el nivel alcanzado por la automatización. La automatización tecnológica excluye al hombre del proceso productivo, o sea, su participación directa en la producción. Dicho en otros términos: sustituye el trabajo vivo del obrero por el trabajo muerto encarnado en las máquinas. La tendencia a extender más y más la producción automatizada, que alcanza su punto más alto en la producción automática de máquinas automáticas y que tendría por límite absoluto su extensión a toda la producción material, se halla en la naturaleza misma del capilismo.

Marx previó su posibilidad, pero también sus límites y contradicción insoluble con las relaciones sociales de producción basadas en la propiedad privada sobre los medios de producción, ya que la disminución del número absoluto de obreros en el proceso productivo excluiría de él a la mayoría de la población. El capitalismo hace imposible la producción completamente automatizada, ya que al dejar de ser el trabajo vivo suente de riqueza se desplomaría -como afirma también Marx- "la producción fundada en el valor de cambio.11 Ciertamente, en un mundo de robots que no consumen mercancías no habría lugar para el valor de cambio que define a la producción mercantil generalizada bajo el capitalismo.

Pero sin llegar a este límite absoluto de la producción automatizada, es innegable que, en la fase actual, hace posible un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas. Y puesto que la tecnología se basa en la ciencia, el progreso tecnológico y productivo es

9 Habert Marcuse: El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideologia de la sociedad industrial avanzada. Joaquín Mortiz, México, D. F., 1968. 10 Ernest Mandel: El capitalismo tardío. Ediciones Era, México, D. F.,

inseparable del científico. Justamente a través de la tecnología que la aplica, la ciencia eleva su papel en el proceso productivo. Esta unión de ciencia y tecnología es histórica y alcanza su nivel más alto en la fase actual del capitalismo desarrollado, "cuando como decía Marx— la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio a todas las ciencias...", cuando "la aplicación de la ciencia a la producción inmediata se torna en un criterio que determina e incita a ésta".12

Tenemos, pues, que la unión de la ciencia y la tecnología determina e impulsa la producción. La investigación científica conduce a invenciones y descubrimientos que se traducen en innovaciones tecnológicas que permiten elevar la productividad y, por tanto, desarrollar las fuerzas productivas.

Podría pensarse que las innovaciones tecnológicas derivan de la lógica interna del progreso tecnológico que, a su vez, se halla determinado por el progreso científico. Pero aunque las innovaciones tecnológicas no puedan darse sin éste, lo que empuja a perseguirlas es la lógica de la producción capitalista y la búsqueda de su objetivo fundamental: la maximización de la ganancia. No es la ciencia la que lleva, por la fuerza de su desarrollo interno, a su aplicación; su potencial tecnológico no se realizaría por su solo movimiento. Tampoco es el progreso tecnológico per se el que lleva a poner en primer plano la búsqueda de las innovaciones tecnológicas que impulsan a su vez a la investigación científica. Es la lógica del capital la que exige acelerar esas innovaciones tecnológicas que permiten una mayor rentabilidad, al contribuir a reducir el tiempo de rotación del capital fijo. En otras fases del capitalismo, la rentabilidad tenía otras fuentes: dominación colonial, explotación máxima de la fuerza de trabajo al mantener bajo el costo real de los salarios, etc. Las rentas "tecnológicas" elevan con creces las fuentes de ganancias extraordinarias.18

¿Significa esto que la plusvalía ya no es el producto de la fuerza viva de trabajo de un agente real, sino de la ciencia y la tecnología unidas por su servicio común al objetivo fundamental de la producción capitalista?

¹¹ Karl Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858. Siglo xxi, México, 1972, T.I, pp. 228-229.

¹² Ibid., p. 227.

¹⁸ Sobre el papel de las innovaciones y rentas tecnológicas de acuerdo con la lógica del capitalismo tardío, se puede consultar amplia y provechosamente el capítulo VIII, "La aceleración de la innovación tecnológica", en la obra de Mandel ya citada.

La exclusión del trabajo vivo del obrero individual puede llevar a pensar que la atención, en este punto, debe fijarse en la ciencia y la tecnología que la aplica y no en el trabajo del agente real como fuente de la plusvalía. Pero el agente real no desaparece en la producción tecnológica automatizada, sino que adopta una nueva forma: la de un trabajador colectivo que combina socialmente cierta capacidad de trabajo que se realiza en un producto total. De ese trabajador colectivo y de su actividad social combinada forman parte los científicos y técnicos junto con los obreros que, como peones, supervisores o reparadores --aun siendo su número reducido—, siguen siendo necesarios. En suma, hay un agente real del proceso de trabajo sin cuya actividad la ciencia y la tecnología no se incorporarían al proceso productivo ni contribuirían a la creación de plusvalía. La ciencia y la tecnología no crean de por sí plusvalía, aunque contribuyan a elevarla. "...La máquina no crea valor alguno -dice Marx-, sino que transfiere su valor al producto para cuya elaboración sirve". Cualquiera que sea la distancia a que se encuentre el agente real del trabajo manual, o el grado en que éste se encuentre excluido de ese proceso, la plusvalía sigue siendo producto de la fuerza viva de trabajo.

LA IRRACIONALIDAD DE LA RACIONALIDAD TECNOLOGICA

Con la producción automatizada, la racionalidad tecnológica -medida por su fin y criterio inmediatos: la eficiencia- alcanza su nivel más alto. Aunque basada en la razón teórica - en la ciencia-, es razón propiamente instrumental, pero lo es en tanto que se mide exclusivamente por su fin inmediato: la eficiencia. Pero no puede quedarse en ese fin inmediato y dejar de servir otros fines que le son impuestos por la estructura social. La racionalidad tecnológica deja de tener una condición instrumental estrecha: la que lo pone en relación con su fin inmediato. Bajo el capitalismo, más allá de este fin inmediato: ser eficiente, sirve -como hemos visto-- a la producción de plusvalía, fin que justifica y permite reproducir el sistema capitalista de producción. Pero el progreso tecnológico se vuelve irracional no sólo con respecto a este fin último del sistema capitalista, sino sobre todo cuando en la cadena de fines y medios llegamos a fines últimos como son la conservación y afirmación de la vida, el autodesarrollo del individuo

y la sociedad, el control de la Naturaleza y la sociedad por el hombre, etc.

El progreso tecnológico entra en contradicción con esos fines últimos en cuanto que significa:

- 1) Incremento del desempleo y la miseria entre la población creciente excluida del proceso de producción.
- 2) Desarrollo ilimitado y deformado de las fuerzas productivas, que convierte la transformación de la Naturaleza en una verdadera destrucción de ella.
- 3) Aumento continuo de la enajenación al extenderse el dominio de los productos creados por el hombre —las máquinas automáticas— sobre el hombre mismo.
- 4) Extensión creciente de la brecha entre los países industriales (avanzados) y los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, ya que la dependencia tecnológica aumenta más su atraso y su opresión.

5) Dilapidación de los recursos tecnológicos al aplicarse en gran escala a la producción de medios de destrucción, lo que vuelve las fuerzas productivas cada vez más destructivas, y finalmente:

6) Aumento de las probabilidades de una confrontación bélica nuclear que, dados los recursos tecnológicos destructivos disponibles, podría acabar con la supervivencia misma de la Humanidad.

Vemos, pues, que la racionalidad tecnológica en todos estos casos se vuelve irracional, y tanto más cuanto más racional, más eficientemente se persiguen unos fines irracionales. Esta dialéctica de lo racional y lo irracional es inevitable cuando los fines a los que sirve el progreso tecnológico son la obtención de plusvalía, de la ganancia y, en general, la explotación de los hombres y los pueblos. Nos encontramos así con la paradoja de que a la racionalidad tecnológica más perfecta corresponde a su vez la más perfecta y total irracionalidad.

LA IDEOLOGIA TECNOLOGICA

La sociedad en la que el progreso tecnológico adquiere esta dimensión irracional genera asimismo la ideología que tiende a ocultar su realidad y a legitimarla. Empleamos el término ideología de acuerdo con la definición que dimos de ella en otro trabajo: "La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responden a intereses, aspiraciones o ideales de

una clase social en un contexto social dado, y que, c) guían y justifican un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.14 La justificación de la ideología tecnológica no recae sobre la tecnología en su condición instrumental, pues, como tal, se justifica por su eficiencia. Como ya señalamos, es su adecuación a este fin inmediato lo que hace racional una acción tecnológica; en cambio, su justificación se hace necesaria en cuanto que -como medio sirve a los fines e intereses que dominan en la producción bajo el capitalismo tardío. Pero entonces los que tienen que ser justificados son esos fines e intereses y, por tanto, el uso que en nombre de ellos se hace de la tecnología. Ello requiere ocultar o enmascarar la verdadera naturaleza de un proceso que no sólo puede ser considerado en su condición instrumental, sino en relación con los fines que en él se materializan. Surge así la ideología tecnológica, que puede ser caracterizada por una serie de rasgos que expondremos a continuación. 15

Primero: la autonomía tecnológica.

El progreso tecnológico se presenta como un proceso autónomo, inmanente, guiado por su lógica propia, interna. Aunque se admite su dependencia respecto del desarrollo científico, es autónomo en cuanto que:

a) Se excluye el contexto histórico-social en que se da (el paso de la producción maquinizada a la producción automatizada se explicaría por la historia interna de la tecnología).

b) De su condición de medio, instrumental, se hace un fin que no admitiría otro fin ajeno (este último no podría ser trazado por el hombre que, lejos de dominar la producción automatizada, se integra en ella).

En el fondo de estas tesis subyace una concepción ideológica de la Historia: metafísica, especulativa y determinista-mecanicista a la vez. Metafísica. Al hacer de la técnica un nuevo absoluto que se abre paso a través de las acciones humanas y que con una as-

¹⁴ A. Sánchez Vázquez: "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales" en Varios: La filosofía y las ciencias sociales, Teoría y Praxis, Grijalbo, México, D. F., 1976, pp. 293-295.

tucia semejante a la hegeliana de la razón, hace creer a los hombres que sirven sus propios fines cuando ellos -como mediossirven al progreso tecnológico, Determinista-mecanicista: Al excluir el elemento teleológico de las acciones humanas y, por tanto, de las acciones tecnológicas. En la historia de la tecnología sólo se realizaría lo que está dado en una fase anterior como posibilidad. Ahora bien, si se toma en cuenta la historia real, que no puede reducirse al factor tecnológico, y se admite la existencia de fines exteriores a ella como expresión de intereses reales, se puede concluir: 1) que el potencial tecnológico no puede ser creado por esos intereses de por sí al margen del desarrollo científico y tecnológico; pero 2) que esos intereses intervienen en la realización de ese potencial y el curso que toma su realización. Baste recordar a este respecto cómo los intereses reales dominantes en el capitalismo tardío determinan la orientación, el uso y el ritmo del desarrollo tecnológico.

En esta concepción determinista-mecanicista de la historia tecnológica hay una asimilación de la técnica a la Naturaleza o una naturalización de la técnica con el objeto de hacer de ella un proceso meta-humano.

Segundo rasgo: fetichismo tecnológico.

En su desarrollo histórico, la tecnología ha ido elevando el dominio del hombre sobre la Naturaleza. Pero en virtud de una ley que escapa hasta ahora al control humano, cada progreso en el dominio de la Naturaleza ha sido también progreso en el dominio sobre el hombre. Al quedar excluido el hombre del proceso mismo de producción con la producción automatizada o al insertarlo en ella como un elemento más en el sistema maquinizado, la tecnología se presenta con toda su omnipotencia, como un fetiche que ejerce su poder sobre el hombre mismo. Lejos de controlar éste a la máquina, es controlado por ella. Esta tesis parece confirmar, con trazos aún más vigorosos y dramáticos, lo que Rousseau ya había señalado y hoy reafirma Adorno: que cada progreso en el dominio de la Naturaleza es progreso en el dominio sobre el hombre. Pero, en verdad, la cuestión no está en reconocer que la dominación sobre la Naturaleza se ha traducido siempre en cierta dominación sobre el hombre (dicho en términos marxistas: que el desarrollo de las fuerzas productivas en que se manifiesta el dominio del hombre sobre la Naturaleza ha revestido hasta ahora --en las sociedades divididas en clases antagónicas— la forma de una dominación de una clase sobre otras). Son, pues, los hombres -que

¹⁵ Sobre la ideología tecnológica existe ya una amplísima bibliografía, en la que cabe destacar, junto a la obra ya clásica de Marcuse sobre el tema El hombre unidimensional (ed. cit.), particularmente los capítulos 5, 6 y 7, el estudio más reciente de Leo Kofler: La racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío, especialmente los capítulos 3 y 4 (Aguilar, Madrid, 1981).

unas estructuras sociales determinadas—, y no la técnica o tecnología en sí —aunque ciertamente estos hombres poniendo a su servicio cierta técnica o tecnología—, los que ejercen esa dominación sobre otros.

Tercer rasgo, deducido del anterior por la ideología tecnológica: Identificación de tecnología y dominio.

De acuerdo con esta ideología, la dominación no está inscrita en ciertas relaciones sociales entre los hombres, sino en la tecnología misma. La dominación no es asunto político, sino técnico. Los exponentes más reaccionarios de esta ideología --como Gehlen y Schelsky- no vacilan en poner el acento de la dominación en la tecnología y no en la política. En Marcuse se borra esta distinción, pues, para él, en la "sociedad industrial avanzada", la racionalidad tecnológica se confunde con la racionalidad política. La fuente de la dominación no está, por tanto, en ciertas relaciones sociales de producción, sino en las relaciones técnicas. Con ello se pone de manifiesto la omnipotencia de la tecnología, pero con este fetichismo tecnológico la necesidad de luchar contra la dominación en la llamada "sociedad tecnológica" se aparta de sus verdaderos fundamentos y de las relaciones sociales que hay que cambiar radicalmente para acabar con la dominación. Si la racionalidad tecnológica se identifica con la dominación política y ésta se convierte en un fin en sí, la dominación queda legitimida como una relación inexorable en virtud de la omnipotencia de la tecnología. Tal es la consecuencia que sacan los representantes más regresivos de la ideología tecnológica. Marcuse, en este punto, aunque asocia a la liberación la necesidad de un cambio de tecnología, hace hincapié en que el espacio donde tiene que librarse la lucha contra la dominación política es el de las relaciones técnicas y no el de las relaciones sociales de producción.

Cuarto rasgo: la "desideologización" de la tecnología.

El valor absoluto de la racionalidad, entendida como racionalidad científico-técnica, conduce al "fin de las ideologías". El racionalismo tecnológico es total y no deja espacio para fines o valores ajenos. Dado el alto nivel alcanzado por la ciencia y la técnica en la "sociedad industrial", se hace innecesaria la ideología. El "fin de las ideologías" es, pues, consecuencia obligada de la absolutización de la racionalidad científico-técnica. Los grandes problemas sociales podrían resolverse mediante la extensión de la racionalidad tecnológíca a este campo, es decir, mediante una "ingeniería" o "tecnología social" —como la que propone Poppersin la intervención perturbadora de los fines o valores de la ideología. Pero, en verdad, las ideologías no desaparecen en cuanto que expresan intereses reales y cumplen una función práctica de guía del comportamiento de los hombres de acuerdo con esos intereses. El pretendido "fin de las ideologías" no hace sino elevar el "racionalismo tecnológico" como ideología y legitimar con ellos los fines que, en el capitalismo tardío, orientan la tecnología.

El carácter ideológico de este "racionalismo tecnológico" se pone de manifiesto en su intento de enmascarar el dominio político de la clase dominante como dominio tecnológico o en el intento de reducir la solución de los grandes problemas políticos y sociales a simples cuestiones de "tecnología social", sino también en el intento de borrar los antagonismo de clase al integrar la oposición y las clases trabajadoras en el sistema social industrial único, tesis marcusiana que las propias luchas de la clase obrera en Occidente y hoy de grandes masas de ciudadanos que se oponen al uso de la tecnología, vienen a desmentir.

En suma, esta ideología tecnológica que proclama la autonomía absoluta de la tecnología, su omnipotencia fetichista, la desaparición del dominio propiamente político, así como de las ideologías y los antagonismos de clase, no hace sino ocultar que el progreso tecnológico, lejos de obedecer a una lógica propia o a una "coacción objetiva interna" (Schelsky), responde a fines e intereses reales que son los que dominan en las grandes decisiones tecnológicas; oculta asimismo el hecho de que el poder de la tecnología se halla condicionando por el marco social y político correspondiente y que, por tanto, la racionalidad tecnológica, como racionalidad instrumental, se halla limitada por esos intereses reales y por ese marco, y oculta finalmente que, en nuestros días, la tecnología se desarrolla sobre un fondo irracional que hace que cuanto más racional sea la acción tecnológica, más irracional se vuelve su uso. Y esta dialéctica de lo racional y lo irracional sube de punto cuando la razón instrumental, como medio, se pone en relación con el fin último de la afirmación y emancipación del hombre.

ALTERNATIVAS AL IRRACIONALISMO Y NIHILISMO TECNOLOGICOS

Dejando a un lado la ideología tecnológica y volviendo a la realidad que oculta y justifica, cabe preguntarse finalmente: ¿qué alternativas pueden avizorarse a esta irracionalidad a la que condu-

ce la racionalidad tecnológica? El uso destructivo de la tecnología tiene consecuencias reales o probables que no pueden ser ignoradas. Fijemos la atención en esta enumeración de algunas de ellas:

1) La creciente automatización aumenta el "tiempo libre", pero este "tiempo libre", premisa según Marx de la verdadera libertad, no hace más que extender el paro forzoso y, con él, el hambre y la miseria.

2) El dominio del hombre sobre la Naturaleza amenaza destruir la base natural de su existencia y encaminar la Humanidad hacia un desastre ecológico.

3) La ingeniería genética que abre enormes posibilidades a la transformación del patrimonio hereditario con fines terapéuticos, abre el campo a la manipulación genética con fines indeseables.

4) El enorme incremento del potencial destructivo de las armas nucleares eleva las probabilidades, por un accidente o por una política agresiva como la del Gobierno actual de Estados Unidos, de un holocausto nuclear que acabaría o reduciría considerablemente la supervivencia del género humano.

En todos estos casos, el riesgo va unido a la racionalidad instrumental; cuanto más elevada ésta, tanto más destructiva.

¿Qué alternativas se ofrecen a esta irracionalidad de lo racional? Para muchos —a un nivel mayor o menor de reflexión—, habría que buscarlas en la tecnología misma y en la ciencia que le sirve de base. El progreso científico y tecnológico se convierte por ello en el blanco de los ataques. Por sus consecuencias destructivas o por la dominación sobre el hombre que entraña, habría que renunciar a ese progreso y, por tanto, al progreso científico. Las posiciones románticas, irracionalistas e incluso oscurantistas contra la ciencia y la técnica se alimentan no sólo de filósofos como Heidegger, sino también de los críticos de la cultura de la Escuela de Francfort. 16

Estas posiciones pierden de vista que —como hemos subrayado el mal no está en la racionalidad tecnológica misma, o sea, en su condición instrumental inmediata, sino en los fines con respecto a los cuales —en el capitalismo tardío— es medio. Se puede y se debe renunciar a su uso destructivo y se puede y se debe renunciar, sobre todo, a los usos destructivos que amenazan la base natural de la existencia humana y su propia supervivencia. Pero no se puede renunciar a la automatización, al dominio del hombre sobre la Naturaleza que se eleva con ella, o al control genético, es decir, a un uso constructivo cuyos beneficios, en la actualidad, no están al alcance de la mayoría de la población. No se puede renunciar tampoco al uso racional y, por tanto, al desarrollo de la tecnología en los países subdesarrollados, aunque hasta ahora la transferencia de la tecnología de los países industriales avanzados a ellos haya servido para empobrecerlos y oprimirlos aún más.

Este adiós a la ciencia y a la técnica, aunque se dé en nombre de cierto radicalismo político, es sólo una manifestación de oscurantismo e irracionalismo y, por tanto, de reaccionarismo. Marcuse, que tan vigorosamente ha denunciado las consecuencias represivas de la racionalidad científica y técnica en la "sociedad industrial avanzada", ha contribuido también a nutrir ese irracionalismo al considerar la ciencia y la tecnología como variables independientes. Por eso llega a afirmar: "El método científico que ha llevado a una denominación cada vez más eficaz de la Naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más eficaz del hombre por el hombre a través de la dominación de la Naturaleza".

Ciertamente, Marcuse ve la necesidad de un cambio de tecnología vinculado al cambio de las relaciones sociales, pero en cuanto que las fuerzas que pudieran llevar a cabo ese cambio se hallan—según él— integradas a la "sociedad tecnológica", las posibilidades del cambio se cierran o se vuelven totalmente utópicas. Queda abierta, sin embargo, para él la posibilidad de una tecnología a la medida humana en los países atrasados "si éstos llegan a ser independientes, 17 pero esto implicaría la destrucción de las relaciones sociales de producción de las metrópolis, tarea imposible si, como piensa Marcuse, se ha integrado a ellas el agente que —de acuerdo con el marxismo clásico— pudiera llevarla a cabo.

Con respecto al progreso tecnológico, existen también posiciones como las de Rudolph Bahro y Harig, que, no obstante sus origenes marxistas, pueden calificarse también de nihilistas. Se trata para ellos no de un cambio de tecnología, sino de detener el progreso

¹⁶ Cf. la aguda crítica de Kofler a las posiciones de la Escuela de Francfort que él caracteriza como "ideología marxista nihilista de la tecnología" (L. Kofler, op. cit., pp. 139-185).

¹⁷ Marcuse: "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en: La sociedad industrial contemporánea, ed. cit., p. 71.

¹⁸ Cf. Rudolf Bahro: La alternativa. Ed. Materiales, Barcelona, 1979, y Wolfgang Harig. ¿Comunismo sin crecimiento? Barcelona, 1978.

tecnológico, no ya en las condiciones capitalistas actuales o del tránsito al socialismo, sino con vistas a la sociedad superior comunista. Harig propone un comunismo de la escasez, sin crecimiento económico, que sacrificaría la libertad a la igualdad bajo un nuevo autoritarismo. Este comunismo del racionamiento de bienes senía el precio que la Humanidad tendría que pagar para superar la crisis ecológica en que se encuentra al destruirse la base natural de su propia existencia.

La premisa de esta concepción es, pues, el catastrofismo ecológico, que lleva a Harig a una redefinición del comunismo que, al eliminar de él el elemento de libertad, elimina el concepto mismo de comunismo. Por otra parte, la detención del desarrollo técnico a que obligaría este comunismo igualitario —tan ajeno al definido por Marx en su Crítica del Programa de Gotha—, significaría la detención del progreso científico y, por tanto, de la más alta racionalidad humana. En una sociedad así, la vuelta a ese igualitarismo de las necesidades elementales sería también un regreso de la razón.

Pero si dejamos las posiciones irracionalistas que van desde la Escuela de Francfort a Harig, está claro que se impone la necesidad de un cambio radical en la orientación del progreso tecnológico que no puede esperarse del desarrollo autónomo e inmanente de la tecnología, en cuanto razón instrumental, sino de un cambio de fines: producción para el hombre, autodesarrollo del individuo y de la sociedad. Pero este cambio de fines sólo puede asegurarlo un cambio radical de las relaciones sociales de producción. Sólo una nueva estructura social de producción vaya acompanada de un verdadero control social—no puramente estatal— de la producción, distribución y uso de sus productos, podrá cortar de raíz las consecuencias destructivas del desarrollo científico y tecnológico, y la ciencia y la técnica—lejos de detenerse— se desarrollarán a una escala propiamente humana.

La racionalidad de los medios dejará de estar en contradicción con la de los fines, y de este modo se conjugarán racionalidad instrumental y racionalidad social.

En conclusión, la búsqueda de una nueva alternativa al progreso tecnológico actual rebasa el marco de la tecnología y es, en definitiva, un problema político en cuanto que requiere una acción política transformadora de las relaciones sociales que determinan la orientación, el ritmo y el uso de la tecnología.

Rubén Jaramillo Vélez

Resulta en ocasiones interesante detenerse en la lectura de las obras mediocres que han acompañado al lento proceso de la reflexión filosófica. También en ellas y en los libros de los epígonos—o precisamente en éstos y aquellos, así como en las "meditaciones" de los diletantes a la Keyserling— se puede realizar expresamente una experiencia hermenéutica de índole bien peculiar: la experiencia hermenéutica de la lectura materialista de la ideología.

Pero en ningún caso resulta esto tan interesante e inesperado como en el de Nietzsche. Desde el mismo momento en que el solitario de Sils-María se hundiera en el ensimismamiento y la melancolía, los pequeños grandes hombres grandielocuentes comenzaron a hacer de su obra el evangelio y el programa de un nuevo señorío. Cierto que algo puso él de su parte, desconcertado por el desenlace a que conducía el vertiginoso desarrollo del capitalismo en su patria.

Creemos que no se debe exagerar tampoco en olvidar este aspecto en la revisión de su pensamiento. Por lo demás, tras el suicidio de su cuñado en el Paraguay y el regreso de su hermana, la historia del archivo Nietzsche —trasladado por esta a Weimar—es la historia de una vulgar falsificación, que hallaría su punto culminante unas cuatro décadas más tarde con el recibimiento solemne del Führer por parte de la señora Förster-Nietzsche. Tam-

^{*} Ponencia presentada al V Foro Nacional de Filosofía, Cali, marzo de 1982.

¹ Transcribimos a continuación algunos párrafos de un artículo de Rafael Gutiérrez Girardot publicado en Mito a propósito de la nueva edición

bién Wannefriede Wagner, la maternal amiga de Adolfo Hitler, contribuiría de su parte a la nazificación de la cultura alemana: a la hora de las grandes simplificaciones, estas dos matronas burguesas parecen representar con su banalidad filistea el ocaso de una clase —o su desesperada supervivencia oportunista como estamento del nuevo régimen totalitario.

Adorno ha llamado la atención sobre el estilo de la literatura aconsejada por el editor del Zarathustra —A. Kröner, de Leipzighacia 1910. Se pretendía divulgar entre los súbditos de la era guillermínica, a un lustro de la catástrofe presentida por algunos de los mártires de las postrimerías del siglo burgués, el "mensaje" y el consuelo de que estos requerían ante la realidad del siglo que aquél pronosticara con una expresión tan intensa que es ya crí-

de las obras completas de Nietzsche realizada por el profesor Karl Schlechta, y que resume acertadamente las investigaciones que llevó a cabo éste en relación con las falsificaciones de la señora Forster-Nietzsche:

"Los aforismos que la hermana editó bajo el título de La voluntad de poder' aparecen (en el III Tomo) con el título De papeles póstumos de un octogenario', reducidos en número y limitados a su verdadero valor: Notas y apuntes que Nietzsche tomó a lo largo de su vida y a medida que iba preparando sus libros. Muchas notas habían sido ya utilizadas en libros publicados por Nietzsche, y otras formaba parte de un plan entre otros planes para la preparación de un libro -no del libro fundamental en el que habría de sistematizar y continuar su pensamiento— con el título 'La voluntad de poder, Trasmutación de todos los valores'. Nietzsche escogió tal título 'por su brevedad' y tuvo dudas de mantenerlo. La 'Voluntad de poder' no es, pues, el libro que bajo un título resume toda una obra, ni es el título representativo de toda su obra, sino que éste pertenecería, según lo aclara el subtítulo, a ese círculo de escritos que se ocuparon con la cuestión de la transmutación de los valores", después del Zaratustra. Schlechta puede asegurar que ninguno de los pensamientos recogidos en este plan, "Papeles póstumos de un octogenario", expresan algo nuevo que no estuviera contenido ya en los escritos publicados por Nietzsche mismo durante su vida. Con esta afirmación se deshace el nimbo de un presunto libro que por su carácter de "testamento" y de última voluntad, así como por el título, dio pie a la creación de un mito, de un culto y de una leyenda.

Que la existencia de un libro-testamento, escrito en tono críptico, incluso, no fue el único apoyo del mito, es evidente. Un libro rodeado de veneración no crea de por sí una leyenda ni un culto si no hay un apóstol que lo administre. Este apóstol fue la hermana de Nietzsche quien, mientras éste vivió, trató de aislarlo de sus amigos y de las mujeres a quienes él amó, con medios propios de ama de casa. El epistolario está lleno de estos medios domésticos, y de los métodos dolosos y violentos de que ella se valía. Tras el sucidio de su marido en Paraguay el maestro de escuela

plar del Zarathustra del año 1910 se encuentran algunos anuncios de la casa impresora. Todos ellos han sido concebidos a la medida del círculo de lectores de Nietzsche, tal y como se lo imaginaba Alfred Kröner en Lepzig, que tenía que conocer el medio. Metas Ideales de la Vida de Adalbert Svoboda. Svoboda ha encendido una amplia llamarada de la ilustración que expande clara luz sobre todos los problemas del espíritu humano investigativo y coloca claramente ante nuestros ojos los verdaderos ideales de la razón, el arte y la cultura. El libro, en formato grande y lujosamente ilustrado, ha sido escrito de la primera a la última página en un estilo conmovedor, cautivador, estimulante, instructivo, que actúa sobre todos los espíritus realmente libres tan reconfortantemente como un baño temperante o el refrescante aire de las mon-

Bernhard Förster, antisemita, fundador de una colonia "Nueva Germania" en el país guaraní, volvió a Alemania con el fin de ganar nuevos adeptos para la fracasada empresa. En 1892, dos años después, regresa la hermana al Paraguay, y un año más tarde, luego de haber liquidado sus bienes, vuelve definitivamente a Naumburg, en donde vive la madre con Nietzsche ya enfermo.

En 1894 funda la hermana el Archivo Nietzsche, con "velada musical", "representación", etc. En carta a Overbeck, el colega de Nietzsche en Brasilea, comenta la madre: "Todo eso no está bien en una casa donde se encuentra un enfermo de tal gravedad". (11 de octubre de 1894).

Poco tiempo después, la hermana expulsa a Peter Gast del Archivo. En 1891 había obstaculizado y evitado la publicación de la cuarta parte de Zaratustra. El Archivo se traslada a otra casa. En 1894 recibe Nietzsche los primeros honorarios de su editor, bastante cuantiosos, los que por disposición del enfermo estaban destinados a su curadora, la madre. La hermana obliga, por medio violentos, a la madre a traspasarle esta curaduría, y se hace cargo de todos los derechos editoriales. En 1896 traslada el Archivo Nietzsche a Weimar. La madre de Nietzsche muere un año después, y la hermana lleva a Nietzsche a Weimar, a la Villa Silberbeck, que una amiga suiza había comprado para él.

En 1899 inició la hermana la tercera edición de las obras completas de Nietzsche. A este propósito escribió Peter Gast a Overbeck: "Una controversia pública con la Sra. Dr. Förster sería interesante, si la oponente se dejara instruir. Pero todo hombre en torno a ella es un ángel o un demonio, oro o dragón. No perturbemos su fantasmagoría". (Carta del 22 de marzo de 1899). Que Peter Gest se convirtió "ángel y oro" de la "Frau Dr. Förster" en ese mismo año lo comprueba el hecho de que en la edición citada puso sus servicios de paleógrafo y editor al servicio de la fantasmagoría histérica de la Sra. de Förster.

La administración del Archivo Nietzsche no fue el único medio de que se sirvió la hermana para crear el culto a Nietzsche y hacerlo responsable de las ambiciones políticas de su difunto marido, que luego coincidieron tañas. Filósofo y hombre noble, una contribución a la caracterización de Friedrich Nietzsche, por Meta von Salis-Marschlins. El libro cautiva por la sincera reproducción de todas las sensaciones que la personalidad de Nietzsche ha despertado en el alma de una mujer consciente. La Filosofía de la Alegría de Max Zerbst, El doctor Max Zerbst parte de Nietzsche, pero tiende a superar ciertas parcialidades de Nietzsche. Su asunto no son frías abstracciones, mas bien es un himno, un himno filosófico a la alegría, el que nos entrega".²

Nietzsche en manos de los pequeños hombres grandielocuentes, en manos de los Spiessburger, consolándolos en la fantasía de un heroismo de opereta ante la inminencia de su desclasamiento. Una fotografía de agosto de 1914 los muestra sonriendo con el fusil en la mano y luciendo el casco. En la hebilla de sus cinturones se leía, en bronce, Gott mit uns (Dios con nosotros) y los pastores lo recordaban con frecuencia desde el púlpito. Pero partían para el futuro y muchos no regresarían. Por sobre las ruinas que dejó la gran guerra y por entre las ascuas de la cultura burguesa considerada como un todo orgánico nació, tras las convulsiones de ese parto violento a que se refiere Engels, porque el estallido revolucionario de febrero y sobre todo lo que aconteció en esa noche helada de octubre en Petrogrado, a orillas del Neva, fue lo decisivo, la nueva época de la democracia de masas. Un poeta exclamó al enterarse, a millas de distancia: ¡ se ha abierto una ventana en el cielo!

Nietzsche en manos de los *Profesoren und Doktoren*, esos filisteos de la academia alemana por los años de Guillermo, el snob, los actores de esa sociedad anacrónica que se consolida precisamente durante los años que coinciden con el ocaso del solitario de la Engandina. Lukács ha llamado la atención sobre el resentimiento de Nietzsche frente al desarrollo del capitalismo, tan vertiginoso

con las de Hitler. Dueña del Archivo —hasta 1935, año de su muertefalsificó cartas, entre otras, muchas de las que contenían quejas de Nietzsche contra ella y otras en las que sin referirse a ella le sirvieron para hacerse pasar per única portadora del "mensaje" de su hermano como aquella famosa en que hace decir a Nitzsche que "ella es la única persona en el mundo que lo comprende".

Rafael Gutiérrez Girardot, Otra vez Nietzsche — Sobre una nueva edición de sus Obras Completas. Revista MITO, Bogotá, año 3, No. 17, octubre noviembre 1957.

en la alemania bismarckiana, tan pujante hasta el estallido de la gran guerra imperialista.³ Hubiera vivido tantos años como su contemporáneo Sigmund Freud, ese otro racionalista de la generación nacida hacia el medio siglo en la Europa Central, habria podido comprobar horrorizado adónde condujo la "cultura" apologética de los Doktoren.

Fueron los lectores de Nietzsche, esos superhombres de cabellos ralos que fornicaban en los burdeles de la gran ciudad mientras meditaban con fingida profundidad operática sobre los grandes destinos a que llamaba la historia a su raza, quienes engrosaron también las filas conducidas por las camisas pardas que marcaban el paso detrás del pobre diablo desclasado, ese cabo en quien sin embargo bien pronto los grandes barones de las finanzas y los grandes consorcios reconocieron al salvador y el instrumento para detener la revolución social inminente. Ya en el intento de Putsch del año 23, en Munchen, había asesorado al representante de los grandes terratenientes y aristócratas Junkers, el general Ludendorff, y desde entonces mantenía el contacto, atando y desatando cabos en la selva del poder, descartando a los rivales, asesinándolos también cuando representaban un virtual peligro. O un rival, como podía serlo el capitán Pöhm, el jefecillo de la "izquierda" del movimiento.

Pero acaso sea precisamente su caricatura, la deformación de sus propios lectores, lo que permita comprender hasta qué punto el mayor aporte de Nietzsche fue también haber pensado sobre la ideología, haber pensado la ideología, también y específicamente, pero remontándose -- como Weber, aunque en dirección opuesta y con otro propósito o sin él— a sus origenes judeo-cristianos, la ideología propia de su tiempo, la ideología de la sociedad burguesa, así no dispusiera por su formación de los instrumentos que intelectuales radicales de una generación anterior a la suya habían diseñado ya para aproximarse a la problemática del acontecer social. ¿Hasta qué punto no previó este psicólogo del alma europea los horrores de la contrarrevolución del siglo xx? ¿Hasta qué punto no avisoró precisamente que la ideología, los "valores", los encantamientos y ensoñaciones, los consuelos de toda índole, no eran más que recursos pragmáticos del poder para mantener sumisos a los hombres?

² Th. W. Adorno. Minima Moralia. No. 133, p. 277/78. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1964.

S Cfr. El Asalto a la Razón. Cap. III. Trad. de W. Roces. FCE, México, 1959.

Foucault ha recordado recientemente, con la agudeza que le es peculiar, un texto juvenil de Nietzsche editado apenas junto con el Nachlass, esos escritos sobre los cuales se ensañara la filistea de su hermana Elisabeth para pesar del amigo y discípulo entrañable. aquel a quien escribiera desde Turín por los primeros días del año 1889: "Mi maestro Pietro: cántame una nueva balada: el mundo se ha oscurecido y todos los cielos se regocijan de ello". Y firmaba: el crucificado.4 El texto de Nietzsche, un escrito breve que en la edición de Schlechta ocupa apenas trece páginas, corresponde al año 1873, es decir a una época en la cual este intelectual enfermizo todavía enseña - Filología Clásica - en Basilea, e intercambia su asombro con el viejo y venerado maestro, Jacobo Burckardt, a quien escribiría también una extensa carta delirante cuando la crisis. Es el mismo año en que publicaría la primera de sus Consideraciones Intempestivas y prepararía la segunda edición del Nacimiento de la Tragedia, ese ensayo polémico que le costaría la malquerencia de sus colegas y hasta el regaño de von Willamovitz-Mollenderf, el gran señor de la Filología Clásica alemana de su momento. Lleva por título Sobre la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral y alberga algunas de las sospechas que irían a determinar en buena parte el intenso proceso reflexivo de su vida y de su producción literaria... hasta el momento aquél en que decidió que no valía la pena y se encerró en el mutismo, ni siquiera interrumpido en los escasos momentos de serena lucidez en los cuales se sentaba al piano para interpretar algunos acordes de Schumann, a quien desde los días de su infancia tanto amara. Tal vez constituya incluso este texto la primera y enfática formulación de esa actitud y esa modalidad del ser que él bautizara con la denominación Nihilismo consciente. Entre sus papeles póstumos se ha encontrado una apreciación: nosotros somos los primeros nihilistas conscientes de Europa. ¿Qué pensaba Nietzsche a los veintinueve años? 5

Pensaba que la razón nunca fue el fundamento, sino un recurso, un instrumento, el único que le permitió a la especie del Homo Sapiens sobrevivir. "Es curiosa esta propiedad del intelecto, que solo ha sido creado como auxiliar de la más feliz, delicada y perecedera criatura, para conservarla un minuto en la existencia, de la cual, por otra parte, sin aquella ayuda, tendría toda clase de razones para desaparecer tan rápidamente como el hijo de Lessing. Aquel orgullo del intelecto, que tanto ciega al hombre, se engaña sobre el valor de la existencia, porque da al conocimiento el más lisonjero valor. Su efecto más general es la ilusión; pero también los efectos particulares llevan impreso este selio.

El intelecto, como medio para la conservación del individuo, desarrolla su fuerza principal en la representación, pues ésta es el

⁴ Se trata de Peter Gast.

⁵ La referencia de Foucault se encuentra en La Verdad y Las Formas Jurídicas. Ed. Gedisa, Barcelona, 1980, p. 19.

También Eugen Fink atribuye a este texto una importancia capital en el interior del pensamiento de Nietzsche. Cfr. La Filosofía de Nietzsche. Trad. de A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1969 (2a. edición pp. 43-45).

[&]quot;Entre las obras póstumas de Nietzsche se editó su importantísimo escrito sobre verdad y mentira en sentido extramoral, que fue redactado en

^{1873,} pero no publicado. Verdad y mentira no significa aquí un comportamiento consciente del hombre, un comportamiento sujeto a la voluntad. No se trata aquí de un problema moral, sino del papel que el intelecto desempeña en el todo del mundo. La verdad o la salta de verdad moral se decide dentro de la interpretación del mundo del intelecto humano. Pero hasta qué punto el intelecto mismo es verdadero, hasta qué punto aprehende lo verdaderamente real, es una cuestión distinta. Tal vez -visto de manera más radical- el intelecto sea, junto con todas sus verdades, una mentira. Pero con qué quiere Nietzsche apreciar y valorar la verdad o la mentira del intelecto? ¿Posee un lugar superior situado fuera de éste, desde el que poder contemplarlo mirando hacia abajo? Resulta sorprendente el que Nietzsche no se plantee en absoluto esta evestión critica, el que se imagine estar totalmente segure en su intuición, en su visión estética de la realidad primordial del "devenir". Con una especie de cruel ironía presenta Nietzsche la condición deplorable, lastimosa y fantasmal de la capacidad humana de conocer, da de ella, por así decirio una visión histórica-natural: "En un apartado rincón del universo, en el que centellean innumerables sistemas solares, hubo ana vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Este fue el minuto más altivo y más mentiroso de la historia universal..." Pero esta visión biológica externa no es, propiamente, sino un modo de expresarse, para hablar sobre el intelecto desde fuera de él. Nietzsche no cae en la ingenuidad del científico. La "mentira" del intelecto se basa en la inaprehensibilidad conceptual de la vida, entendida ésta no biológica sino metafísicamente. Nietzsche interpreta asimismo de modo pragmático la función del conocimiento humano: el intelecto está al servicio de la voluntad de vivir, descansa en una ilusión que sostiene a la vida. El orgullo del animal que conoce le convence para que exista, en una seducción en ese tentido Nietzsche alude aquí sarcásticamente al fútil juego de las múltiples vanidades humanas: a la adulación, la mentira, el engaño, la comedia ante los demás y ante uno mismo, y plantea el problema de cómo puede surgir en absoluto, en una constelación semejante, el impulso puro y sincero hacia la verdad.

medio por el cual se conservan los individuos más débiles, menos robustos, a los que se les han negado los cuernos o las garras para defenderse en la lucha por la existencia. En el hombre, este arte representativo ha llegado a su sima. En él la ilusión, la adulación, la mentira, el engaño, la reserva, la farsa, el vivir de un brillo prestado, el disfraz, la convención tácita, el juego escénico ante si mismo y ante los demás, en una palabra, el mariposeo alrededor de todas las "amas de la vanidad, son de tal modo la regla y la ley, que casi no hay nada más incomprensible en el hombre que un amor puro y desinteresado a la verdad. Los hombres están profundamente sumergidos en ilusiones y en ensueños, sus ojos resbalan por la superficie de las cosas y no perciben más que 'formas'. su sensibilidad nunca les conduce a la verdad, sino que se contenta con recibir meros cosquilleos o con los dedos al anverso de las cosas. Por esto, durante toda su vida, el hombre camina como en sueños, sin que su sentido moral despierte...".8

De ordinario nosotros percibimos esto como un contraste inconciliable: como el contraste entre el empleo abusivo del intelecto para la astucia sagaz, para la comedia vanidosa, y la sincera voluntad de verdad. La "metafísica de artista".

Mas Nieuzsche intenta llegar aqui con su pensamiento más allá de tal contraposición y exponer una genealogía del instinto de verdad a partir del instinto de encubrimiento y de falsificación.

En este propósito aparece por vez primera un tema fundamental, que desempeña un papel importante en todo el desarrollo de Nietzsche. En este pequeño tratado su presentación es todavía tosca, pero, en cambio, su intención básica resulta muy clara. Nietzsche parte del lenguaje, que concibe como una concordancia que surge cuando la guerra natural de todos contra todos llega a un acuerdo; el lenguaje es, según él, una síntesis de convencionalismos, de acuerdos de designaciones válidas para lo sucesivo ¿ Mas cómo corresponde la designación, la palabra a la cosa misma? Hay aquí una verdad? Nietzsche lo niega. "Así, pues, en el nacimiento del lenguaje no se procede, en todo caso, lógicamente, y todo el material en que trabaja y con que trabaja y construye luego el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no proviene de las nubes, tampoco, proviene, en ningún caso, de la esencia de las cosas". Aunque esta concepción del lenguaje sea muy discutible, lo esencial ahora no es la teoría del lenguaje de Wietzsche o su teoría del concepto, sino aquello en que ve la "mentira" del lenguaje, la "mentira" de los conceptos entendiendo "mentira" en sentido extramoral. "Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son".

6 "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral". Trad. de E. Ovejero y Maury. Obras Completas, Tomo III, pp. 395-408. Ed. Aguilar, Madrid 1932. Todas las citas de Nietzsche provienen de este texto, con excepción de aquellas sobre las cuales damos expresa referencia.

Si nos detenemos a considerar el asunto de que tratan estos párrafos, si nos detenemos en las palabras de Nietzsche, acaso podamos comprender su propósito. Nietzsche establece varias cosas. Primero: que la razón, el intelecto, ha estado al servicio de la autoconservación. 7 Segundo: que éste se vale de la representación como medio de supervivencia de los "individuos más débiles" del reino animal, ese "ser menesteroso" (Gehlen), el Homo Sapiens. Tercero: que el ejercicio de la "representación" ("el juego escénico ante sí mismo y ante los demás") se convierte -por hábito- en el criterio de lo que es y no es, de tal modo que lo normal no es precisamente la búsqueda desinteresada de la verdad, sino el sumergirse en la ilusión de las representaciones habituales de las cosas. Y continúa: "Pero hay hombres, que por un poderoso esfuerzo de voluntad han despertado. ¿Qué sabe el hombre realmente de sí mismo? ¿Acaso la Naturaleza no le oculta todo lo más importante, incluso los mismos procesos fisiológicos de su cuerpo, para sumirle y encerrarle en una orgullosa conciencia engañadora, en la que no se entera de las complicadas funciones de la digestión, ni de la agitada circulación de la sangre, ni de la confusa trepidación de sus nervios? La naturaleza le encerró en este recinto y arrojó la llave y desgraciado de aquél que, poseído de fatal curiosidad, quisiera mirar por el ojo de la cerradura, porque se enteraría de que, en la indiferencia de su ignorancia, duerme, como sobre las espaldas de un tigre, sobre la crueldad, sobre la codicia, sobre los instintos insaciables y homicidas de los demás, ¿Dónde encontrar la verdad en este laberinto de pasiones?"

¿Quiénes son esos hombres que han despertado y cuál es la intención, a dónde tiende esa voluntad? ¿Qué tiene que ver con el saber la voluntad, por qué lo que despierta es, también, su "sentido moral"? Nietzsche pregunta, ¿qué sabe el hombre realmente de sí mismo? ¿Es el saber en la ilusión de la representación un genuino saber, no es precisamente la ilusión un resultado de esa familiaridad con las representaciones habituales? ¿Y no son éstas, en el fondo, un recurso de la "moral"?

En Aurora, libro escrito en medio del más intenso sufrimiento, en la pobreza y la soledad de ese invierno de 1880, el primero que pasara en Génova, tras una larga crisis, ese libro escrito, como dice en el prólogo, por "un hombre que cava, que horada, que

⁷ Cfr. Max Horkheimer. Razón y Autoconservación. En: Teoría Crítica. Trad. de Juan J. del Solar. Barral Editores, Barcelona, 1971, pp. 141-178.

mina", parece que Nietzsche hubiese llegado a una primera maduración y retomara lo pensado más de un lustro atrás para enfrentarse de lleno con la maestra de la ilusión: la moral. Pareciera que los filósofos, de quienes se dice que mantuvieron siempre ese amor puro y desinteresado por la búsqueda de la verdad fuesen los hombres despiertos a que se refiere el texto que venimos comentando. Pero Nietzsche descubre que precisamente ellos, y los más encumbrados, han sido los primeros en dejarse seducir por esa "Circe de la filosofía": "Y es que la moral, en todos los tiempos desde que se habla y se convence (el subrayado es nuestro RIV) en el mundo, ha sido la mejor maestra de seducción y -lo que nos importa más a nosotros los filósofos-- la verdadera Circe de la filosofía. ¿En qué consiste que, desde Platón, todos los constructores filosóficos han edificado en vano? Si todo amenaza derrumbarse, ¿dónde se halla entre los escombros y ruinas lo que ellos leal y sinceramente creían que sería aire perennius? ¿Cuán errónea es ¡ay! la contestación que se da todavía a esa pregunta: 'Es que todos se olvidaron de admitir la hipótesis, el examen del fundamento, la crítica de toda la razón'. Esta funesta contestación de Kant no nos ha llevado a los filósofos a un terreno más sólido y menos inseguro, y, dicho sea de paso, no era extraño pedir a un instrumento que criticase su propia actitud y perfección? ¿ Pedir a la inteligencia que midiera ella misma su valor, su fuerza y sus límites, no era un absurdo? La verdadera respuesta hubiese sido que todos los filósofos han edificado sus contrucciones sobre la seducción de la moral, lo mismo Kant que los anteriores, que su intención, sólo en apariencia, iba enderezada hacia la certeza y hacia la verdad, pero en realidad se dirigía hacia la majestad del edificio de la moral, sirviéndonos, al hablar así, del cándido lenguaje de Kant, que considera como su misión y su labor, 'menos brillante, pero no desprovista de mérito', el desmontar y consolidar el terreno sobre el que debía edificarse el majestuoso edificio de la moral". (Crítica de la razón pura, tomo II, página 257".8

Y sin embargo, si Nietzsche puede polemizar en tal forma con Kant es porque éste, —Kant mismo— fue quien sentó las bases del pensamiento crítico, fue quien llevó a la conciencia ese acontecimiento que ya había devenido plenamente: el sujeto humano, el individuo, la persona; fue quien realmente invirtió el orden del mundo, el destructor de todo, como lo llamó Moses Mendelsohn.

Es Kant quien permite a Nietzsche ser tan radical. Porque es precisamente a partir de este primer reconocimiento del carácter finito, limitado y determinado de nuestro conocimiento que se puede fundamentar todo nuestro saber. De este reconocimiento, de esta conciencia de la finitud del saber del hombre, de considerar expresamente la limitación, de hacer consciente y expresa la paradoja de la razón, esa paradoja a que alude Kant en la primera frase de su prefacio a la Crítica, parte todo conocimiento genuino, toda limitada seguridad, toda aplicación del saber en la solución de tareas, todo avance y progreso en la lucha con la infelicidad y la muerte. Y porque además, la sobriedad racionalista de Kant albergaba también una genuina preocupación práctica, si, una preocupación moral al lado de la preocupación gnoseológica que no se puede dejar de considerar, que no se puede dejar de lado a favor de la ebriedad del artista considerado como máxima expresión del proceso de individualización. Porque Kant -como Marx— tenía preocupaciones genéricas, era el destino del hombre lo que le preocupaba. Nietzsche pregunta: ¿qué sabe el hombre realmente de sí mismo? Es la misma pregunta que se planteaba el solitario de Konigsberg apenas menos de un siglo antes.

A partir de Kant, la pregunta por el hombre se plantea desde el saber del hombre, desde el punto de vista de la razón que sabe porque representa. Constituye dirá Husserl, y lo que se debe preguntar es si la "constitución trascendental" —Constitución trascendental de sentido, etc.— precisamente por ser trascendental (o por ser solo trascendental) no acierta, sólo llega a su propia verdad sobre la base de la experiencia materialista del concepto de

trabajo, producción social.
¿Qué sabe el hombre realmente acerca de sí mismo? Si se compara la acumulación de saber que se ha presentado y desarrollado en todo el mundo durante los años que van corridos desde la finalización de la segunda guerra y se piensa en los milenios que demoró el género humano para sentar las mínimas premisas materiales a partir de las cuales y por la elevación de la productividad que garantizara no sólo la supervivencia sino el efectivo progreso, material y espiritual, el avance del conocimiento sobre la base de la división social del trabajo, le fuera permitido sentar los primeros principios, sospechar las estructuras mínimas que le garantizaron permanecer, asentar su leve paso efímero sobre las cosas a través de la civilización y la memoria; si se considera de qué manera en nuestra época se han liberado las energías —para bien

⁸ Aurora, prólogo.

y para mal, como se lo recuerda todos los agostos desde Hiroshima y Nagasaki—, cuán vertiginoso es el desarrollo del conocimiento y la aplicación de principios formulados hace apenas cien, doscientos, trescientos años, con qué velocidad los descubrimientos científicos y tecnológicos son revaluados, cómo incide ello en la transformación de los objetos con que tiene que ver en la manipulación cotidiana el hombre de nuestro tiempo, debemos concluir que el saber positivo efectivamente ha acertado progresivamente y a partir de la conciencia de su limitación en su indagación por la naturaleza de las cosas (dentro del horizonte de comprensión de la propia ciencia moderna), y que efectivamente pareciera que hemos ingresado al último minuto de la historia — ¿o de la prehistoria?—

Se puede pensar como ejemplo en el complejo problemático que se designa académicamente con el título de "Ciencias de la Salud", Las ciencias de la salud constituyen un campo de convergencia de infinidad de disciplinas, y deben atender a un problema intrasubjetivo general: la salud pública. El resultado de la investigación de la física, la química, la biología, microbiología y genética, actividades en las que trabajan miles y miles de investigadores de la comunidad científica mundial, converge en la resolución de problemas que atañen a la generalidad, a todos los ciudadanos. Si la conciencia es conciencia de la muerte, si el trabajo y la ciencia provienen de esta conciencia, la medicina, las "ciencias de la salud" pueden constituir un ejemplo acertado de esa integración del saber, un saber que además de científico debe estar guiado por la reflexión y el conocimiento moral. En el terreno de las ciencias sociales, la historia ha avanzado considerablemente en la investigación relativa al desarrollo de los pueblos, las clases y las naciones, a partir del descubrimiento materialista que permite y fundamenta una acertada fenomenología de lo socio-histórico. La sociología ha asumido conscientemente una función de reflexión austera, ligada a la medición de la encuesta, a las curvas de promedio, a la contrastación empírica e incluso a la experimentación. Lo mismo se puede decir de la Economía Política, cuando no se limita a trabajar ciegamente para el capital. Y sin embargo, no podemos dejar de lado sin más la pregunta de Nietzsche, porque no estamos tampoco seguros de que sabemos, de que poseemos el saber correcto o aún más el saber verdadero... Esta ambigüedad, esta inseguridad inherente al ser sobre el cual se pregunta en tal pregunta es lo que la mantiene y justifica, y nada más. Porque en

último término la razón, por su carácter finito, es precaria, trata de acertar, trata de responder, ¿ Por qué lo que el hombre sabe de sí le aparece como un eco de otra realidad, como una reminiscencia, como si permanentemente estuviera en la búsqueda de sí, de su esencia perdida, como si su saber y él mismo fueran provisorios?

Para responder a esta pregunta es necesario primero responder a otra pregunta previa, a saber: ¿Cuál es el objeto del saber del hombre finito?

Basta considerar como punto de partida el que todo saber es primero un saber de sí mismo, para comprender por qué ninguna ciencia positiva asume como su tarea y expresamente tal saber, ni puede asumirlo. La ciencia de este saber es la filosofía, y por ello puede Hegel hablar de una ciencia (Wissensschaft) que se ocupa del saber en cuanto tal, una ciencia que hace del saber mismo su objeto: la filosofía.

¿Sabe ella del saber de las ciencias? Sabe la filosofía simplemente que sabe? ¿O proyecta la filosofía mas bien, configura, anticipa,

prefigura? ¿Qué es la filosofía?

"La filosofía es por sobre todo y primariamente un preguntar. Por ello tiene que fundamentar ella siempre de nuevo su existencia y legitimación. Con cada descubrimiento de las ciencias naturales que hace época, con cada revolución social, con toda gran obra de arte, cambia no sólo la imagen del mundo, sino también y principalmente la situación del hombre en el mundo. El punto de partida de toda filosofía es el ser del hombre en el mundo, la relación entre el hombre y el cosmos. Haga lo que haga el hombre, sea en sentido afirmativo o negativo, constituye por ello una cierta manera del ser en el mundo y define con ello (consciente o inconscientemente) su posición en el universo. Ya por su mera existencia el hombre establece una relación con el mundo y esta relación se da ya antes de que comience a pensar en ella y la haga objeto de una indagación para afirmarla o negarla práctica o espiritualmente".

A la pregunta por el objeto del saber del hombre finito responde Kant: el objeto de su saber es la infinitud de los objetos de la experiencia. ¿Pero cómo puede ser posible que un ente finito y por lo tanto dotado de una razón finita pueda tener por objeto un

⁹ Karel Kosik, Dialéctica de lo Concreto. Trad. de A. Sánchez Vázquez. Ed. Grijalbo, México, 1976, p. 233.

campo infinito de objetos de la experiencias? ¿No se trata precisamente en Kant de superar la finitud del yo empírico, fuente de toda inseguridad? Se debe pensar en un yo trascendental puro totalmente desvinculado del empirismo, absolutamente libre de la carga material de la experiencia, afirmativo, una estructura pura en permanente movimiento, "pura agilidad" como irá a decir Fichte.

Como un verdadero monarca - "ilustrado" además-, el yo comanda e impera. Ya Platón colocaba a los filósofos que debían dirigir su estado ideal en la cabeza, que debería gobernar el estómago y los músculos (artesanos y esclavos). Y sin embargo, con toda la agudeza de tal racionalización, no puede uno menos de preguntarse en dónde encarna este yo trascendental.

Para el kantiano que hace suya la racionalización la pregunta es de antemano un disparate. Su reacción puede ser pensar que quien la plantea "no entiende el problema", es decir, no es kantiano. Pero ello no significa sino que el kantiano sólo se entiende a sí mismo. Dietzgen por ejemplo, que no era kantiano ni neo-kantiano ni profesor de filosofía, sino obrero, Joseph Dietzsgen, 10 la hubiera hecho: ¿en dónde se encarna el yo, la razón, la subjetividad trascendental? Preguntamos en dónde y debemos evitar de inmediato el apresuramiento en responder para no caer detrás de Kant y recuperar el vo empírico que él con razón ha desechado. Debemos evitar el quién: en nadie y en todos, en nosotros y en quienes no somos nosotros, en los otros, "en los otros todos que nosotros somos" (Octavio Paz): la especie. Esta es la dimensión de la pregunta, este es el horizonte en que debe ser planteada la pregunta de Nietzsche. Cassirer reconoció con agudeza el asunto al plantear como en la categoría de Kant el "entendimiento" no debería entenderse "en modo alguno en sentido empírico como la capacidad psicológica de discernimiento del hombre, sino, en un sentido puramente trascendental, como la totalidad de la cultura del espíritu". 11 Pero la totalidad de la cultura del espíritu es la historia de la humanidad, es la conciencia de sí de la humanidad como la conciencia de su larga historia genérica: el hombre, decía Nietzsche, es el animal de la más larga memoria.

Por el año en que nacía Nietzsche, otro intelectual alemán -renano para más señas - escribía en París en un cuaderno que sólo

conocería la posteridad 80 años más tarde: "El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre". 12 Cierto que el concepto central provenía de otro intelectual -Ludwig Feuerbach-; pero es que los conceptos en verdad no son propiedad de nadie, representan más bien aportes, un elemento y una guía para que otro los piense y lleve adelante al proceso finito-infinito del conocimiento. Lo que si resulta sorprendente es de que manera esta reflexión y otras del cuaderno parisino, se anticipan ya a los resultados de disciplinas de nuestro siglo como la Fenomenología, pero comprendiendo va las relaciones sociales -el trabajo, el dominio, la producción v reproducción social de la vida- como lo fundante: un hecho material encarnado: trabajo. Conveniente recordar esos textos juveniles -La Ideología Alemana, las Tesis sobre Feuerbach también-, rescatados del olvido (o de la "crítica voraz de los ratones" como decían sus autores) por la revolución y publicados por primera vez por David Riazanov en la primera edición de las Obras de los dos grandes pensadores del socialismo científico y el movimiento internacional de los trabajadores, la famosa Gesamtausgabe del año 32 (Moscú), conveniente volver a considerarlos en la dimensión en que corresponden, cotejar sus resultados con los trabajos contemporáneos a su tardía publicación: qué diferente la comprensión del Ser y Tiempo o la Epoca de la Imagen del Mundo, que diferente leer las Meditaciones Cartesianas - para citar sólo ejemplos de primer orden en la producción intelectual de la última época de la filosofía burguesa— tras haber entrenado la mirada y la capacidad hermenéutica en la disciplina materialista de la Ideología Alemana, en páginas escritas hace ya más de 130 años...

Pero volvamos a Nietzsche y a su meditación sobre la verdad y la mentira en un sentido extramoral, ese apunte del verano del año setenta y tres. Nietzsche comienza fabulando una insólita historia verosímil: "En un apartado rincón del universo, en donde llaman infinitos sistemas solares, hubo en un tiempo una estrella que comunicaba la sabiduría al animal prudente. Fue el más altivo

¹⁰ Cfr. Joseph Dietzgen. La Esencia del Trabajo Intelectual Humano. 11 Ernest Cassirer, Kant-Vida y Doctrina, Trad. de W. Roces. FOE, México, 1965. (2a. edición), p. 187.

¹² Karl Marx, Manuscritos de 1844, Economía y Filosofía. Trad. de R. Rubio Llorente. Alianza Editorial, Madrid, 1980 (8a. edición), p. 110.

engañador minuto de 'la historia del mundo'; pero, sin embargo, no pasó de un minuto. Después de algunos resuellos de la Naturaleza, la estrella se heló, y los prudentes animales hubieron de morir. Así pudo alguien inventar una fábula, y no habría, sin embargo, ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombrío y efimero, sin fines y arbitrariamente, se encuentra el intelecto humano dentro de la Naturaleza. Hubo eternidades durante las cuales no existió; cuando desaparezca, nada se habrá perdido".

Y añade, para de inmediato iniciar su reflexión: "Pues nuestro intelecto no tiene misión ulterior fuera de la vida humana". Nietzsche piensa al final de un largo proceso, reflexiona como resultado de un largo proceso del filosofar. No es tampoco el asesino de Dios; sólo el notario, quien constata su muerte y la registra. No necesita de ninguna Prima Philosophia que demuestre la inmortalidad del alma, porque reconoce el cogito (sive mens, sive animus...) no sólo como esencialmente finito, sino totalmente condicionado y determinado por la maraña engañosa de sus sentidos finitos, sus pasiones finitas, sus intereses y vicisitudes finitas: Pues nuestro intelecto no tiene misión ulterior fuera de la vida humana. Es puramente humano, y sólo su poseedor y generador le toma patéticamente como si fuera el eje del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con los cenifes, advertiríamos que también ellos se sienten poseídos del mismo "pathos" cuando se pasean por el aire y se consideran como el centro alado de este mundo. Y no hay ser en la Naturaleza, por insignificante y misero que parezca, que no se sienta hinchado como un odre por un pequeño soplo de csa fuerza del conocimiento; y como todo ganapán quiere tener su admirador, así el hombre más orgulloso, el filósofo, piensa que las miradas del universo entero están dirigidas telescópicamente a sus actos y a sus pensamientos".

De esa capacidad para admirarse en la admiración de los otros y de temor a un descomunal enfrentamiento con ellos surge la necesidad de "representar", de presentarse a sí mismo y a los otros cesidad de "representar", de presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presencia, sino en el rigor de la representa en la desnudez de la presenta en la desnudez de la presencia en la desnudez de la desnudez de la desnudez de la del la desnudez de la desnudez de la desnudez de la desnudez de la

"Mientras el individuo quiere conservarse frente a los demás individuos, en circunstancias normales, utiliza solamente el intelecto para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad con los demás intelectos para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad con los demás intelectos dividuos, en circunstancias normales, utiliza solamente el intelecto para la representación; pero como, por necesidad, cuando no por para la representación; pero como, por necesidad con los demás hombres, aburrimiento, tiene que vivir asociado con los demás hombres, aburrimiento, tiene que vivir asociado con los demás hombres, necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesita concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesitar que su para la concertar un tratado de paz que suspenda por un instante necesitar que su para la concertar un tratado de paz que su para la concertar que su para la concertar que su para

el grosero 'bellum omnium contra omnes'. Este tratado de paz lleva consigo algo que es como el primer paso para la satisfacción de aquel enigmático instinto de verdad. Desde entonces hay ya algo que debe ser 'verdad', es decir, se ha descubierto una designación de las cosas válidas para todos, y el código del lenguaje nos proporciona también la primera 'ley de la verdad', pues aquí nace por primera vez el contraste entre la verdad y la mentira".

Kant y Nietzsche no preguntan llanamente qué es el hombre, preguntan qué sabe el hombre de sí mismo. En la enumeración de Kant no es aquella la primera pregunta. La primera pregunta es la siguiente: ¿por qué, de qué modo, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Quienes estén familiarizados con la problemática de la *Crítica* saben lo que esta pregunta significa. Ello equivale a la siguiente: ¿de qué manera se encuentra estructurada esa peculiar facultad que sólo posee una especie, el género humano, para que resulte posible anticipar en el proceso mismo de aproximación a lo real, a las cosas, en la más inmediata percepción (solo la sensación es percepción sin conciencia, dice Kant), la síntesis, la organización previa que permite aprehenderlo y comprenderlo, comprender el mundo y orientarse en él?

La orientación, la necesidad de una seguridad frente a la ananké; ante la necesidad, la penuria y la amenaza; la urgencia de los instintos, el hambre, la lucha con la naturaleza, la voluntad de dominio, todo ello estuvo a la base, en la génesis de esta especie: el desconcierto.

¿El trabajo le permitió sobrevivir? El trabajo, que produce anticipadamente, que garantiza la satisfacción regular de las necesidades, que proveé al sustento y permite proyectarse más ampliamente. Del trabajo se pasó a la conciencia y de ella a la conciencia de esta conciencia en la filosofía del saber absoluto. ¿Y el trabajo, todo el trabajo acumulado?

Condiciona el menor acto de conocimiento. En lo que es se halla presente de antemano el trabajo pasado, de tal modo que cada hombre al ingresar progresivamente en el derrotero de su propia

^{18 &}quot;Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación, que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero por que real, como resultado de su propio trabajo". Idem. pp. 189-90.

vida tiene que vérselas con los otros, con el significado de las cosas, con una interpretación previa de su existir, sobre el mundo, sobre sí mismo, sobre los dioses. El hombre vive el pasado y del pasado por una facultad que lo distingue: la memoria. A partir de la memoria, la conciencia. Recordemos a Nietzsche: el hombre es el animal de la más larga memoria.

¿De qué manera afectó lo anterior al vehículo interactivo por antonomasia, el lenguaje? Nietzsche se pregunta cómo se comporta el hombre y cómo se relaciona con aquellas "convenciones del lenguaje" que han estatuido propiamente el espacio de lo normativo, esas convenciones del lenguaje en que se ha suscrito y se sigue suscribiendo todo Contrato Social. Que en el segundo párrafo de lo que llevamos citado se encuentra una alusión a la problemá. tiva de Hobbes y Rousseau, y una aguda consideración metacrítica al final, en el ocaso de la cultura burguesa -que había hecho posible esta racionalización, la idea de un contrato por medio del cual los hombres sacrifican el ilimitado disfrute de su libertad, enajenando parte de ella en el Estado que garantiza entonces la convivencia y el respeto por la propiedad— no necesita ser resaltado. Es la idea de un contrato por medio del cual los hombres sacrifican el ilimitado disfrute de su libertad, enajenando parte de ella al Estado, que garantiza entonces la convivencia humana y el respeto por la propiedad. Nietzsche acepta la idea de un contrato social, pero no cree en él, es plenamente consciente de su carácter pragmático, necesariamente pragmático: "Los hombres huyen del embustero, no tanto por el embuste mismo, como por el perjuicio que éste les ocasiona; en este grado, odian, en el fondo, no el engaño, sino las consecuencias perniciosas de cierto género de engaños. Solo en un cierto sentido limitado quiere el hombre la verdad: quiere las consecuencias agradables de la verdad, en cuanto contribuyen a conservar su vida; pero frente al conocimiento sin consecuencias para la vida, se muestra indiferente, y

14 Cfr. con la siguiente definición de la "Ideología Alemana":

aun se muestra enemigo de las verdades que pueden perjudicarle y comprometer su seguridad..."

Es significativo que Nietzsche se detenga a considerar precisamente el fenómeno de la convencionalidad normativa desde el lenguaje, desde el vehículo intersubjetivo por antonomasia, la dimensión de la responsabilidad. Nietzsche pregunta: "Y en este punto, cómo se conduce respecto de aquellas convenciones del lenguaje? Son quizá productos del conocimiento, del instinto de verdad? Coinciden con las designaciones de las cosas? Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?"

Nietzsche intenta dar respuesta a estas preguntas y seguramente se apresura un poco. No se plantea en primer lugar el problema "positivo" del lenguaje, sino el problema de la relación entre lenguaje y verdad. ¿Obedece a impulsos nominalistas, la sospecha de que detrás de las palabras que nos dirigen y orientan al sostener el espacio de lo normativo, no hay sino casualidad, arbitrariedad, dominio, convencionalidad, flatus vocis? Otro es el problema—que Nietzsche no plantea en forma expresa en este lugar— de indagar, como lo hace el racionalismo crítico, sobre la naturaleza y los limites del lenguaje, las posibilidades del lenguaje. Para Nietzsche

el lenguaje es fundamentalmente metáfora:

"Solo por olvido puede el hombre llegar a pensar nunca que posee una 'verdad' en el grado antes mencionado. Si es que no se contenta con meras tautologías, es decir, con fórmulas vacías, tomando de este modo eternas ilusiones por verdades. ¿Qué es la palabra? La copia en sonidos de una impresión nerviosa. Pero querer inferir de una impresión nerviosa la existencia de una causa de tal impresión, fuera de nosotros, es ya, de por sí, el resultado de un empleo abusivo del principio de razón. Cómo podríamos decir, si en la génesis del lenguaje fuese la verdad el punto de partida, si la certeza fuese el criterio decisivo en la designación de todas las cosas, cómo podríamos decir: "¿la piedra es dura", como si supiéramos lo que significa la palabra "dureza" y no se tratase más que de una impresión ejercida sobre nuestro sistema nervioso? Distribuimos las cosas en dos géneros, y decimos que el árbol es masculino y la planta femenina. ¡Qué analogía tan arbitraria! ¡Qué extralimitación de los cánones de la verdad! Hablamos de una serpiente (Schlanger: 'La denominación no se refiere más que al hecho de enroscarse' Sichwinden), por lo que podría aplicarse también al gusano. ¡Qué limitación más arbitraria, qué preserencia unilateral de las propiedades de las cosas! La compara-

[&]quot;La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivos transmitidas por cuantas las han precedido, es decir, que por una parte prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente mientras que por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse esperulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que le precede..."

ción de los idiomas nos demuestra que en la construcción de la balabras nunca se ha pensado en la verdad, nunca se ha tratado de llegar a una expresión adecuada, pues, de lo contrario, no habria tantos idiomas. La 'cosa en si' (que seria la pura verdad sin consecuencias) es, por otra parte, irreductible a la imagen linguistica y completamente baldía. La imagen lingüística no designa más que las relaciones que las cosas guardan con nosotros y allega para sus fines expresivos las más atrevidas metáforas. ¡Trasladar a una imagen una impresión sensorial! ¡Y trasladar luego la imagen a un sonido! Segunda metáfora. Y siempre este salto de un orden de cosas a otro diferente y nuevo. Pudiéramos imaginar un hombre que fuese completamente sordo y no hubiera conocido nunca una sensación acústica y musical: figurémonos, por ejemplo, que este hombre contempla las figuras acústicas de Chladin y que encuentra su causa en las vibraciones de las cuerdas, y asegura que sabe lo que el hombre llama 'sonidos'. Pues esto sucede con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas cuando hablamos de árboles, nieve y flores, y sólo poseemos metáforas sobre las cosas, que no corresponden en nada a su esencia natural. Así como se representa el sonido por figuras de arena, se representa la enigmática X de la cosa en sí por una impresión nerviosa, luego por una imagen, y finalmente por un sonido. En todo caso éste no es el proceso lógico del nacimiento del lenguaje, y todo el material con que el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, trabaja, si no proviene de las nubes, tampoco procede de la esencia de las cosas".

Y lo propio acontece con los conceptos: "Una palabra es un concepto, no por haber servido para designar un hecho individual en una determinada ocasión, y como recuerdo de este hecho, sino porque sirve para designar una multitud de cosas más o menos semejantes, esto es, en rigor, no iguales, y, por lo tanto, para designar cosas diferentes. Todo concepto nace de la equiparación de cosas diversas. Porque, ciertamente, no hay dos hojas iguales y el concepto 'hoja' se forma por un olvido deliberado de las diferencias individuales como si en la Naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese 'la hoja', es decir, una forma primordial, de la cual todas las hojas fuesen imitaciones, pero imitaciones hechas con mano torpe, a tal punto, que no hubiese un ejemplar correcto y fiel de dicho modelo".

La consecuencia que extrae Nietzsche es de un nominalismo radical. La verdad aparece como un recurso pragmático, una ilu-

sión: "una forma de mentira de que el hombre requiere para sobrevivir". "Por consigniente, ¿qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza, monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas. Nosotros seguimos sin saber de donde procede el instinto de verdad, pues hasia ahora no conocemos más que la convención que la sociedad ha pactado para podet subsistir; ser verdad no es otra cosa que utilizar las metáforas en uso, es decir, para expresarnos moralmente: obligados a meniur, en virtud de un pacto, seguir mintiendo como borregos, en un lenguaje válido para todos. Pero el hombre olvida esto; por consiguiente, miente de un modo inconsciente y según el uso de cientos de años, y 'por esta inconsciencia', es decir, por este olvido, llega al sentimiento de la verdad. El sentimiento de verse obligado a llamar a una cosa 'roja', a otro 'fría', a otra 'muda' despierta una propensión moral hacia la verdad; el ejemplo del embustero, en quien nadie confía, al que todos apartan de sí, demuestra al hombre la utilidad, la nobleza y la seguridad de la verdad. El hombre pone así su conducta, como ser 'racional', bajo el yugo de las abstracciones; ya no tolera verse arrastrado por las intuiciones; generaliza todas estas impresiones, transformándolas en conceptos descoloridos y fríos para uncirlos al carro de su vida y su conducta".

A la conclusión a que arriba Nietzsche solamente podía llegarse en un momento de plena lucidez y de autoconciencia plena de la cultura, y en un momento en el cual sus contradicciones llegaban a su mayor posibilidad, en cuanto tales contradicciones. Este es el momento de Nietzsche. Su lucidez es la sospecha, desconfía del "majestuoso edificio moral" kantiano porque no quiere conformarse con una explicación "legal" de la realidad, no quiere detenerse en ninguna X, en ninguna Y... "Las costumbres representan la experiencia de los hombres anteriores acerca de lo que consideraban útil o perjudicial; pero el apego a las costumbres (Moral) no se refiere ya a esas experiencias, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de las costumbres. Por eso, este sentimiento se opone a que se corrijan las costumbres, lo cual equivale

a decir que la moral se opone a la formación de costumbres nuevas y mejores. Por eso nos embrutece".16

Lo que descubre Nietzsche, dicho en breves palabras, es que la verdad también es engaño, es una de las formas de la ilusión (de la misma manera que la ilusión, con el arte, es otra forma de verdad). Descubre el carácter problemático de la verdad, discute su valor y sentido, sostiene que ella es y ha sido, como la razón, un recurso de la necesidad de supervivencia: como el Poder. Nietzsche pregunta por la verdad de la verdad.

Pues tan problemática es la verdad que ella tiene un origen, es posible sólo y a partir de las posibilidades de un ente, de una especie. Solo de una especie: el ser humano. La verdad es privativa del género humano, la única especie que vive "en" la verdad, que dice o no dice o disimula la verdad, que pregunta ¿qué es la verdad, qué es en general, por qué es... en general algo. No es extraño que Nietzsche justamente al querer pensar en lo más íntimo, en lo más constitutivo del ser humano, se refiera al lenguaje, pregunte por el lenguaje, por la naturaleza del lenguaje?

El lenguaje, es bien sabido, es lo que distingue al hombre, a la especie humana de las otras especies animales. El hombre es Zoon Logos Ejón, el animal que posee el lenguaje. Que luego se haya traducido por ratio y con ello se hubiese legitimado el proceso mismo de la ratio es otro problema, que no puede ser discutido aquí.

El lenguaje es sin embargo, la "conciencia real", 16 es la conciencia que se materializa en el trabajo y en la práctica de la convivencia social, se desarrolla, se repliega, configura, estatuye. Y es además lo que separa y distingue al hombre de los animales, es lo que le diserencia específicamente de los otros seres vivientes del reino animal, las otras especies. "Todo lo que separa al hombre de los animales depende de esta facultad de volatilizar las metáforas intuitivas en esquemas, en resolver una imagen en un concepto. Ya en el campo de dichos esquemas, es posible algo que nunca podría lograrse en las primeras impresiones intuitivas: cons-

truir una ordenación piramidal formada de géneros y clases, un nuevo mundo de leyes, privilegios, jerarquías, limitaciones, que oponemos luego a aquél otro mundo primitivo de las intuiciooponemos más firme, más general, más conocido, más humano, y, por lo tanto, como regulador e imperativo. Mientras que aquellas por lo tambina son individuales y no encuentran pareja y, por lo mismo, saben escapar a todo encasillamiento, el gran edificio de los conceptos ofrece la severa regularidad de un 'columbarius' romano y está dotado de aquella severidad y frialdad lógicas propias de las matemáticas. Quien reciba este soplo helado apenas creerá que el concepto, osificado y cuadrangular como un dado y transportable como éste, no es más que el 'residuo de una metáfora, y que la ilusión del traslado de una sensación en imágenes, si no la madre, es, por lo menos, la abuela de todo concepto. Ahora bien, la verdad no es otra cosa que el uso conveniente de este juego de dados, la enumeración de sus puntos, la formación de clases, no contraviniendo nunca el orden y la serie en que están dispuestos los géneros y las especies".

Léase con cuidado esta última frase. Ella dice: la verdad no es otra cosa que el uso conveniente... etc. En su crítica de la "vocación" de verdad Nietzsche ha ido tan lejos que ha descubierto una motivación "exterior", un elemento no puro, material, que impulsa la verdad, la verdad es el uso conveniente de todo ese tejido de filigrana ideológica, de todo ese alfabeto universal de símbolos, códigos, prescripciones, delimitaciones, jerarquías de sentido y no sentido... En el nivel de la proyección mágica, los romanos y etruscos pensaban el cielo como un inmenso tablero de ajedrez, para ubicar en cada baldosa a cada uno de sus Dioses. Nietzsche compara esta alucinación colectiva a la que opera cotidianamente en toda sociedad. Es el mérito del hombre haber construido la civilización sobre el tejido más delicado: el de los conceptos: como: "Así dividieron los romanos y los etruscos el cielo por medio de líneas exactamente paralelas, alojando en cada una de las casillas un dios, así cada pueblo tiene un cielo de conceptos metamáticamente cuadriculado, y entiende por verdad únicamente el hecho de buscar en cada casillero el concepto-dios correspondiente. Debemos, por consiguiente, considerar al hombre como un admirable genio de la construcción, por haber sabido levantar sobre cimientos movedizos, como si dijéramos, sobre agua corriente, una complicada catedral de conceptos; ciertamente que para encontrar firme en tales fundamentos, la construcción tiene que ser

¹⁶ Aurora, libro primero No. 19: Moral y Embrutecimiento.

¹⁶ Cfr. con lo afirmado en la Ideología Alemana:

[&]quot;El lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir para si mismo, y el lenguaje hace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres... La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos".

una tela de araña lo suficientemente flexible para acomodarse a las ondas y lo suficientemente firme para que no se la lleve el viento. Como genio de la construcción, el hombre se eleva bastante sobre las abejas: éstas construyen con cera, que allegan de la Naturaleza: el hombre, en cambio, de un tejido mucho más delicado, cual es el de los conceptos, que solo él sabe extraer de sí mismo. Es de admirar por esto, pero no por su instinto de verdad, de puro conocimiento de las cosas".

¿Es entonces tal empresa de construcción o es el "instinto de verdad, de puro conocimiento de las cosas" como dice Nietzsche, lo qué realmente ha obrado en el hombre? "Si alguien escondiese una cosa detrás de una mata, y luego la buscase y la encontrase, no merecería muchas alabanzas por ello; pues así sucede con la investigación de la 'verdad' dentro del círculo de la razón. Si yo formulo la definición del mamífero, y luego, al ver un camello, exclamo: 'eso es un mamífero', afirmaré, ciertamente, una verdad, pero de un valor limitado; será una verdad absolutamente antropomórfica y no contendrá extremo alguno que sea 'verdadero en si', de una validez universal independiente del hombre. El investigador de tales verdades lo que hace solamente es humanizar el mundo, trata de comprender el mundo como una cosa humana y, en el mejor caso, no realiza más que una asimilación. A la manera del astrólogo, que estudia los astros en consideración al destino humano, así el investigador estudia el mundo entero en relación con el hombre, como el eco infinitamente repetido de un sonido primordial: el hombre; como la copia infinitamente multiplicada de un modelo original: el hombre. Su procedimiento es considerar el hombre como la medida de todas las cosas, con lo que parte del error de creer que tiene inmeditamente ante sí esas cosas como puros objetos. Olvida la metáfora intuitiva originaria, y en vez de considerarla como metáfora, la toma por cosa en sí".

Considerar al hombre como la medida de todas las cosas. Desde Protágoras, la consigna de toda antropología, de todo racionalismo. ¿Cuál hombre? Plantear la pregunta muestra ya cuán problemático el criterio, cuán insegura la premisa de la argumentación. Por qué si el hombre es pantón metron, la medida de todas las cosas, entonces la naturaleza, todo lo que es medido por él, todo lo que él determina a su medida, se encuentra enteramente a su disposición. En el calvinismo se acentuó la distinción: habría elegidos y no elegidos, pueblos y naciones destinados a gobernar y explotar, y pueblos y naciones enteras que estaban destinados a ser

gobernados y explotados. Kultur— und Naturvölker, como decía la etnografía académica hasta bien entrado el siglo...

Naturvölker. ¿No refleja tal metáfora precisamente en el sentido en que lo piensa Nietzsche en algunos de los pasajes que hemos venido repasando, esta idea de la maraña de convencimientos y creencias que se apretujan y consolidan en el horizonte de la vida cotidiana, la vida de todos los días, un horizonte consciente-inconsciente de valoraciones, prejuicios, temores, justificaciones, que está presente ("co-dado" dice Husserl) en el menor acto cognitivo? Para la experiencia más inmediata de un niño de la raza blanca dominante en Suráfrica o Rhodesia, por ejemplo, la expresión Naturvölker tenía que significar inmediatamente que ese grupo de hombres pertenecía a la naturaleza; como el ganado, por lo cual se lo podía explotar y desconocer; no reconocer como parte integral del género. Para la aristocracia rusa los siervos no eran sino "almas", sus fincas ni siquiera eran registradas por el tamaño de la superficie, sino por el número de sus "almas"; la nobleza francesa del Ancien Regime siempre sostuvo que a la base de la supremacía estamentaria en su país se encontraba su procedencia del pueblo invasor, —los francos— mientras los siervos y plebeyos provenían del pueblo subyugado.17

El hombre se tranquiliza con el lenguaje, el uso permanente del lenguaje, codifica, sanciona, promueve: el lenguaje es ciertamente la morada del hombre. Desde allí, desde ese familiar "Lebenswelt" de la ideología y el lenguaje (que pueden ser lo mismo y de ordinario lo es), el hombre es socializado: desde el mundo, desde la época, desde la clase, a través del mundo, la época, la

¹⁷ Ctr. Norman Hampson. Historia Social de la Revolución Francesa. Trad. J. Pradera. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1970.

Cfr. Igualmente con lo afirmado por Horkheimer sobre los procesos de socialización en el interior de la familia burguesa: "...todo está dominado por la idea del poder ejercido por unos hombres sobre otros, por la idea del arriba y del abajo, del mandar y el obedecer, Este esquema es una de las formas que adopta el entendimiento en esta época, es una función trascendental (el subrayado es nuestro pjv). La necesidad de una jerarquía y una escisión de la humanidad basadas en principios naturales, contingentes, irracionales, vuélvese para el niño tan familiar y evidente, que sólo bajo este aspecto es capaz de tener experiencía incluso de la tierra y el universo, y hasta del más allá; toda impresión nueva ya está preformada por la necesidad". Estudios sobre autoridad y familia, parte general, Trad. de F. Albizu y Carlos Luis. En "Teoría Crítica", Amorrortu, Buenos Aires. 1974. p. 130.

clase, la familia... El hombre se "familiariza" con su mundo, con la "realidad". En algunos casos tal proceso puede llegar a desa, rrollarse en la forma de una relación hipnótica, que conduce a la más perfecta y ajustada adaptación. 18 Ninguna posibilidad de equívoco, ninguna posibilidad. Las palabras deben significar ya de antemano precisamente la función y nada más, deben ser como señales de efecto inmediato, como signos de dirección del trásito. El racionalismo penetra ahora todos los rituales, determina el estilo, ordena v sanciona. Es un logro racionalista: el olvido de la genealogía del lenguaje, el olvido de su origen en esas metáforas provisionales que traducían la impresión primitiva (¿ de hombre de terror, de angustia, de disfrutes?) Sólo por este olvido de aquel mundo primitivo de metáforas, sólo por el endurecimiento paulatino de una corriente de imágenes salidas de su fantasía, sólo por su invencible creencia de que "ese" sol, "esa" ventana, "esa" mesa son verdades en sí, en suma, sólo olvidándose de que el hombre es un sujeto, y un sujeto "artísticamente creador", vive tranquilo, seguro y consecuente consigo mismo; si por un momento pudiera traspasar los muros en que esta creencia le encierra, perdería al punto la "conciencia de si mismo".

Un lenguaje sin sujeto y un sujeto sin lenguaje. Nietzsche plantea el problema del lenguaje del hombre reificado, del uno, de quien ha renunciado a sus posibilidades más genuinas al precio de la adaptación al aparato, al "ser así" de su medio, al tranquilizarse ante las preguntas que alguna vez, muy seguramente al despertar de la vida de los instintos o en la infancia lejana le sorprendieron: ¿qué somos, qué significa, qué significa en general? El mismo Nietzsche decía que uno se hace serio cuando vuelve a las preguntas que lo ocuparon en la infancia...

En el lenguaje como morada del hombre éste también se instala. La convivencia es un proceso lingüístico, pues la sociedad es el todo intersubjetivo, el horizonte de horizontes que acompaña al proceso "espontáneo" el quehacer y la comunicación: trabajo, interacción, comunicación.

Recordemos el texto de Nietzsche. Este dice que el hombre se tranquiliza cuando olvida la precariedad y la genealogía de su

lenguaje. El hombre olvida permanentemente y más olvida mientras más habla, se agita, consume, dispone. Del desarraigo esencial respecto del lenguaje que habla extrae su seguridad y su tranquilidad. Se separa de la naturaleza, reprime en él la naturaleza: el instinto, la espontaneidad: "ya le cuesta trabajo acostumbrarse a la idea de que el insecto o el pájaro perciben otro mundo distinto que el hombre, y que la pregunta de cuál de los dos mundos es más verdadero carece de sentido, puesto que debería ser resuelta con la medida de la verdadera 'percepción', es decir, con una medida 'que no existe'. Pero a mí me parece que la 'verdadera percepción' quería decir esto: la adecuada expresión de un objeto es un sujeto: una contradicción absurda. Pues entre dos esferas absolutamente distintas como son las del sujeto y el objeto, no hay causalidad, no hay ley, no hay expresión, sino, a lo sumo, un proceso estético, es decir, una transmisión interpretativa, una traducción balbuciente en un lenguaje completamente distinto, para la cual se necesita, en todo caso, una esfera media, un intermedio de libre invención poética". También Kant atribuye a la imaginación una función decisiva en el proceso de consolidación del conocimiento. Como intermediaria entre la sensibilidad y el entendimiento, la Ein-bildungg-kraft, la imaginación aporta un elemento dinamizador, algo que permite la más arbitraria de las conversiones de lo sensible —la impresión— a lo irreal: el concepto y el hombre. Por ello también la imaginería, la dimensión plástica de la ideología, la representación. Nietzsche sabía por qué le debemos tanto al arte, presentía lo que podría suceder cuando la muerte del arte no significara simultáneamente y en el más dialéctico de los sentidos la resurrección total de la vida. Con cuánta seguridad medita a renglón seguido sobre una palabra que siempre ha despertado la desconfianza de los filósofos y poco ha preocupado a los artistas: la "apariencia". Dice: La palabra "apariencia" puede dar ocasión a muchos errores, por lo cual procuro no emplearla, pues no es exacto que la esencia de las cosas "aparezca" en el mundo empírico. Un pintor a quien le faltaran las manos y quisiera expresar por medio del canto las imágenes que viese, podría revelarnos más en este cambio de esferas que el mundo empírico de la esencia de las cosas. La misma relación de las impresiones sensibles con las imágenes en que ésta se traducen no es una relación necesaria; pero cuando una misma imagen ha sido engendrada millones de veces y hereda a través de muchas generaciones, y se ve que toda la humanidad la evoca en la misma

¹⁵ Ronald D. Laing se ha ocupado dei asunto en algunas de sus obras, como "El Yo Dividido" y "El Yo y los Otros" (ambas publicadas en el FCE, México). Cfr. en particular El Cuestionamiento de la Familia (Paidos, Buenos Aires, 1968).

ocasión, adquiere para el hombre, al fin y al cabo, la misma significación que si fuese una cosa necesaria y como si aquella relación de la impresión sensorial con la imagen evocada constituyese una rigurosa relación de causalidad: como un sueño eternamente repetido sería considerado, sentido y juzgado como realidad absoluta. Pero la consolidación de una metáfora no nos garantiza en modo alguno la necesidad y justificación exclusiva de la misma".

"Pero la consolidación de una metáfora no nos garantiza en modo alguno la necesidad y justificación exclusiva de la misma". Lo que solamente "vale" en el consenso lingüístico de la metáfora, lo que se ha consolidado como dominio y es aceptado más o menos orgánicamente por los dominados, no tiene por qué valer siempre. Pues se trata de algo solamente "consolidado", algo que en último término, de uno u otro modo, descansa en la voluntad de los hombres: aceptarlo, soportarlo, sufrirlo... o cambiarlo.

Nietzsche debía también mucho a Kant, aunque no le llegara a perdonar su "retractación" (o casi), sobre la cual reflexiona implacablemente en las primeras páginas de Aurora, ese libro escrito "por un espíritu subterráneo". Qué es para nosotros una ley natural, se pregunta, y responde ciertamente como alguien que ha digerido con juicio y detenimiento la segura reflexión crítica: "¿Qué es para nosotros una ley natural? Nada que podamos conocer en sí mismo, sino sólo por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes naturales que nos son conocidas, a su vez, como sumas de relaciones. De este modo cada una de las series de estas relaciones es referida a otras, y, en su esencia, todas son completamente desconocidas; sólo aquello que nosotros ponemos de nuestra parte en la percepción, el tiempo, el espacio, es decir. relaciones de sucesión y cantidades, es lo que conocemos. Todo lo admirable que encontramos en la contemplación de las leyes naturales y que nos infunde desconfianza contra el idealismo estriba precisa y exclusivamente en el rigor matemático y la continuidad de las representaciones espacio-temporales. Pero éstas las producimos en nosotros y de nosotros con la misma necesidad con que la araña teje su tela; si estamos forzados a comprender todas las cosas a través de estas formas, no es maravilla que veamos en todas las cosas estas mismas forma: pues todas ellas deben llevar en sí la ley del número, y el número es precisamente lo pasmoso en las cosas. Toda la regularidad que tanto nos maravilla, en la marcha de los astros y en los procesos químicos, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros mismos ponemos en

las cosas; de modo que se puede decir que nos asombramos de nosotros mismos. De aquí se reduce positivamente que aquella producción artística de metáforas con que empieza en nosotros cualquier sensación supone ya aquellas formas, y por tanto, se realiza dentro de ellas; y solo su firme persistencia explica la posibilidad de construir sobre ellas un mundo de conceptos. Y este mundo de conceptos no es otra cosa que la imitación, en el campo de la metáfora, de las relaciones de tiempo, espacio y número".

En lo que se diferencia Nietzsche de Kant es en la utilización inmediata del término "metáfora" para designar el proceso sintetizador del conocimiento y su manifestación simbólica en el lenguaje. La metáfora es para Nietzsche la producción inmediata del lenguaje que nombra las cosas, la realidad. La realidad ha sido nombrada y fundada en el lenguaje; en las posibilidades del lenguaje y del trabajo. Determinante de ellas parece ser el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, así como el grado de desarrollo de la actividad comunicativa, el proceso público de la palabra (piénsese en la importancia que tuvo el invento de Guttemberg para la causa de la Reforma en Alemania como ejemplo). El lenguaje es pues también un resultado del instinto de supervivencia. Como la razón, como el sujeto. Y de la necesidad de asegurar el trabajo, de persistir en el trabajo. La necesidad de seguridad, la seguridad misma: "En el mundo de los conceptos trabaja primeramente, como hemos visto, el 'lenguaje', y -después la ciencia. Así como la abeja primeramente trabaja en la construcción de las celdillas y luego rellena estas celdillas con miel, así trabaja la ciencia perpetuamente en el gran 'columbarium' de los conceptos, sepulcro de intuiciones, construyendo siempre nuevos pisos más altos, limpiando, reforzando, renovando las antiguas celdillas y esforzándose continuamente en llenar este enorme andamiaje y en ordenar el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón v a los conceptos para no ser arrebatado por el viento de la realidad y no perderse a sí mismo, el hombre de ciencia construye su choza pegada al palacio de la ciencia, para poder trabajar en ella y estar protegido por ella como por un baluarte. Y en verdad que necesita esta ayuda, porque hay poderes terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica el estandarte de otras 'verdades' de configuración muy distintas.

Aquel instinto de metáfora, fundamental en el hombre v del cual no se puede prescindir en ningún momento, porque se pres-

cindiría del hombre entero, no ha sido cohibido ni domado, porque de sus engendros volatilizados, los conceptos, se forma un nuevo mundo consistente y regular que vale lo que una fortaleza Quiere proporcionarse un nuevo campo de acción, un nuevo cauce, y lo encuentra en el 'mito', y en general en el 'arte'. Constantemente modifica las marcas y celdillas de los conceptos, introduciendo nuevas equivalencias metafóricas y metonímicas; continuamente manifiesta la tendencia a configurar el mundo real del hombre despierto, de la manera irregular, incoherente, sorprendente y eternamente nueva del ensueño. De hecho, el hombre despierto sólo se da cuenta de que está despierto por ese tejido regular y simétrico de los conceptos, y cree que sueña cuando el arte desgarra ese tejido".

Como si la vida fuera realmente sueño, el hombre despierto -de Nietzsche v de Heráclito- participa efectivamente de un mundo común. ¿Puede este mundo llegar a ser también un sueño -o un adormecimiento hipnótico? Hasta el encantamiento del arte puede llegar a desarrollar el efecto. ¿Y qué pensar del mito? Un pueblo que convivía con sus Dioses, que los invocaba con tranquilidad en su pasar diario y podía llegar a la ilusión de confundirse con ellos en sus delirios orgiásticos, un pueblo así tenía que vivir en un estado de permanente y tranquilo, sereno encantamiento. Pero dejemos que sea el propio Nietzsche quien nos relate tal circunstancia en una página que justifica plenamente su propio juicio, el haber considerado que con él y con Heine la lengua alemana habría alcanzado la cima de la expresión lírica: "Pascal tenía razón cuando pensaba que si todas las noches tuviéramos el mismo sueño, acabaríamos por creerla realidad: 'Si un jornalero estuviese seguro de soñar todas las noches durante doce horas que era rey, creo yo, dice Pascal, que sería tan feliz como un rey que todas las noches, durante doce horas, soñase que era jornalero'. El tiempo que vela un pueblo excitado hasta el mito, por ejemplo el antiguo pueblo griego, es, por el perpetuo efecto de prodigio que el mito lleva consigo, más semejante al ensueño que el del pensador secamente científico. Cuando cada árbol sabe hablar como una ninía o un dios, cuando puede seducir a una virgen disfrazado en la piel de un animal, cuando una multitud puede ver a la diosa Atenea acompañando a Pisistrato, en una hermosa carroza, por la plaza de Atenas —y así lo creía el honrado ateniense-, entonces todo es posible en cualquier momento, y la Naturaleza entera pulula alrededor del hombre como si sólo fuese

la máscara de los dioses, que se divierten en engañar al hombre con toda clase de disfraces".

Llegados a este punto no podemos dejar de advertir el peligro que conlleva el querer convertir la experiencia —o la ensoñación—del artista en criterio único y soberano. ¿ Acaso sea necesario argumentar con Nietzsche contra el mismo? ¿ Podría ocurrir que el profesor Nietzsche se tomara demasiado en serio y entrara en contradicción consigo mismo: ¿ no resulta él víctima del ardid que ha puesto en evidencia, no se deja engañar también él, no cae en la fascinación que ha criticado? El mismo lo advierte:

"Pero el hombre mismo tiene una irresistible inclinación a dejarse engañar, y se siente transportado cuando oye al rapsoda contarle cuentos épicos como si fuesen historias reales, o ve al comediante representar artísticamente el papel de rey. El intelecto, ese maestro de la representación, se siente libre y relevado de su servicio de esclavo cuando puede engañar, sin "perjudicar", y entonces celebra sus saturnales. Nunca se muestra más exhuberante, más orgulloso, más débil ni más audaz; entonces combina las metáforas como un verdadero artista, traspasa los linderos de las abstracciones, llamando, por ejemplo, al río el camino movible que lleva al hombre adonde quiere ir".

¿Es necesario considerar la ebriedad del artista si se quiere salvar la seriedad del pensador en Nietzsche. Es necesario pensar en Nietzsche con gravedad y responsabilidad, es necesario también meditar sobre ese contrapunto y esa fuga permanente: allí donde la razón no alcanza, al "recurso" del arte? La fascinación ante lo efímero no la resignación del estoico era lo que enseñaba Nietzsche. Tampoco la fascinación ante las propias palabras, aunque él mismo no siempre fue fiel a sí mismo en ésto. "Un individuo así tenía que haber dicho muchas cosas irresponsables. Muchas cosas las profetizó como si se alegrara de ellas, cuando en verdad se aterraba", comenta Golo Mann. 19

Conviene considerar esta contradicción, su contradicción. Una advertencia frente a Nietzsche no es mojigatería. La fascinación de su lenguaje no nos debe seducir al extremo de renunciar al esfuerzo del concepto y mucho menos a dejar de considerar los costos. Desconfiar del lenguaje tranquilizador también allí donde

¹⁹ Golo Mann, Friedrich Nietzsche, in Rebell. En: Deutsche Geschichte des 19. und 20 Jahrhunderts. Deutscher Bucherbund. Stuhgart/Hamburg 1958, p. 473.

es artisticamente logrado, desconfiar del bello sonido de las palabras, desconfiar de la "cultura": eso nos ha enseñado Nietzsche. Toda su obra es una interrogación sobre el precio de la cultura.

Podemos entonces comprender también su nostalgia por ese hombre antiguo, anterior al socratismo y la racionalización, tal y como la manifiesta en el último párrafo del escrito que hemos venido comentado:

"Hay epocas en que el hombre racional y el hombre intuitivo. conviven, el uno atemorizado ante la intuición, el otro avergonzado de la abstracción; el último es tan irracional como el primero antiartistico. Ambos tratan de dominar en la vida: éste por medio de la prudencia y del cálculo, aquél elevándose con ánimo heroico sobre las miserias y tomando sólo por realidad la apariencia y la belleza. Cuando el hombre intuitivo, como sucedia en la antigua Grecia, sabe luchar y vencer, crea una cultura y consolida el dominio del arte sobre la vida, una vida de esta indole va siempre acompañada de aquella simulación artística, de aquella negación de toda miseria, de aquel esplendor de las intuiciones metaféricas v. en general, de aquella inmediatividad de la ilusión. Ni la vivienda, ni el modo de andar, ni el indumento, ni el cántaro de arcilla delatan que fueron inventados bajo el acicate de la necesidad: parece como si en todas estas cosas resplandeciese una suprema dicha, una serenidad olímpica v, por decirlo así, una risa temeraria, ante la seriedad de la vida".

Sólo recordar la primera de las preguntas que se hace el obrero que lee ¿Quiénes construyeron a Tebas, la de las siete puertas? y caemos en cuenta de la idealización de Nietzsche hasta qué punto reproduce él la ideología de la cultura. Pero debemos rescatar lo que este texto alberga de verdadero y piadoso. Cuando el arte se integra inmediatamente a la vida, cuando el pueblo se agrupa alrededor del arte, la vida se reconcilia consigo misma. Vuelve a ser lo que siempre fue, mansa y tranquila, inocente.

Frente a la inocencia del arte, la racionalización del estoico ya era pragmatismo: autoconservación. "Mientras que el hombre robernado por conceptos y abstracciones no hace más que conjurar los peligros por medio de ellas, sin alcanzar la felicidad, pues no pretende más que vivir con el menor dolor posible, el hombre intuitivo, aposentado en su cultura, consigue con sus intuiciones, además de conjurar el mal, una perpetua corriente de rejuvenecimiento, de serenidad, de salud. Es cierto que 'cuando' sufre, sufre vivamente: y muchas veces sufre porque no sabe es-

earmentar y cae siempre en los mismos peligros. Es tan irracional en el sufrimiento como en la dicha, piso recio y no tiene consuelo alguno. ¡Cuán distinta es la actitud del estoico ante las mismas adversidades, instruido por la experiencia, gobernado por concepto! El que sólo busca sinceridad, verdad, emanciparse de todo engaño y protegerse contra toda celada, consuma ahora, en la desgracia, la obra maestra de la simulación como aquél en la felicidad: ya no ostenta un rostro humano expresivo y animado, sino una especie de máscara con facciones acompasadas y medidas, no camina, ni siquiera altera su voz: cuando la tormenta se cierne sobre él, envuélvese en su manto y la soporta resignadamente".

Frente a tal resignación, frente al pragmatismo de la moral neoestoica cartesiana, el arte reivindica la dimensión perdida y prefigura un mundo armónico. Pero sólo cuando es verdaderamente sincero, cuando busca la verdad por lo tanto, puede el artista lograrlo, porque entonces su vanidad no es lo que cuenta, sino la obra, la huella en la memoria. Desaparece entonces el narcisismo, también la ideología de la locura.

Comenta Rudolf Augstein a propósito de un autor que considera que Nietzsche previó su locura y al final la "montó" — como Hölderlin "como un fragmento de su filosofía, como su consecuencia radical en contra de toda razón" que aquel pareciera "haber asistido a la escuela de los nuevos enciclopedistas en París, en donde la locura es descrita como parte de la curación". Nietzsche tiene alguna responsabilidad en lo que aconteció después con su doctrina, aunque seguramente él hubiera sido el primer horrorizado. Debemos preguntar: ¿era inevitable?

²⁰ Rudolf Augstein en Der Spiegel (Hamburg), 8 de junio de 1981.

EL ANTROPOCENTRISMO EN LA FORMACION DE LA IDEOLOGIA SOCIALISTA *

René Zavaleta Mercado

1. Hobsbawm ha sostenido que el proletariado inglés no halla una configuración completa sino hacia 1830. Sobre esto mismo, habría que comenzar por preguntarse qué se quiere decir cuando se habla de una configuración completa. Sin duda, aquí nos referimos a un perfil esencial que después no hará sino desarrollarse pero dentro del mismo carácter. Una clase temprana puede sin embargo, realizar grandes actos y formarse en torno a ellos; por el contrario, incluso una clase obrera muy extensa, consolidada y antigua puede no obstante ser relativamente infecunda en cuanto a la producción de esa suerte de fisonomía. De esta manera, que puede llamarse de la idiosincracia de los proletarios, podemos de entrada advertir de qué manera distinta puede pesar esto, que se ha pensado como el destino de la clase obrera, en cada situación.

De todas maneras, hay hechos que son comprobables por el buen sentido. ¿Por qué pensamos en la época que va de 1830 a 1920 como un siglo del apogeo proletario y no así de la parte del siglo que vivimos después? Con algunas cumbres o puntas históricas —1848, 1870— se puede decir que este ciclo, el del (en apariencia) invencible ascenso del proletariado como nuevo sujeto histórico alcanza su ápice en el 1917 ruso. Aquí, en efecto, un pensamiento gestado en el corazón de la clase obrera rusa se traduce en formas orgánicas hacia la política en general y hacia el

^{*}Ponencia presentada en la Mesa Redonda 82, Pensamiento Marxista Hoy: Situaciones, Controversias, Perspectivas; realizado en Cavtat, Yugoslavia, del 25 al 29 de octubre de 1982.

poder después con una congruencia que no encontraremos en ningún otro caso. Acontecimientos apenas posteriores como los de Turín y Shanghai se asemejan más bien, en cambio, al comienzo de una época de repliegue o decadencia que a una prosecución de aquel avance hasta entonces tan envolvente. Aquí y, de inmediato, en la pérdida de la crisis nacional general alemana habría comenzado el empalidecimiento de lo que antes parecía un destino.

Se diría a la vez que ésta es la base material para la muy variada gama de posiciones que, desde entonces, trata de suprimir aquella idea nuclear del marxismo que se ha venido a llamar la centralidad proletaria.

2. No podía conducir tal cosa sino a una discusión sobre la raíz del problema que es la cuestión del trabajo productivo. Es verdad que Marx había postulado que lo que diferencia a un modo de producción del otro es la forma en que el hombre transforma la materia, es decir, la naturaleza. Es cierto también que es comprobable el corte metodológico o "sacrificio" que le condujo a la obtención de un modelo de regularidad por la vía de la reducción de la sociedad al ámbito de sus conexiones económicas, concreto de pensamiento que está en el fondo de la teoría del modo de producción.

En la tradición marxista y de un modo particular en Lenin aquello se derivó hacia el concepto de la centralidad del proletariado industrial y, de un modo más específico, del proletariado industrial urbano de manera que, por un largo tiempo, cuando se habla de ideología proletaria se hace referencia a este concreto actor social.

Las propias ideas de Lenin en esta materia son más complejas. El concepto de masa, por ejemplo, o el de mayoría efectiva son inferencias que nada tienen que ver con la supuesta homonimia entre clase productiva y clase política.

En un parrafo que ha servido de origen a muchas de las controversias posteriores, Marx escribe a su turno:

"Sólo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital. Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata por enriquecer al empresario. Que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, no altera en nada la relación. El concepto de trabajador productivo, por ende, en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital" (CI 616).

Quedan de esta exposición varias oscuridades. Marx ¿se refiere a la maestra que está en el contorno obrero, es decir, en el habitat del trabajo productivo o a una maestra en general? De otro lado, la entrega de plusvalía al dueño de la escuela ¿será un dato más importante que la transformación de la materia? Finalmente, la maestra puede trabajar para el Estado y en ese caso, puesto que su salario no le sirve sino para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo, la valorización supuesta iría hacia el Estado. No habría ningún motivo para no extender esta condición a los prestadores de servicios (la cantante; el clown) o a los funcionarios públicos y sin duda a las mujeres. No queda claro, por lo demás qué sería en rigor un trabajador asalariado no productivo.

Es cierto que Marx en otros textos, como los Grundrisse y sobre todo el Capítulo Sexto, vuelve a dar una gran importancia a la actualidad de la presencia obrera en el metabolismo con la naturaleza o sea a la asociación entre el acto productor de plusvalía y la transformación de la materia (lo cual tiene consecuencias fundamentales, como lo veremos después) pero no lo es menos que el texto mencionado, equívoco o no, es el que corrigió él en vida y, en cambio, los otros, Grundrisse y Capítulo Sexto, no son sino borradores publicados post mortem.

Nos parece que una discusión puramente exegética no conduce sino a un encierro. Es preferible sin duda hacer una validación de sentido de los textos inéditos. Si la concurrencia indirecta a la valorización incorporara a su encargado en el estatuto del trabajo productivo, esta noción se extendería a todos los otros sectores mencionados y, por consiguiente, las apelaciones de Marx al proletariado se dirigirían en realidad a todo el pueblo. La reyerta filológica podría ir sin duda más lejos pero a nosotros, para los fines que buscamos, nos es suficiente con este preámbulo.

3. En todo caso, la impugnación de la centralidad proletaria, entendida al menos como su caricatura, ha hecho una gran for-

tuna y no hay duda de que tal cosa está en el principio de la propia abdicación a la consigna de dictadura del proletariado, etc. El supuesto de esta posición es conocido: el fundamento mismo del razonamiento de Marx habría sido desmentido por la evolución de las sociedades capitalistas avanzadas, de las nuevas clases y estratos, etc. Esto supondría que, si bien en determinado momento del capitalismo se pudo hablar de un grado de centralidad proletaria, no es posible hacerlo hoy. Se trataría de una noción más bien decimonónica.

Aunque de ningún modo podemos omitir el grado en que esta suerte de planteamientos califican o condicionan al discurso marxista y sobre todo al más ortodoxamente obrerista, es cierto que el momento del descaecimiento de la idolización obrera es también el de la emergencia de lo que se ha venido a llamar el Estado estructural. En el marxismo, como se sabe, el Estado en su forma avanzada no es sino la forma trascendental de la existencia contingente de la burguesía en tanto que el partido es la existencia del obrero total hacia la política. En sus magnificos textos políticos. Marx analizó la manera en que una clase se constituye mirando los ojos de su enemigo, como una imagen convertida. La república parlamentaria en Francia es fruto de la insurrección del 48 y el fracaso de esta respuesta es el bonapartismo, la forma francesa de la erección de la autonomía relativa del Estado. Al filo de los años veinte, lo que vemos ahora como el principio del ocaso obrero es en verdad la maduración de algo que las sociedades capitalistas venían preparando como respuesta a la capacidad virtual de acoso que había demostrado la clase obrera. Se compone ello, de la reconstrucción hegemónica de la sociedad y el consiguiente deslizamiento del Estado de clase al recibimiento o adjunción del corpus político del oprimido en el sistema del opresor o sea al entendido contemporáneo de que la forma eficiente o actual de la dominación consiste en la adquisición de todos los elementos no determinativos del élan político del dominado. El keynesianismo y el Frente Popular en Francia tienen ese contenido, lo mismo que el New Deal, y el nazismo resulta así la preparación hegemónica del Estado social alemán, la producción de una hegemonía negativa. En esta suerte de aggiornamiento del Estado es verdad que la tarea primera consistía en la incorporación política o corporativización de la clase obrera. Se constituyeron clases obreras integradas o incluidas que desarrollaron una relación de pertenecimiento o internidad hacia el Estado y no de rebelión contra él como había ocurrido en toda la fase anterior.

En algún grado al menos, la disputa que comentamos tiene sin duda que ver con este condicionamiento histórico.

4. Se dirá por tanto que aquella primera época del optimismo proletario ha llegado a su fin. Los hechos mismos enseñan que la historia fracasa incluso cuando triunfa, que los hombres avanzan a su propio costo. Con todo, aquello, lo que podemos llamar el fin del obrerismo como victoria infusa, si ha fracasado, tampoco nos explicaría por sí las cosas. No sería en fin de cuentas el triunfo de nadie sino de la historia misma.

En la esforzada búsqueda de su camino intelectual ¿se puede decir que Marx desarrolló una visión puramente productivista de las clases, que omitió los aspectos culturales e ideológicos y aún ocasionales o sobrevinientes de la constitución de cada clase obrera? Aun por la vía del hundimiento de una tesis falsa y poderosa, Marx habría alumbrado con su pensamiento una época del mundo. Con todo ¿hasta qué punto no hay detrás de estas controversias posiciones políticas más definidas?

El hallazgo del trabajo abstracto como sustancia de lo social es un acontecimiento auténtico de la historia humana. La ley del valor a su turno es un resultado coetáneo del advenimiento de la igualdad de los hombres como un sentimiento universal. ¿Cuál es la relación empero entre el obrero total, la subjetividad política y el conocimiento social? No sólo la paralela construcción del individuo y de lo social, porque ni lo social existió realmente antes en esta forma articulada e intersubjetiva ni lo individual se realizó como en esto. Es de aquí, del horizonte de visibilidad dado por el obrero total y de la lógica de la fábrica, es decir, la combinatoria entre el asunto colectivo y la transformación por primera vez consciente de la materia (no hablamos ni de la sociabilidad inconsciente ni de la transformación inconsciente) que cobra carnalidad el razonamiento laico sobre el universo, es decir, el antropocentrismo.

Las impugnaciones al marxismo giran en lo básico en torno a estos dos polos. Por un lado, en torno a la validez misma de la ley del valor como instrumento de conocimiento de la sociedad. Las objeciones son conocidas. O se niega el surgimiento de la plusvalía en el momento productivo o sea el momento material de la economía o de hecho se niega todo sentido práctico al conocimiento del valor como diciendo: es una idea ingeniosa pero no

cuantificable. Por el otro lado (es lo que hemos estado viendo) a la abolición política del sujeto inserto en este horizonte de visibilidad. La propia reducción de la idea proletaria a la emisión u oferta de plusvalía, presente sin duda en el texto mencionado de Marx, podría llevar a confusión entre producción de plusvalía y desdoblamiento o circulación de plusvalía. Con todo, el problema del testimonio consciente de la metamorfosis del corpus materia o sea la actuación del hombre como conciencia organizada de la naturaleza nos parece que no puede suprimirse en la evaluación cualitativa de lo proletario. Producir ahora no es lo mismo que era producir en lo anterior. El testificar una mutación tal provocada con conocimiento de su causa y su efecto es sin duda un privilegio del mundo presente.

De acuerdo a esta querella, se debería dar por sentado que el marxismo habría reducido la historia, con una vulgaridad aberrante, a una suerte de destino manifiesto de la clase obrera stricto sensu o sea de los productores de plusvalía y que, en consecuencia, el socialismo no habría devenido sino una especie de teoría del desarrollo económico. Es cierto que, en sus parodias más exasperantes, lo que podemos llamar el universo político de lo marxista llegó a reducirse a eso. De hecho, aquel marxismo de ukase negaba casi todo papel en la constitución del sujeto revolucionario a los sectores oprimidos no proletarios, teniendo por ellos a los campesinos, a los marginales, a los asalariados no productivos y a las mujeres.

Es notorio que no nos interesa en este específico trabajo la discusión "técnica" por decirlo así de la cuestión proletaria. Nos parece que es un absurdo suponer que Marx no comprendiera la diferencia entre un concreto de pensamiento, que sería la reducción del núcleo cuantificable o reiterable de lo social al ámbito de sus conexiones económicas centrales, y el concreto de realidad con el que debía aparecer en la vida sin duda como clase estructural o nuclear más su propia historia más su propio pasado más su propio contorno y más su propia ocasión o acumulación de clase. Hay en cada análisis específico de Marx la consideración de las premisas no capitalistas de cada clase obrera, su acumulación subjetiva y, en fin, su formación histórico-cultural. La verdad es que es jactancioso pensar que Marx no se diera cuenta de que no es lo mismo un proletariado industrial circuido por una marea de campesinos parcelarios que un proletariado industrial de extracción proletaria. Cuando Marx hablaba por ejemplo de la herencia teórica del proletariado alemán pensaba en un tipo

de formación compleja o acumulación subjetiva que no puede ser dejada de lado.

Desearíamos nosotros hacer algunas consideraciones en un sentido diferente. No tanto hacia la controversia del trabajo productivo sino sobre la situación presente de la clase obrera como sujeto revolucionario o simplemente como agente clasista en las contradicciones presentes de la América Latina, con alguna mención a ciertos casos no latinoamericanos.

5. Cualquiera que sea la idea que se tenga acerca de la función histórica de la clase obrera a nivel mundial, no cabe duda de que ella ha jugado un papel importante en algunos momentos fundamentales de la historia latinoamericana. Hoy mismo, para no ir lejos, si Siles Zuazo es presidente de Bolivia, lo es como el resultado de una huelga obrera de determinación. Es el fruto democrático de una movilización proletaria. Los militares fascistas jamás se habrían replegado del poder sin la acción directa de las masas obreras en Bolivia. De la misma manera, el derrocamiento de Bánzer, en 1978, fue un acto obrero, la huelga de hambre de las mujeres mineras y otro tanto puede decirse de la instalación del gobierno democrático de Torres en 1971. Por último, la insurrección de abril de 1952 fue quizá el último caso de un levantamiento predominantemente proletario a nivel mundial. De otro lado, el 17 de octubre de 1945 fue un golpe de masa ejecutado por la clase obrera argentina; Perón mismo no habría sido imaginable en el inmenso poder que tuvo sin el sustento primordial de las masas obreras argentinas. Lo mismo puede decirse de Cárdenas o de Vargas, que son los verdaderos fundadores del Brasil y el México modernos. Sólo con la presencia del movimiento obrero organizado adquirieron estas experiencias su sentido final. ¿Qué es lo que se desprende de esta enumeración? Oue sea mediante huelgas de coerción como en el ascenso de Torres o mediante movimientos multitudinarios de compulsión, como el golpe de masa del 17 de octubre o con una presencia política determinativa como en los regímenes de Cárdenas y Vargas o a lo último a través de una insurrección obrera clásica, como en el 52 boliviano, en todos los casos, la existencia del sujeto obrero en la política es un hecho indisputable, ¿Cuánta utilidad tendrá discutir sobre el concepto teórico de la centralidad proletaria en el seno de una insurrección obrera como la del 52 o en el momerto de la hegemonia táctica como en el ascenso de Torres? ¡No se podrá decir más bien que tanto en este alzamiento como en el 17 de octubre hay un acto de constitución de la masa como conjunto a imagen y semejanza de lo que era la clase obrera en esa momento? Ergo, la discusión sobre la centralidad orillando la evaluación del caso histórico es tan inoperante como su consagración a priori porque es verdad que tanto los obreros argentinos como los bolivianos perdieron su hegemonía en cuanto la impusieron. Su presencia determinativa tenía más el sabor de una incursión que el de una reforma de la sociedad aunque no hay duda de que la mera ruptura contenía un cierto grado de reordenamiento de las cosas. Después de estos actos de masa ni la sociedad argentina ni la boliviana volvieron a ser las mismas.

6. No es nuestra intención entrar en el detalle de estos sucesos. Se puede decir con toda seguridad que la forma obrera argentina es una consecuencia de este acto o reconocimiento y no su antecedente. Lo mismo se puede decir de los obreros bolivianos que, por un lado, cancelaron en la insurrección el que se suponía que era su programa y por el otro fundaron un destino contradictorio en los resultados de este acto constitutivo. En estas condiciones, con el sindicalismo como consecuencia y no como causa, sin partidos obreros efectivos, no hay duda de que, en todos los ejemplos dados, lo que llama la atención es el poderío espontáneo de lo proletario lo cual parecería inclinarse en favor de las supuestas tesis de Marx acerca de un auge político vinculado a la colocación estructural privilegiada.

Los grandes procesos posteriores, entre los cuales debe resaltarse el cubano y el nicaragüense proponen situaciones diferentes. Complementan aquella noción de la ultimidad no proletaria de grandes actos proletarios. Que la clase obrera argentina fuera el actor fundamental en la consagración de Perón no convierte al peronismo en un proceso de reconstrucción obrera de la sociedad. Caeteris paribus, que los fabriles de la Paz tomaran el Palacio Quemado en La Paz no convierte a la insurrección tampoco en una revolución proletaria. En ambos casos actúa la difícil cuestión de la existencia escindida de la clase: la clase protagónica no imbuye por fuerza a un acontecimiento con su carácter de clase y no es tampoco un principio que el proletariado sea portador de ideología proletaria.

La participación proletaria en la Revolución Cubana (aunque quizá deba prestarse mucha mayor atención a la amplia concurrencia de proletarios rurales) es más importante en el proceso permanente de la Revolución que en la enunciación de arranque

del poder. En cuanto a Nicaragua, la participación obrera es difusa y en general se confunde con la de todo el pueblo o sea que no hav un partido obrero en medio del partido democrático general: la clase no tiene otra fisonomía que la del sujeto total.

De partida, la experiencia cubana parecería indicar que una revolución socialista puede ser llevada a cabo con una participación sólo sobreviniente de la clase obrera y, en segundo lugar, que el propio partido proletario debe ser una consecuencia de la transformación de la revolución democrática en revolución socialista y no su premisa. Esto es, sin embargo, sólo la apariencia de las cosas y debe relativizarse. El grado en que es posible una forma u otra de sustitucionismo o la medida en que la forma partido es un fenómeno autóctono (un élan) y no un prurito mimético son problemas que deberían discutirse con más rigor. Nos parece que la forma movimiento es más adecuada en estos países que no tienen más que experiencias democrático-representativas esporádicas para el momento de la constitución de la masa en tanto que las tareas propias del socialismo, la principal de las cuales es el reemplazo sistemático de la realidad ideológica, no es posible sin el o los partidos. En otros términos, la forma movimiento había quedado obsoleta y el partido existió cuando había avidez de lo partidario. Es ilusorio esperar que la forma preexista a la avidez, que es una agregación objetiva o sea un prejuicio extenso. Se requiere que, en la puesta de la política como una incumbencia de cada hombre, emerjan ciertos apremios intelectuales y organizativos que no tienen resolución racional sino con mediaciones más reiterables y codificadas que el mero ritual "movimientista". Sería una tontería pensar que el partido ocurre en Cuba cuando ocurre porque es descubierto tarde por su dirección.

En cualquier forma, es un hecho que la clase obrera tuvo un papel menos evidente en el curso de estos segundos acontecimientos que, a la inversa de los anteriores, estarían diciendo que la actualidad proletaria es algo que se puede sustituir o sea que movimientos en principio no proletarios, sea por su mayor extensión o por su diferente extracción, son sin embargo capaces de ejecutar tareas que la teoría clásica asigna a la clase obrera.

7. Abandonemos por un instante esta suerte de casuística, que enseñan el desarrollo sin duda poco ortodoxo de la historia, y recapitulemos en qué consisten tales "tareas proletarias" a la luz del pensamiento de Marx (o de lo que nosotros suponemos que es tal cosa). El punto de partida es el advenimiento del hombre libre como condición universal o sea la irrupción de masas de individuos. Es a partir de tal estatuto, el de la igualdad humana, que se habla de una sociedad por primera vez cognoscible. Esto se dice en términos restrictos porque es obvio que los hombres produjeron siempre elementos de conocimiento, gnosis primarias; aquí hablamos de núcleos de conocimiento verificable o sea de la aplicación a la sociedad del principio de la reiterabilidad. Es la primera sociedad cognoscible en este sentido porque es también la que introduce la medibilidad social por la vía del trabajo abstracto o sea que el hombre libre es la unidad de medición para la ciencia social o marxismo.

Si la producción de plusvalía supone además la colocación del poder humano en la materia o sea su transformación, se deriva de aquí un estatuto particular de lo proletario, la centralidad o atributo. Por consiguiente, el desdoblamiento de la plusvalía es un indicador no sólo del grado de existencia política de la clase obrera sino también de la hegemonía burguesa y aun del carácter del Estado. En otros términos, el grado de desarrollo político y moral del proletariado es también un indicador del grado de desarrollo de la sociedad en su conjunto.

El conocimiento como precipitado colectivo es un resultado forzoso de estas condiciones objetivas. Otra vez, la medida de la totalización obrera o del trabajador colectivo es también la medida del desarrollo de la sociedad. Donde no se ha construido el obrero total es dudosa a la vez la existencia del Estado como capitalista colectivo. Con todo, la concentración o fuerza de masa habla a la vez del conocimiento intersubjetivo y por consiguiente, el socialismo es sólo la conciencia de ciertos hechos sociales objetivos, como la nación, el mercado interno, las ciudades, la fábrica, la identidad propalada en gran escala. En consecuencia, hay un correlato entre la colocación material y la posibilidad del sentimiento colectivo o socialismo.

A lo último, puesto que este sector está inserto en la lógica de la fábrica, que es también la lógica de la concentración del tiempo histórico y de la subsunción real, es el que en más alto grado es capaz de captar el principio racionalista, antropocéntrico y en último término materialista de la época. La esquizofrenia de nuestro tiempo es que él es materialista y los hombres no lo son del todo. Es la explotación de este horizonte de visibilidad la que

genera la conciencia proletaria, la cultura proletaria y el horizonte de visibilidad de la clase obrera.

Esto en cuanto a una recapitulación, sin duda ineficiente, de los puntos de vista marxistas sobre el problema. De todo esto, sin embargo, no puede desprenderse un criterio de predestinación o de centralidad automática. Por ejemplo, la medida en que un hombre es libre puede ser variable. Unos hombres son más libres que otros porque ese es el resultado de su historia. La cuantificación no puede alcanzar este matiz. La escena de la transformación de la materia y la lógica de la subsunción real forman la atmósfera de una propensión hacia el racionalismo pero esto mismo depende del grado en que el hombre se ha liberado de la carga mítica. La constitución del obrero total, por lo demás, no es sino un episodio dentro de otras totalizaciones como la nación y el propio óptimo estatal. En otros términos, la condición proletaria debe construirse. La constitución de lo proletario por tanto es algo que puede no ocurrir. Esto implica una elección consciente, puesto que no hay un proletariado que no tenga un ambiente preproletario o no proletario y será por tanto como algo que no ha llegado a sí mismo.

Si es verdad entonces que la conversión del trabajo productivo en el MPC, entendido como modificación de la materia y emisión de plusvalía, en una predestinación o centralidad ineluctable es una reducción sin fundamento, con todo, entender como trabajo productivo no sólo a éste sino también a los agentes de la circulación y los servicios y la periferia vital efectiva (las mujeres, los campesinos) elimina la diferencia específica del concepto y nos propone un sujeto indefinido que es el pueblo. Una posición o la otra tendrán consecuencias. Nosotros postulamos que el estudio del medio compuesto, la lógica de la multitud y la articulación de la masa como formas vivientes de subsunción del concreto de pensamiento trabajo productivo son insoslayables en todo análisis de situación. En cualquier forma, con la advocación de la centralidad o sin ella, en ello se deberá atender a dos cualidades de lo proletario: por un lado, al privilegio de situación o perspectiva que en efecto proviene de la inmersión del proletariado en el asiento de racionalización que está dado por la lógica de la fábrica o sea la subsunción real, la testificación consciente del cambio material y segundo, a la formación del medio compuesto particular, forma compleja de conformación de la masa o sea a la formación de cada clase obrera.

8. Esto nos señala el papel del contorno no capitalista en la for-

mación de las clases capitalistas pero también sugiere la problemática propia de la transformación de la movilización democrática en conciencia socialista.

Como expresiones de la concentración del tiempo se manifiestan la industria en lo productivo y la revolución en lo político. La reproducción en escala ampliada está en el fondo de estos fenómenos. La revolución como tal, burguesa o socialista, es democrática en su carácter. Lo distintivo en este orden de cosas está dado por dos cortes: por un lado, la sustitución ideológica y, por el otro, por el que ese relevo se produzca por un hecho social en el que el protagonismo es el de las masas mismas. En este sentido, toda revolución ocurre desde abajo o no es una revolución. Por revolución pasiva no puede entenderse entonces sino aquel desplazamiento ideológico que ocurre por actos autoritarios y verticales sin iniciativa de proposición por parte de las masas. Esto contiene enormes repercusiones y tiene que ver con el problema de la imputación de la iniciativa revolucionaria. Un derrumbe del sistema de las creencias es necesario aunque es cierto que puede ocurrir de un modo más o menos catastrófico, más o menos metódico. No hay duda de que dicho derrumbe, origen de la disponibilidad, debe apelar a ciertos soportes factuales o acontecimientos de asiento. Pero si este elemento interno del hecho revolucionario (la revolución ideológica o de creencias) no ocurre, pueden cumplirse los actos aparentes de la transformación (como por ejemplo la estatización general de la economía) pero no su elemento central que consiste en que los hombres se autotransforman y dejan de ser lo que son o sea que se eligen pero desde un determinado punto de vista.

En cualquier forma, aquel escenario del ser obrero no habla sino de cierta simpatía entre la colocación y la tarea. En esto, no hay duda de que la aptitud (las cosas son cognoscibles y el que vive debe conocer) se remonta al tipo de relación que se obtiene con la naturaleza, al intercambio con ella. Sería con todo un atropello suponer por ello que la reconstrucción racional-antropocéntrica sea un rito exclusivo de la clase obrera. Se trata en rigor de un ethos de la época entera y por tanto comprende a todos los hombres que le pertenecen en una medida o en otra. Ello es tan cierto como lo es a la vez que la aproximación colectiva a esa tarea está mejor provista desde el horizonte obrero.

El problema de la iniciativa revolucionaria es distinto. El hombre que sufre, cualquiera que sea el signo de su sufrimiento, cul-

tiva en su corazón el sentido de la revuelta contra el orden. Un nunto de ruptura señala por cualquier causa la diferencia entre la conformidad y la desesperación activa. No se ve por qué deba suceder ello sólo a los obreros. Campesinos o mujeres o intelectuales o negros o jóvenes, todo aquel que se siente perseguido tiene sin duda el atributo de la protesta o iniciativa. La reclamación revolucionaria puede por tanto venir de cualquier oprimido y ndopta en consecuencia las formas propias de cada uno de ellos. Pero el ideologuema de la protesta debe admitir una reorganización antropocéntrica y racional de la contestación para que pueda modificarse hacia una hipótesis socialista. La medida en que tales ideologuemas son cotejables con ello es, sin duda, algo llamado a probarse en cada situación. La modificación del anti-imperialismo como ideologuema democrático general en un cuadro sistemático racional es quizá el problema central de los actuales procesos revolucionarios en América Latina. No está, desde luego, probado que el antimperialismo contenga socialismo y no hay duda de que estamos ante un problema que no ha sido razonado en el grado suficiente. Puesto que lo proletario es también una culturo en el mundo, una manera de ver todas las cosas, es aquí donde debe reivindicar su destino.

- 9. Podemos, en conclusión, tratar de resumir algunas consecuencias:
- a) Pueden existir grandes movimientos proletarios (como el peronista) que sin embargo no son socialistas lo cual dice de por sí que el proletariado no es portador espontáneo, automático de socialismo.
- b) El punto de arranque que reclama para sí mismo el apelativo de socialista, lo cual implica una selección ideológica de la realidad, puede sin embargo emerger de fuerzas sociales que, en principio, no son proletarias lo cual propone la aguda cuestión del sentido de transformación de los ideologuemas democráticos, contestatarios o simplemente no socialistas en ideologuemas racional-antropocéntricos de corte socialista lo cual implica la valoración de la neutralidad de los ideologuemas.
- c) Hay núcleos de intensidad democrática (desde los movimientos mesiánicos y feministas hasta el "nacionalismo de la nación oprimida" que producen vastos estados de disponibilidad general o cuestionamiento universal por medio de los cuales las masas se lanzan a profundos actos de relevo ideológico. Es un vano sectarismo pensar que esta iniciativa del cuestionamiento

eba contener en su proposición todos los elementos de la catarsis leológica en que debe rematar. El antimperialismo, por ejemplo, inque no produce de por sí socialismo, por cuanto prevé la constrencia de masas, favorece el acto sustitutivo general. El dilema la selección, con todo, es algo que temprano o tarde no se sede evitar.

EL MARXISMO-LENINISMO DE MARIATEGUI

Harry E. Vanden

Hace tiempo había una larga discusión sobre el carácter del pensamiento y orientación ideológica del Amauta peruano, José Carlos Mariátegui. Algunos críticos creían que las ideas de Mariátegui eran peligrosas, ejemplos del marxismo ateo de los Bolcheviques, Víctor Andrés Belaúnde, por ejemplo, creyó que hasta los 7 Ensavos de interpretación de la realidad peruana padecían de las inevitables deformaciones impuestas por la rigidez de su socialismo pseudocientífico (Belaúnde, 1931, p. 18). Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez le acusaron del internacionalismo europeo (Ver el excelente libro de Ricardo Lunas Vega, Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica, para un examen extenso del conflicto entre Mariátegui y los Apristas). Ellos insinuaron que su marxismo internacional ni siquiera le permitía entender la naturaleza de la realidad peruana (ver, por ejemplo, Manuel Aquézolo Castro, ed., La polémica del indigenismo).

Por otro lado, algunos militantes del movimiento internacional marxista no consideraron adecuado el marxismo del peruano. Esta línea crítica se encuentra en las páginas de una de las publicaciones de la Internacional Comunista (La Correspondance Internationale) en donde se indica la falta de confianza en la orientación táctica —y quizás ideológica— de Mariátegui (ver Humberto Droz, 1928). Tal crítica se intensificó aún más, en la famosa conferencia de Partidos Comunistas de la América Latina que se celebró en Buenos Aires en 1929. Allí Vittorio Codovilla (jefe del Secretariado Sudamericano de la I. C.) y otros militantes de la Internacional lanzaron un fuerte ataque contra varias ideas de

Mariátegui y el grupo del Perú. En dicha conferencia enfocaron sus baterías sobre el nombre «socialista» y la organización de masas (con una secreta célula de los siete) del partido en el Perú e intentaron imponer la nueva política militante de la tercera etapa de la Internacional. La posición de Mariátegui y los otros peruanos, la presentó Julio Portocarrero, delegado del grupo del Perú. El consideró que aunque habían países latinoamericanos (la Argentina, por ejemplo) donde la conciencia política estaba mucho más desarrollada que en el Perú,

la economía está poco desarrollada y si la fábrica es la formadora de la conciencia de clase del proletariado, es lógico que éste tenga una conciencia política poco desarrollada. De aquí deducimos que las directivas que para nuestros países imparta el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, tienen que ser diferentes porque diferentes son los condiciones de cada región (El subrayado es nuestro, El movimiento Revolucionario Latino-Americano, 1929, pp. 149-150).

Tomando en consideración nuestra situación económica y nuestro nivel político, hemos creído conveniente constituir un partido socialista que abarque la gran masa del artesanado, campesinado pobre, obreros agrícolas, proletariado y algunos intelectuales honestos. Para constituir este partido, hemos considerado: primero, que es necesario que éste se desarrolle sobre la base del proletariado. Cuando discutíamos este punto, llegábamos a la conclusión de que, si somos capaces de mantener el control, haremos del partido socialista, un partido revolucionario de clase, si somos incapaces de ejercer este control, habríamos hecho que el proletariado hubiera dado un paso en su evolución y educación política (Ibid.).

El partido socialista era, sin embargo, solamente un medio de enlace con las masas. «La ideología que aceptamos es la del marxismo y la del leninismo militante y revolucionario, doctrina que aceptamos en todos sus aspectos: filosófico, político y económicosocial. Los métodos que sostenemos y propugnamos son los del socialismo revolucionario ortodoxo», (de una nota enviada con anterioridad al Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, citado por Portocarrero en su discurso de Buenos Aires,

1bid., p. 153, ver también Martinez de la Torre, 1947, Tomo II, p. 421).

Portocarrero quiso acabar con cualquier duda con respecto a la ideología de Mariátegui y el grupo del Perú, y así dejó constancia que «somos y nos declaramos ante todo comunistas», y añadió que la organización del partido socialista y las masas peruanas era un proceso largo que ya tenía su propia historia (Ibid., p. 156).

Estaban intentando, pues, hacer lo que hizo Lenin en Rusia — aplicar el marxismo revolucionario a las condiciones históricas concretas del medio y por ende, mantener la línea revolucionaria de la doctrina. Aún después de que Portocarrero y el Dr. Hugo Pesce presentaron una de las tesis más leninista de Mariátegui («Punto de vista Anti-Imperialista») los representantes de la Internacional intensificaron su ataque.

Codovilla no quiso considerar las condiciones específicas y opinó que un Partido Comunista era la condición necesaria para asegurar la hegemonia del proletariado en la lucha revolucionaria (Ibid., p. 186). Otros representantes de la Internacional eran aún más explícitos en sus opiniones: «El carácter confusionista de este Partido "socialista" surge desde el comienzo... Cread, a pesar de todas las dificultades, un partido comunista proletario ilegal...» (Ibid., p. 163). Según nuestro punto de vista lo que está desarrollando es una lucha entre necesidades nacionales y la política bolchevique de la Internacional Comunista. Escribiendo precisamente sobre estos años de influencia estalinista, el autor de Soviet Russia Masters the Comintern nota que «"socialism in one country, was translated into the term "bolshevization". It meant in a general sense that the bolshevik party was to be the model for the movement and that the preservation and development of the Soviet Union was to be its end. More specifically and practically, for a party to bolshevize itself after 1924 was to attune itself to the dominant faction in the bolshevik power struggle (Gruber, 1974, p. xiv).» La verdad es que la lucha para crear una praxis que surgía de la aplicación del marxismo-leninismo a la realidad nacional existía no solamente en el Perú, sino en varios países. Justamente, en estos mismos días los líderes del Partido Comunista Italiano estaban discrepando con unos de los directivos de la Internacional sobre la praxis nacional. En su artículo «The Italian Communists Write Their History, Andreucci y Sylvers mantienen que «The party history includes many episodes reflecting its auto-

nomy and independence within the framework of international solidarity.» Y siguen «Consider, for example, the dramtic position of Togliatti at the time of the complex 1928-1929 leftist shift in the International: addressing the authoritative Soviet leader Manilski, he stated that the International could assert its authority regard to the political direction of the PGI, but it could not prevent the Italian communists from thinking» (Andreucci y Sylvers, 1976, p. 29). Así demuestran su capacidad para el pensamiento original marxista. En el tercer congreso (Lyons, 1926) ellos fijaron una línea parecida a la de Mariategui y el partido peruano: «This political line has as its heart the concept of the PCI as the party of the working class, not an avant-garde detached from the class. In other words, the PCI was to be a mass party, providing leadership and analysis of the economic and social reality in Italy» [Ibid., p. 33]. Así mismo Jules Humbert-Droz «Secretario Latino» de la Internacional, quien también asistió a la Conferencia Comunista en Buenos Aires, veia que «Dans le polycentrisme préconisé par Togliatti, il y a la volonté d'une politique indépendante déterminée par les intérêts nationaux et la situation historique et politique de chaque pays» (Humberto-Droz, 1967, p. 49). De esta manera se puede ver como marxistas-leninistas como Mariátegui y Togliatti entraron en conflicto cuando lucharon para crear un marxismo nacional que satisfaga las demandas de lo que Lenin llamó las condiciones históricas concretas.

Se ve que sin duda, había una fuerte influencia italiana en el pensamiento de Mariátegui, debido a su estancia en Italia en el comienzo de los años veinte. Mariátegui fue al congreso socialista en Livorno, en 1921, y presenció el nacimiento del Partido Comunista Italiano. El peruano estaba al tanto de las teorías y la práctica del grupo comunista de Turín y de su dirigente Antonio Gramsci. Escribió sobre este tema, y opinó que L'Ordine Nuovo era «el diario del Partido Comunista dirigido por dos de los más notables intelectuales del partido: Terracini y Gramsci» (Mariátegui, Cartas de Italia, 1972, p. 123). La admiración de Mariátegui por Gramsci y L'Ordine Nuovo se hace notar en sus referencias en La Escena Contemporánea, El Alma Matinal y Defensa del Marxismo. Comentando sobre la influencia de Gramsci, Antonio Melis escribe que «en el núcleo de L'Ordine Nuovo que (Mariátegui) había conocido personalmente, seguía viendo una de las fuerzas más vitales del socialismo europeo» (Melis, 1971, p. 21, citado por Vanden, 1975, p. 48). De igual manera, Estuardo Núñez en

78

su libro La experiencia europea, nota las paralelas en las vidas de Mariategui y Gramsci y añade que «Es muy revelador que Mariátegui cite con respeto el periódico que Gramsci coeditaba en Turin, L'Ordine Nuovo... » (Núñez, 1978, p. 27).

Aunque el movimiento marxista italiano tenía más influencia sobre Mariátegui, el peruano no era el único que tenía que luchar con la III Internacional para establecer su autonomía. En su libro, The Comintern and the Chinese Communists, 1928-1931, Richard Thornton observa que, «The relationship of the Comintern and the Chinese Communists during the years from 1928 to 1931 is the story of a multifacited conflict of ideas and self interest. At one level there is Moscow's attempt to develop an armed Communist movement in China that it could utilize for its own ends. At another, lower, level, there are the conflicting efforts of the Communist leaders that were actually involved in bringing Moscow's policy to fruition» (Thornton, 1969, p. XII). Otro autor nota que «the political strategy of Mao Tse-tung was not planned in advance in Moscow, and even ran counter to tenets of orthodoxy which were still considered sacrosanct and inviolate in Moscow at the time when this strategy was first crystalized» (Schwartz, 1958, p. 187). Por ejemplo, para desarrollar su praxis revolucionaria sobre bases rurales, Mao tenía que luchar contra unas directivas de la internacional con respecto a la necesidad de insurrecciones urbanas y contra Li Li-san y los otros comunistas chinos que seguían esta línea. Para implantar el marxismo en China, Mao Tse-tung y otros líderes comunistas tenían que desarrollar su praxis e ideología con base en las condiciones concretas de la china de esa época, y no basada en las de Rusia en 1917.

Aún ante la diversidad de condiciones nacionales y a pesar de que unos militantes peruanos seguían en su admiración para Mariátegui, la III Internacional no admitía la validez de los planteamientos del peruano. Así, un investigador soviético escribía que «Las ideas de Mariátegui, en su aspecto primario, en el aspecto en que las desarrolló... fueron ideas del "socialismo" pequeño-burgués, una modificación especial del populismo, adaptándolo al Perú... sus puntos de vista nada de común tienen con el socialismo proletario. Fueron sus ideas, sueños utópicos de un intelectual pequeño burgués en un país campesino, atrasado» (Miroshevsky, 1942, p. 58). Esta tesis la intentaron refutar del Prado (1943) y Arroyo Posadas (1946). Pero, hasta el presente continúan los intentos de enfocar el pensamiento y praxis de Mariátegui como insuficiente en su marxismo y tienen su origen en la misma visión del marxismo-leninismo que los representantes de la Internacional articularon en Buenos Aires bajo la influencia del estalinismo. Estos dogmáticos opinan que el Marxismo-Leninismo tiene que estar basado en la interpretación de Marx que predominaba en la Unión Soviética desde las fines de los años veinte hasta los principios de los años cincuenta. De esta manera, ni otras interpretaciones, ni otros «caminos» al socialismo tenían validez. Según este punto de vista, el partido tenía que ser una copia del partido bolchevique. Así, otros aspectos del marxismo tenían que ser filtrados por el aparato oficial del estado soviético. Durante esta época, había muy buen trabajo soviético para entender el marxismo a través de la revolución y la realidad rusa. cosa que tenía mucho sentido para la construcción del socialismo en Rusia pero, como en el caso del Perú, tenía muy poco sentido para países con realidades muy distintas.

Este enfoque fue muy distinto a lo que prevaleció en Europa en los principios de los años veinte cuando Mariátegui estuvo allí, Al llegar el peruano a Europa no había un "marxismo oficial". Lenin y los otros líderes rusos estaban demostrando su capacidad para adaptar el marxismo a las condiciones concretas de la flamante República Soviética. En aquellos momentos Gramsci y los marxistas italianos estaban adaptando el marxismo-leninismo a las condiciones italianas incorporando diversas influencias intelectuales, por ejemplo, unas ideas de Gorges Sorel. Todavía en Francia no había una ortodoxia. Henri Barbuse y otros militantes franceses del nuevo Partido Comunista incluían diversas influencias intelectuales en su concepción del marxismo. Fue una época muy creativa y dinámica. Todos los militantes europeos admiraron a la Revolución Rusa pero buscaron medios de entender y aplicar el marxismo revolucionario en su propia realidad. El mismo Mariátegui, por ejemplo, dijo que no quería un socialismo que fuera «calco o copia» (Mariátegui, 1977, p. 249). Después de 1928 la política de la Internacional intentó frenar estas tendencias nacionales para homogenizar el marxismo internacional y crear una nueva ortodoxía. Fue este proceso que eventualmente chocó con Mao, Mariátegui, Togliatti y otros líderes y militantes que trataron de entender la importancia de interpretar el marxismoleninismo según las condiciones histórico-concretas que caracterizaron sus realidades nacionales. Para ellos, el contenido específico y concreto del marxismo fue muy vigente:

80

We do not regard Marx's theory as something completed and inviolable; on the contrary, we are convinced that it has only laid the foundation stone of the science which socialists must develop in all directions if they wish to keep pace. We think that an independent elaboration of Marx's theory provides only general guiding principles, which in particular, are applied in England differently than in France, in France differently than in Germany, and in Germany differently than in Russia (Lenin, Nuestro Programa» en Collected Works, Tomo 4, pp. 211-212).

Acercándonos, poco a poco, al marxismo de Mariátegui, notamos la réplica de Arroyo Posadas al artículo de Miroshevsky:

Y la verdad pura y simple es que Mariátegui, "marxista convicto y confeso" aún en las mazmorras de las dictaduras criollas, era el estratega de la revolución en el Perú y como tal sabía bien que «la terría exige, de un modo absoluto, que para analizar cualquier problema social, se la encuadre dentro de un marco histórico "determinado", y después, si se trata de un solo país (por ejemplo, del programa nacional para un país determinado) que se tengan en cuenta las particularidades que distinguen a este país de los demás dentro del marco de una misma época histórica.» (Lenin, Sobre la autodeterminación de las naciones citado por Arroyo Posadas, 1946, p. 21).

Para explicar aún mejor el enfoque Mariateguista, Arroyo Posada cita a Lenin una segunda vez: «Precisamente porque el marxismo no es un dogma muerto, no es una doctrina acabada, preparada, inmutable, sino una guía viva para la acción... (Algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo, citado por Arroyo Posadas, 1946, p. 21). El concepto marxistaleninista del enfoque específico histórico (particularidad del medio o enfoque sobre condiciones concretas) se encuentra su expresión en la famosa obra de Karl Korsch, Karl Marx, «Marx comprehends all things social in terms of a definite historical epoch. He criticizes all the categories of the bourgeois theorists of society in which that specific character has been effaced. Already in his first economic work [The Poverty of Philosophy] we find him reproaching Ricardo for having applied the specifically bourgeoisie concept of rent to "landed property of all epochs...", (Korsch, 1963, p. 24). La necesidad de aplicar el marxismo concreta y específicamente se ve en la obra de Georg Lukács, Historia y conciencia de clase (escrito en 1922)

Orthodox Marxism, therefore, does not imply the uncritical acceptance of the results of Marx's investigations. It is not the belief in this or that thesis, nor the exegesis of a "sacred book", on the contrary, orthodox refers exclusively to method. It is the scientific conviction that dialectical materialism is the road to truth and that its methods can be developed, expanded and deepened only along the lines laid down by its founders (Lukács, 1968, p. 1).

Y, como si estuviera pensando en los planteamientos de Mariátegui con respecto al partido, observa que el «Materialist dialectic is a revolutionary dialectic» y que

The issue turns on the question of theory oand practice. And this not merely in the sense given it by Marx when he says in his first critique of Hegel that "theory becomes a material force when it grips the masses". Even more to the point is the need to discover those features and definitions both of the theory and the ways of gripping the masses which convert the theory, the dialectical method, into a vehicle of revolution. We must extract the practical essence of the theory from the method and its relation to its object. If this is not done that "gripping the masses" could well turn out to be a will o' the wisp. It might turn out that the masses were in the grip of quite different forces [¿el APRA?] that they were in pursuit of quite different ends (Lukács, 1968, p. 2).

Para ser aún más específico veamos que Mariátegui opina que,

No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento (J. C. M., 1977, p. 246).

En la misma línea, Mao escribe que

The dialectical-materialist theory of knowledge places practice in the primary position, holding that human knowledge can in no way be separated from practice and repudiating all the erroneous theories which deny the importance of practice or separate knowledge from practice. Thus Lenin said, "Practice is higher than (theoretical) knowledge, for it has not only the dignity of universality, but also of immediate actuality" (Mao, Selected Works, I, 1967, p. 296).

Pero esto no quiere decir que Mariátegui no entendiera la importancia de la doctrina marxista-leninista «El dogma... no ha impedido a Lenin ser uno de los más grandes revolucionarios y uno de los más grandes estadistas» (Defensa, 1967, p. 104). Y,

El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el camino se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento (Defensa, 1967, p. 104).

Entendido en este contexto se puede apreciar el marxismo del Amauta peruano:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña mismo de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada (J. C. M., «Mensaje al Congreso Obrero,» 1977, p. 112, el subrayado es nuestro).

Se ve claramente que la concepción marxista de Mariátegui tiene su base en la obra original de Marx y Lenin y que sus interpretaciones están muy parecidas a las de otros grandes líderes y pensadores marxistas de nuestro siglo. El trabajo intelectual suyo es «dialéctico, vale decir histórico» (J. C. M., 1977, pp. 241-242).

Era cun método un ideario y una praxis» (J. C. M., 1977, p. 222). Pero, nunca cae en el revisionismo, porque sabía muy bien que «Lenin nos prueba, en la política práctica, con un testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx» (J. C. M., Defensa del marxismo, 1967, p. 105). Defensa del Marxismo es una refutación del marxismo revisionista de la Segunda Internacional y de la Social Democracia y una afirmación del Leninismo.

Como hemos demostrado en otra obra, Mariátegui tuvo una formación marxista bastante amplia por estos días (Vanden, 1975).

Antes de su viaje a Europa tenía un vago conocimiento del marxismo. Fue, sin embargo, en Europa —especialmente en Italia— donde se dedicó a un estudio más profundo sobre Marx y la doctrina filosófica fundada por él. También leyó mucho sobre Lenin y su aplicación de las doctrinas marxistas a la realidad rusa.

Defensa del marxismo es fundamentalmente una defensa de la obra de Marx contra los ataques revisionistas de socialistas parlamentarios como Henri de Man. En esta obra demuestra Mariategui una profunda adhesión a las doctrinas marxistas y un conocimiento directo de estas doctrinas por medio de las obras de Marx. Así, por ejemplo encontramos referencias directas a muchos de los conceptos fundamentales de Marx en Defensa del marxismo (ver, inter alia, pp. 22-23, 31, 35-39, 41, 47-48, 52, 55-58, 60-62, 67-69, 71, 84-85, 104-105 v 109-110) ... Mientras explorábamos los alcances de la biblioteca particular de Mariátegui, encontramos las siguientes obras de Marx: Il Capital (Volumen I de una edición italiana de 1915); Le Capital (II tomos, edición francesa); Historia des Doctrines Economiques; Misere de la Philosophie; y La Revolución Española. También encontramos una edición francesa de Socialism Utopique et socialisme Scientifique de Engels. Había incluso una síntesis de El Capital... (Vanden, 1975, pp. 56-58).

De igual manera, Mariátegui también tenía un fuerte interés en Lenin y la revolución rusa. Creía que Lenin era uno de los grandes revolucionarios marxistas y admiraba especialmente la habilidad práctica que desplegó al dirigir la Revolución Rusa. Su lectura Leninista incluía: El estado y la revolución, dictadura del

proletariado y el renegado Kaustky; La elección por la Asamblea Constituyente y la dictadura del proletariado; La gran iniciativa, el heroísmo de los obreros rusos en el frente interno; Imperialismo, etapa superior del capitalismo; Los principios de la primera Revolución Rusa y Materialismo y empirocriticismo. A lo mejor muchos otros titulos de Marx y Lenin se extraviaron de la Biblioteca de Mariátegui antes de que la colección pasó a la Biblioteca de San Marcos donde la encontramos.

Teniendo en cuenta el enfoque y la lectura marxista antes mencionadas y las frecuentes citas de Lenin hechas por Mariátegui en Defensa del marxismo y otras obras, más los varios artículos de Lenin y sobre Lenin que en Amauta fueron publicados, llegamos a la conclusión de que Mariátegui tenía un buen conocimiento de los aspectos esenciales de Lenin y el Leninismo.

El aporte leninista en las formulaciones de Mariátegui se ve claramente no solamente en Defensa del marxismo y el desarrollo de su praxis, sino en "Principios Pragmáticos del Partido Socialista"... (Vanden, 1975, pp. 62-63):

El capitalismo se encuentra en su estado imperialista. Es el capitalismo de los monopolios... La praxis del socialismo marxista en este periodo es la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú, lo adopta como su método de lucha («Principios» en J. C. M., 1977, p. 160).

Así vemos en el punto nueve del mismo documento que: «El Partido Socialista del Perú es la vanguardia del proletariado, la fuerza política que asume la tarea de su orientación y dirección en la lucha por la realización de sus ideales de clase» (Ibid., p. 162).

De igual manera, notamos una fuertísima influencia del Imperialismo, etapa superior del capitalismo en el ya famoso «Punto de Vista Antiimperialista» de Mariátegui:

La condición económica de estas repúblicas, es, sin duda, semicolonial, y, a medida que crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista tiene que acentuar-se este carácter de su economía... El Estado, o mejor la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional... La ilusión de la soberanía

nacional se conserva en sus principales efectos (J. C. M., 1977, p. 87).

El anti-imperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por si solo, un programa politico, un movimiento de masas apto para la conquista del poder... no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses (p. 90).

En conclusión, somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamada a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa (p. 95).

Demostrando así la orientación netamente marxista-leninista de Mariátegui y el enfoque específico que él ---como el mismo Lenin- dió a la doctrina, empezamos a entender la naturaleza del pensamiento de Mariátegui. El entendía que las relaciones de producción eran la base material de la sociedad (ver su cita de Bukharin en J. C. M., 1967, p. 89) y que «La teoría... interviene mucho más de lo que se piensa en conceptos aparentemente empíricos y objetivos (J. C. M., Peruanicemos al Perú, 1972, p. 92). De igual manera, «La historia nos enseña que las formas de organización social y política de una sociedad corresponden a la estructura, a la tendencia de las fuerzas productivas» (J. C. M., Historia de la crisis mundial, 1971, p. 135). Para el peruano, «el materialismo marxista compendia, como ya había afirmado en otra ocasión (ver J. C. M., 1977, p. 250), todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época» (J. C. M., 1967, p. 85).

Si a algunas personas les costó trabajo entender su marxismo (ver las obras de: Francisco Posada, 1968; Robert Paris, 1979, y 1971 y Diego Meseguer, 1974) sería porque no entendían la naturaleza voluntarista del pensamiento marxista de Mariátegui:

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica que su fondo determinista. Para valorarlo basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los origenes de la I Internacional, hasta su actualidad dominada por el primer experimento de Estado Socialista: la urass. En ese proceso,

cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista (J. C. M., 1977, p. 58).

Capturando así la esencia de la doctrina, observa que «El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir donde ha sido marxismo- no ha obecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (J. C. M., 1967, pp. 56-57). De igual manera, como Lukács el sabía que «Marx no tenía porque crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual» (J. C. M., de serl otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los nuevos aspectos de la realidad» (J. C. M., 1967, p. 65). Los conocimientos profundos de Mariátegui entendían el marxismo-leninismo, en su naturaleza dinámica de la doctrina mucho mejor que Codovilla y muchos de sus críticos. El quería aplicar el marxismo a las condiciones concretas de la realidad peruana y Latinoamericana para crear un apto marxismo nacional y una revolución clasista. Desgraciadamente, sus esfuerzos ocurrieron justamente cuando empezó un viraje estalinista, cuando «el marxismo como teoría era sometido a una brutal operación necesaria para convertir en doctrina las concepciones más renidas con la herencia teórica de Marx y Lenin» (Carlos Altamirano, Marxismo en América Latina, 1972, pp. 9-10). Mariátegui quería hacer del marxismo un instrumento para «el análisis y la transformación de la realidad peruana, capaz de dar cuenta de la singularidad de sus problemas nacionales» (Altamirano, 1972, p. 9). Y esto es lo que no entendió Robert Paris en sus varias obras. Si bien Mariátegui leía varios autores como Sorel, Croce, Labriola, él —como el propio Gramsci— los utilizaba como fuentes secundarias para enriquecer sus lecturas originales de los textos marxistas y para profundizar (y no «filtrar») su comprensión de la doctrina revolucionaria de Marx y Lenin.

Visto así, su marxismo no está solamente en la línea de Antonio Gramsci y los marxistas italianos, sino en la línea de renovación marxista que se encuentra en el tercer mundo y en otros países de Europa Latina que ya han tenido su experiencia con el determinismo y estalinismo. Aunque la obra de Mariátegui antecedió a Eurocomunismo y estado (Carrillo, 1977) por unos cincuenta años se encuentran unos paralelos interesantes:

La previsión genial de Lenin sobre la diversidad de vías al socialismo se ha confirmado plenamente...

El marxismo se funda en el análisis concreto de la realidad concreta. O es eso, o es pura ideología, en el sentido peyorativo del término que prescinde de la realidad y se convierte en algo que ya no es marxismo... Las fuerzas conservadoras españolas serían más felices si frente a ellas hubiera un Partido Comunista dogmático, sectario, aferrado a posiciones superadas, que continuara imaginando la revolución española como un simple calco de otras revoluciones anteriores... (Santiago Carrillo, 1977, p. 24).

Mariátegui era un verdadero genio en el campo de la aplicación del marxismo según el enfoque específico y concreto que a Lenin le parecía tan importante. Quizás fue uno de los primeros pensadores marxistas que se enfrentó directamente con el conflicto entre las condiciones y necesidades nacionales y el internacionalismo del marxismo teórico (ver Vanden, «National Culture and International Marxism in Mariátegui», 1979). El fue «el precursor, el anticipador, el suscitador» de la liberación clasista americana; fue, como José Martí, un «sembrador en el campo del espíritu» (Benjamín Carrión, 1976, p. 60): «Benito Juárez engendró a Martí, Martí a Mariátegui, y luego de Mariátegui, Sandino, Camilo Torres, Ché Guevara, Fidel Castro... Salvador Allende» (Carrión, 1976, p. 61).

A nivel mundial, hay una creciente realización de la necesidad de adaptar y aplicar el marxismo al campo nacional. Mao lo hizo en la China, Ho Chi Min en Vietnam, Guevara y Castro en Cuba, Amílcar Cabral en Güinea-Bissau, y actualmente los militantes de Frelimo lo están haciendo en Mozambique. En su nuevo libro, From Marx. to Mao and Marchais, Documents on the Development of Communist Variations, Dan Jacobs articula este concepto:

Marx himself cautioned that his theory was not a "dogma" and those who have considered themselves to be his followers, in every generation, have taken him at his word and have interpreted and reinterpreted him according to what they have considered the needs of their time and situation. They have sought constantly to bring Marx "up to date" (Jacobs, 1979, p. ix).

En su excelente libro El marxismo en América Latina, Carlos Altamirano nota que «la gran dificultad para la izquierda intelectual y política latinoamericana reside no en aprender los principios teóricos del marxismo, sino en la tarea de convertirlos en medidas de conocimiento y de acción política» (Altamirano, 1972, p. 9). El ve a Mariátegui como una excepción —«La actitud de Mariátegui quedó, sin embargo, como un empeño solitario» (Ibid.).

De igual manera, Renalto Sandri nota en su artículo «Mariátegui: una via nazionale e internazionalismo nel "terzo mondo"» (publicado en *Crítica Marxista* en Roma, Sandri, 1972), que:

Ci sembra che l'opera di Mariátegui indichi quanto sia posible superare il contrasto tra la cosiddetta "purezza ideologica" (che chiude molti marxisti nella torre d'avorio dei principi, isolata dalla realtà di tali paesi) e il "tatticismo" (che a volte li pone a rimorchio in condizionato di altri forze) con la individuazione rivoluzionaria del rapporto tra nazione e internazionalismo nella lotta antimerialista (Sandri, 1972, pp. 109-110).

También, destaca

Ma fecoundo e non perituro, presenza operante, rimane lo sforzo compiuto de Mariátegui nel saldare il marxismo alla storia del suo paese per ricavarne la via nazionale della rivoluzion socialista (Sandri, 1972, p. 106).

Mariátegui estaba luchando para crear un marxismo nacional como Lenin creó en Rusia y como, más tarde se construyó en China, Yugoslavia, Italia, Viet Nam, Güinea-Bissau, España, Cuba, Angola y Mozambique y como los militantes de la FSLN están creando actualmente en Nicaragua. Es de lamentar que tenía que pasar medio siglo antes de que muchos de sus compañeros en el movimiento internacional clasista y algunos estudiosos pudieran darse cuenta de lo que verdaderamente significan sus ya famosas palabras:

Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de

la civilización occidental... Indo-América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares.

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva («Aniversario y Balance», en J. C. M., 1977, pp. 248-249).

Así visto, entendemos por qué la obra ideológica de José Carlos Mariátegui es fuente viva de información e inspiración para los militantes que en este momento histórico sí están creando la segunda revolución latinoamericana.

OBRAS CITADAS

Nos referimos aquí solamente a aquellos libros que citamos en este trabajo. Por lo cual, no pretendemos de ningún modo presentar una bibliografía, ni cosa parecida. Sin embargo, para aquellos que deseen profundizar su lectura mariateguista, hay dos extensas fuentes bibliográficas:

ROUILLON, Guillermo

1963 Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

VANDEN, Harry E.

1979 «Mariátegui: Marxismo, Comunismo, and other bibliographic Notes.» Latin American Research Review. XIV, No. 3, pp. 61-87. La revista Buelna de la Universidad de Sinaloa publicará una versión en Español de este articulo, que también contiene un análisis del marxismo de Mariátegui y sus relaciones con la International Comunista.

También, hay unos libros nuevos que merecen ser mencionados:

ARICO, José (Selección y prólogo)

1978 Mariátegui y los origenes del marxismo en Latinoamérica. Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México. Ver especialmente su explicación de la influencia de Gramsci en Mariátegui. MARIATEGUI, José Carlos (Prólogo, selección y notas de Rubén Iiménez Ricárdez)

1979 Obra política. Ediciones Era, México.

ROMERO, Emilio, BASADRE Jorge et. al.

1979 7 Ensayos, 50 años en la historia. Biblioteca Amauta, Lima.

ALTAMIRANO, Carlos

1972 Marxismo en América Latina. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

ANDREUCCI, Franco y SYLVERS, Malcolm.

1976 «The Italian Communists Write Their History». Science & Society. XL, No. 1, Primavera, pp. 28-56.

AQUEZOLO CASTRO, Manuel (editor)

1976 La polémica del indigenismo. Mosca Azul, Lima.

ARROYO POSADAS, M.

1946 «A propósito del artículo "El populismo en el Perú de V. Miroshevsky"». Dialéctica (La Habana), VI, No. 17, pp. 9-34.

BELAUNDE, Víctor Andrés

1931 La realidad nacional. Editorial «Le livre libre», París.

CARRILLO, Santiago

1977 «Eurocomunismo» y estado. Editorial Crítica, Barcelona.

CARRION, Benjamín

1976 José Carlos Mariátegui, el precursor, el anticipador, el suscitador. Sep. Setentas 238, Secretaría de Educación Pública, México.

GRUBER, Helmut

1974 Soviet Russia Masters the Comintern. Anchor Books, Doubleday, Nueva York.

HUMBERT-DROZ, Jules

*Questions of the Latin American Countries». International Press Correspondence. VIII, No. 72, 17 de octubre, pp. 1299-1305. Ver especialmente p. 1305.

1967 La crise de croissance de l'Internationale Communiste. Instituto Giangiacomo Feltrinelli, Milano. («Annali, anno

9**»**).

JOCOBS, Dan (editor)

1979 From Marx to Mao and Marchais, Documents on the Development of Communist Variations. Longman, Nueva York.

KORSCH, Karl

1963 Karl Marx. Russel & Russell, Nueva York.

LENIN, V. I.

1960 Collected Works, Foreign Languages Publishing House, Moscú.

LUKACS, George

1968 History and Class Consciousness, Studies in Marxist Dialectics. The MIT. Press, Cambridge, Massachusetts.

LUNA VEGAS, Ricardo

1978 Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica. Retama editorial, Lima.

MAO TSE-TUNG

1967 Selected Works, Foreign Languages Press, Pekin.

MARIATEGUI, José Carlos

1967 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Biblioteca Amauta, Lima. (Ahora, Tomo 1, Obras Completas).

1967 Defensa del marxismo, polémica revolucionaria. Tercera edición, Biblioteca Amauta, Lima. (Tomo 5, O. C.).

1971 Historia de la crisis mundial. Tercera edición, Biblioteca Amauta, Lima. (Tomo 8, O. C.).

1972 Peruanicemos al Perú. Segunda edición, Biblioteca Amauta, Lima. (Tomo 11, O. C.).

1972 Cartas de Italia. Segunda edición, Biblioteca Amauta, Lima. (Tomo 15, O. C.).

1977 Ideología y política. Octava edición, Biblioteca Amauta, Lima. (Tomo 13, O. C.).

MARTINEZ DE LA TORRE, Ricardo

1947 Apuntes para una interpretación de historia social del Perú. Segunda edición, IV Tomos, Empresa Editora Peruana, Lima. (Existe una tercera edición que está publicado por «Los Estudiantes de Sociología de la Univerdad Nacional Mayor de San Marcos»).

MELIS, Antonio, DESSAU, Adalbert y KOSSOK, Manfred 1971 Mariátegui: tres estudios. Biblioteca Amauta, Lima.

MESEGUER ILLAN, Diego

1974 José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MIROSHEVSKY, V.

1942 «El "populismo" en el Perú, papel de Mariátegui en la

historia del pensamiento social Latinoamericano». Dialectica (La Habana), Tomo I, No. 1, pp. 41-59.

NUNEZ, Estuardo

1978 La experiencia europea de José Carlos Mariátegui, y otros ensayos. Empresa Editora Amauta, Lima.

PARIS, Robert

1970 «El marxismo de Mariátegui». Aportes (París) No. 17, Julio, pp. 7-30.

1971 «Mariátegui: un Sorelismo ambiguo». Aportes, No. 22, Octubre, pp. 84-178.

POSADA, Francisco

1968 Los origenes del pensamiento marxista en Latinoamérica. Cuaderno 6. Casa de las Américas, La Habana.

PRADO, Jorge del

1943 «Mariátegui, marxista-leninista». Dialéctica, II, No. 3, pp. 33-56.

SANDRI, Renalto

1972 «Mariátegui: via nazionale e internazionalismo nel "terzo mondo"». Crítica Marxista (Roma). X, No. 6, Diciembre, pp. 91-110.

SECRETARIADO SUDAMERICANO (de la Internacional Co-

munista)

1929 Él movimiento revolucionario Latinoamericano. La Correspondencia Sudamericana, Buenos Aires.

SCHWARTZ, Benjamín I.

1958 Chinese Communism and the Rise of Mao. Harvard University Press, Cambridge.

VANDEN, Harry E.

1975 Mariátegui: influencias en su formación ideológica. Biblioteca Amauta, Lima.

«National Culture and International Marxism in Mariátegui». Trabajo leído en la reunión nacional de la «Latin American Studies Association» (Pittsburg, Pensilvania).

ENTREVISTAS

Nota introductoria

Manuel Sacristán es uno de los filósofos y políticos más conocidos y respetados en el mundo de habla hispana. Ex-miembro del comité ejecutivo del Partido Comunista Español y ahora fuera del PCE; autor de libros como Las ideas gnoseológicas de Heidegger (1959), Introducción a la lógica y al análisis formal (1964), Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores (1968), Goethe y Heine (1968); director de la revista Mientras tanto y traductor connotado de Marx, Engels, Gramsci, Lukács, etc., ha concedido a Dialéctica una importante entrevista en la que se respira una gran honestidad, una intensa fuerza polémica y un interés por hacer del marxismo una nueva respuesta a los graves problemas que ha abierto el desarrollo del capitalismo en su fase actual.

Algunas de las cuestiones más importantes señaladas por Sacristán son: la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo desarrollado plantean a la izquierda nuevos retos como el hecho trágico de que la clase proletaria sea capaz de defender la causa de su propio cáncer; la afirmación de que la dialéctica no es lógica; lo vigente y lo caduco en el pensamiento de Marx y el señalamiento de que la llamada crisis del marxismo es sólo un eufemismo para denominar la derrota del marxismo en Europa.

G.V.L., J.M.R. y J.R.A. febrero de 1983

MANUEL SACRISTAN HABLA CON DIALECTICA: *

"El marxismo ha sido derrotado"

P. Usted ha incursionado en muy diversos campos: la traducción de diversos autores clásicos (Marx, Engels, Gramsci, Lukács); en el campo de la lógica le conocemos un libro sobre lógica simbólica; en la literatura conocemos un trabajo sobre Heine y otro sobre Goethe; últimamente sabemos que está trabajando sobre la importancia de la ecología para las ciencias sociales y la política. Queremos saber entonces cuál ha sido la evolución de sus preocupaciones teóricas y lo que hoy le interesa más.

R. La evolución de mis preocupaciones teóricas no responde muy exactamente a lo que he tenido que hacer. Pongamos por caso la traducción. Estará feo decirlo, pero el hecho es que yo he traducido para comer. Bajo el franquismo estuve expulsado de la Universidad durante años, e incluso en los periodos en que trabajé en la Universidad mi condición académica era económicamente muy mediocre, de modo que traduje e hice trabajo editorial para subsistir. Lo que pasa es que, al cabo de cierto tiempo de traducir, si uno cumple con plazos y criterios de calidad, puede tomar iniciativas: por ese camino pude llegar a practicar una modesta política de publicaciones, aunque sólo después de varior años de traducir todo lo que se pusiera por delante.

Como la traducción es en España un trabajo mal pagado e inseguro, ocurre que casi nadie se profesionaliza en ella; los editores, cuando encuentran a una persona que de verdad se profe-

^{*}Entrevista realizada por: Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón.

sionaliza en traducir, acaban por concederle un cierto margen de iniciativa. A partir del momento en que me ocurrió eso pude seguir una línea consistente en difundir el pensamiento socialista, principalmente de tradición marxista. Al mismo tiempo traduje bastante literatura lógica y epistemológica, que responde a mi principal campo de trabajo en filosofía.

Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias. Por ejemplo, que entre Bogdánov y Lenin el que llevaba la razón era Bogdánov; en el terreno epistemológico, se entiende, no en el político, en el que seguramente era más realista Lenin.

En la obra escrita y firmada por mí, o publicada anónimamente o con pseudónimos en la prensa comunista ilegal, no pude hacer mucho de lo que hubiera querido hacer. Durante quince años fui miembro del comité central del partido comunista en la ilegalidad: y durante diez de esos quince años, miembro del comité ejecutivo: y eso en una circunstancia rara y delicada: yo era legal en España; tenía mi documentación en regla y era un profesor universitario o, en otras épocas, un traductor que vivía como tal legalmente. Por otra parte, tenía mucha actividad ilegal, y en situaciones de bastante responsabilidad. Eso acarreaba un gasto muy grande de tiempo y de energía. Una persona que está viviendo legalmente, descubierta, y, sin embargo, actúa clandestinamente, tiene que pasarse muchas horas borrando pistas, por así decirlo; muchas más que si fuera puramente clandestina y viviera en una casa de seguridad del partido. Yo hacía así dos vidas, lo cual producía una especie de esquizofrenia. Era un handicap fuerte para un trabajo intelectual duradero. De aquí que escogiera conscientemente, como fórmula para escribir, el texto corto, el artículo, el ensayo, el prólogo. Eso tiene sus pros y sus contras. No me arrepiento de haber procedido así, porque fue, al fin y al cabo, una solución que me permitió intervenir bastante, a pesar de lo difícil de mi situación, en la discusión teórica y política en España, legal e ilegalmente. Los primeros textos de Marx y Engels publicados legalmente en España después de la guerra civil son traducción y edición mía. Son los textos de ambos autores sobre España, Revolución en España (Barcelona, Ariel, 1960). Traduje los textos y los prologué; quince o veinte páginas de prólogo: algo que se pudiera escribir en uno o dos dias fue mi fórmula literaria para aquel tipo de vida que yo hacía; me parece que no había otra solución.

Esa no es la única limitación de lo que he escrito durante todos esos años. Hay otra limitación más, que es su carácter, generalmente muy ocasional. La gran mayoría de mis trabajos, salvo los de pura diversión (que son los de crítica literaria), están escritos por alguna urgencia de la discusión de partido o de la discusión política o teórica en curso en el país, legal o ilegal. Por ejemplo, una de las pocas cosas mías que se han traducido a otras lenguas (en este caso al italiano), el escrito Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo, está redactado por encargo de un estudiante y como intervención en una polémica entre la organización estudiantil del PSUC y una pequeña organización grupuscular, los "Comités de Huelga Estudiantiles", la cual sostenía la tesis de que la reivindicación estudiantil comunista del momento (finales de 1969) debía ser la abolición inmediata de la Universidad. La mayoría de mis escritos son textos de ocasión en el más literal de los sentidos: escritos a petición y con fecha fija.

Esas son las dos limitaciones principales de lo que he escrito. Son limitaciones muy graves. Pero, repito, cuando repaso la vida que he llevado, me parece que es natural que procediera así; y seguramente si tuviera que volver a empezar lo haría del mismo modo. No parece que hubiera otra posibilidad. Las dos únicas veces en que escribí largo tuve que suspender la actividad militante. Fue cuando redacté mi tesis doctoral y cuando escribí el manual de lógica. Las dos veces quedó claro que era imposible escribir un texto largo y llevar a cabo diariamente trabajo conspirativo. Y ganarme la vida, además. Creo que veo claramente las limitaciones de lo que he escrito, que siempre ha sido con urgencia. Conociendo mi situación, meditaba los asuntos muy detalladamente ante de sentarme a escribir, pero luego escribía todo de una sentada, por miedo de no poder acabar lo empezado si me interrumpía.

Todo eso por lo que hace al pasado, que creo que, a mi edad y con mi escasa salud, ya pesa más que el futuro. Pero eso no

quiere decir que no tenga proyectos.

En el primer plano, en el centro de las cosas que estoy haciendo -no sólo yo, sino todo un colectivo- está la revista Mientras tanto, con la cual intentamos, muy modestamente -pues nunca hemos vendido más de 3500 ejemplares de un número-, preparar el camino para pensar desde un punto de vista socialista problemas nuevos de la civilización contemporánea; problemas no previstos -y acaso no previsibles- por los clásicos y determinados

por el desarrollo de ciertas fuerzas productivo-destructivas moder. nas, en particular tecnológicas. Nuestros intentos proceden por dos caminos: como redacción de la revista, trabajamos esos problemas analíticamente y teóricamente; como colectivo, procura. mos acercar las alas más sensibles de los sindicatos, principalmente de Comisiones Obreras, a la preocupación por estos nuevos problemas y a los grupos de cultura alternativa: comités antinucleares, agrupaciones ecologistas, grupos feministas, en general, grupos contraculturales que no sean a priori irracionalistas y antiso. cialistas. Hay que decir que en España no existe prácticamente un pensamiento alternativo de derecha. En España el pensamiento predominante en los grupos alternativos, a diferencia de lo que ocurre en Alemania y Francia, es casi exclusivamente socialista en sentido amplio, es decir, marxista o anarquista. Por lo tanto, el trabajo que nos hemos propuesto no tendría que ser imposible. De todos modos, es difícil, y no sólo por dificultades ideológicas, sino también por la fuerza de la crisis económica en toda Europa. Las dos cosas juntas —la crisis reforzando la influencia del modo de vida burgués en la clase obrera- hacen a menudo muy difícil el planteamiento en la izquierda de problemas en sí mismos decisivos para el futuro. Daré un ejemplo: el anterior gobierno socialdemócrata alemán intentó legislar, un par de años antes de la caída del canciller Schmidt, la abolición de la industria del amianto. Se trata de uno de los procesos industriales más cancerígenos que se conoce, y el producto no es tampoco inocente para los usuarios, aunque, naturalmente, los más amenazados son los obreros de la rama. Pues bien: en la oposición a la medida se encontraron aliados la patronal y el sindicato obrero. No es más que un ejemplo, pero creo que ilustra bien el problema al que me refiero. La civilización capitalista ha llevado a una situación -por lo menos en los países de capitalismo avanzado— en la cual sectores importantes del proletariado son capaces de defender la producción de su propio cáncer a cambio de poder renovar su automóvil al final de la temporada. Esos problemas hay que verlos con los dos ojos; no se pueden disimular.

Debo decir que en España la situación no parece ser tan difícil en esas cuestiones. Por ejemplo, en los dos grandes sindicatos, el de inspiración comunista y el socialdemócrata —Comisiones Obreras y uor— hay alas no sólo ecologistas, sino precisamente opuestas a la industria nucleoeléctrica. Ven claramente que no es verdad que la industria nuclear sea una promesa de puestos de tra-

bajo más allá de la fase de construcción de las centrales, conocen el elevadísimo costo del kilovatio-hora nuclear, escondido por las enormes subvenciones estatales en dinero y en infraestructura, desde la fase de investigación; y perciben claramente el interés militar de los supuestos "átomos para la paz". La situación, es, pues, bastante mejor que en Francia, donde el sindicato de mayoría comunista es insensatamente pro-nuclear en todos los campos, incluido el explicitamente militar, y sólo la ceror tiene un sector sensible a los nuevos problemas civilizatorios. (Y tiene su experiencia: la GFDT es el principal sindicato activo en la central francesa de reprocesamiento de residuos radioactivos de La Hague). Tampoco parece que en la central sindical alemana, el pob, esté viva la conciencia de estos problemas (aunque sí lo está en sectores de la SPD, el Partido Socialdemócrata Alemán. Este cuenta incluso con alguno de los autores más importantes en este tipo de investigaciones de la elaboración socialista de los nuevos problemas civilizatorios; entre ellos se debe destacar a Eppler).

El colectivo de la revista *Mientras tanto* trabaja, pues, analítica y políticamente (y dentro de la modestia de sus medios) en este campo.

P. ¿El planteamiento ecologista llevaría a una reformulación de la estrategia seguida por los partidos comunistas?

R. Me parece preferible estudiar la cuestión en un plano más profundo que el de la estrategia, y lógicamente anterior a él. Creo que el problema de la concepción del papel del desarrollo de las fuerzas productivas en su choque tendencial con las relaciones de producción contiene un conjunto de cuestiones que necesitan una nueva consideración. Entendámonos: yo creo que el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en el cambio social es correcto; creo que la historia conocida sustancia bien la concepción marxiana; ésta es coherente en el plano teórico v plausible en el histórico empírico. De modo que no creo que sea necesario revisar esas tesis. Tampoco me propongo proceder como hizo Croce a principios de este siglo, practicar una especie de balance según el cual el modelo marxiano ha respondido bien hasta el siglo XX, pero ahora ya no funciona. No: esa distinción entre pasado y presente, además de imprecisa, me parece insuficientemente fundada. Estaría relativamente justificada una distinción entre pasado y presente que adoptara como línea divisoria precisamente la obra de Marx, es decir, la toma de consciencia potencial, por la clase obrera en concreto y por lo tanto por la especie humana, de la eficacia de esas fuerzas productivas en el cambio social; en la medida en que esa toma de consciencia facilita cierto poder sobre ellas, se podría decir que a partir de Marx la situación cambia, al menos intelectualmente. Pero eso, en mi opinión, no anula la validez del esquema de Marx al respecto. No. la novedad no consiste en que havamos descubierto que el modelo es falso. El modelo es adecuado. La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos no va a ser necesariamente liberador por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructivas y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario. Alguna vez he dado el siguiente ejemplo para precisar lo que quiero decir sobre este punto: en el pensamiento conservador existen ya utopías, perspectivas que construyen un futuro sumamente opresivo. jerarquizado y explotador (porque se oprime para explotar) sobre la base de dar libre curso a las fuerzas productivo-destructivas más problemáticas de este capitalismo avanzado, en particular a esa adorada panacea, becerro de oro de todo optimismo desarrollista, que es la energía de fusión nuclear. Pensemos, por ejemplo, en la utopía de Adrian Berry Los próximos diez mil años, que tradujo hace algún tiempo Alianza Editorial. No sé si han tenido ustedes la curiosidad de leer ese monstruo. La perspectiva de Adrian Berry se opone a la del Manifiesto de Estocolmo, Una sola Tierra. Berry arguye que decir que hay una sola Tierra para la especie humana es sostener una tesis oscurantista contraria al progreso de la ciencia y de la técnica, porque en realidad hay muchas Tierras posibles para la humanidad. Por lo tanto, no hay que frenar el crecimiento cuantitativo indiscriminado de la especie, desde el demográfico hasta el crecimiento en la producción y el consumo de energía. Y señala el camino por el cual prevé que en los próximos diez mil años la humanidad se verá liberada de toda limitación a una expansión indefinida de todo orden. Ese camino empieza por la unificación autoritaria de la humanidad. Berry presume que eso ocurrirá mediante una o varias guerras atómicas. (Uno puede suponer, aunque el autor no precise tanto, que esas guerras tienen la finalidad de destruir a la urss y someter a los

pueblos no blancos). Una vez unificada la humanidad, se emprende la colonización de la Luna, y a la devastación producida en la Tierra por las guerras unificadoras se suma la causada por la gigantesca producción de energía necesaria para la empresa lunar. Además, se está permitiendo que la especie humana crezca indefinidamente. Una vez colonizada la Luna, se fragmenta, mediante explosiones nucleares, el planeta más grande y más adecuado para la finalidad que persigue Berry: Júpiter. Fragmentado Júpiter, alguna de las partes puede servir para colonización, y otras partes como reflectores solares para los demás fragmentos y para la misma Luna. Conquistado Júpiter, va se puede salir del sistema planteario. Para aquella época, la Tierra estará presumiblemente devastada por los billones de seres humanos y por la explotación que habrá sido necesaria para llevar a cabo la empresa jupiterina.

Lo primero que a uno se le ocurre críticamente es que si tan fácil es hacer habitable la Luna y Júpiter, por qué no mantener habitable la Tierra. Con toda seguridad sería más fácil. Luego, parecen claras las condiciones políticas del proyecto conquistador de Berry: un régimen autoritario y una jerarquización extrema de la humanidad, dominada por los que dirigen la empresa cósmica.

Ese es un ejemplo de la situación problemática que plantea hoy para una perspectiva socialista la eficacia de las fuerzas productivo-destructivas en desarrollo. Es evidente que el desarrollo considerado de las fuerzas productivo-destructivas chocaría con las relaciones de producción; pero no en un sentido emancipatorio, sino en el de reclamar otras más tiránicas. Por supuesto que eso no daña para nada a la bondad teórica de las proposiciones de Marx. Pero sí plantea un problema nuevo.

En qué plano, pues, se presenta la necesidad de revisar la tradición predominante en el pensamiento socialista? Como ya he dicho, no en el plano teórico. La tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción sigue siendo una constatación realista y de considerable capacidad explicativa de la historia que conocemos, de nuestro presente y de las posibles proyecciones futuras de éste. En este punto es bueno recordar que, al precio de cierta ambigüedad, el esquema marxiano no es determinista. Versiones de tendencia determinista se han presentado sin duda en la obra de ciertos autores, marxistas como Bujárin o más bien antimarxistas, como Loria. Pero ése no es el caso en las principales tradiciones marxistas. Ahora bien: la plausibilidad del esquema

marxiano, por un lado, con su carácter no determinista, y la potencialidad visiblemente ambigua de las fuerzas productivo-destructivas hoy en desarrollo, por otro, sugieren que el plano en el cual hay que practicar una revisión de cierto optimismo progresista de raiz dieciochesca, presente en las tradiciones socialistas, es el plano de la valoración política. El problema es cómo reaccionar politicamente ante la presente tensión entre las fuerzas productivo-destructivas en desarrollo y las relaciones de producción existentes. Y lo principal de la solución que me parece adecuada consiste en alejarse de una respuesta simplista que se base en una confianza inalterada en el sentido emancipatorio del desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas. Si se quiere formular esto de forma más filosófica, se podría sugerir que se trata de romper con el resto de hegelismo que empuja a confiar en las supuestas leves objetivas del desarrollo histórico. Por el contrario, habría que entender que un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivo-destructivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente. Y si se prefiere decir lo mismo de una forma más imaginativa, se podría empezar por señalar que hoy debería estar va clara la inadecuación, por ingenuidad, de una célebre frase de Lenin según la cual el comunismo son los soviets más la electricidad. No se ve que la célebre presa del Dnieper haya acercado mucho el comunismo. Más bien se puede sospechar que la organiración férrea de la sociedad para producir ese tipo de obras ha contribuido considerablemente a destruir los soviets.

Todas esas consideraciones desembocan más o menos directamente, al menos para mí, en la convicción de que la revisión autocritica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del factor subjetivo revolucionario, en vez del objetivismo, de raíz hegeliana, paradójicamente proclamado en los años sesenta por los filósofos más antihegelianos, como Della Volpe o Althusser. Lo malo es que precisamente el presumible sujeto revolucionario cuya función habría que subravar hoy se encuentra en muy mala situación en casi todos los países de capitalismo avantado. Pero me parece que el poner el acento en el elemento subjetivo es una consecuencia de mi análisis que no puedo evitar.

Una politica socialista respecto de las fuerzas productivo-destructivas contemporáneas tendría que ser bastante compleja y proceder con lo que podríamos llamar "moderación dialéctica", empujando y frenando selectivamente, con los valores socialistas bien presentes en todo momento, de modo que pudiera calcular con precisión los eventuales "costes socialistas" de cada desarrollo. Esa política tendría que estar lo más lejos posible de líneas simplistas aparentemente radicales, tales como la simpleza progresista del desarrollo sin freno y la simpleza romántica del puro y simple bloqueo. La primera línea no ofrece ninguna seguridad socialista, y sí muy alta probabilidad de suicidio. La segunda es, para empezar, impracticable. Ejemplifiquemos eso a propósito de la más fundamental de todas las fuerzas productivo-destructivas objetivas contemporáneas, la ciencia.

La ciencia, en el sentido contemporáneo, es un conocimiento socializado con proyección técnica más o menos inmediata. De esta última circunstancia se deriva su peligrosidad intrínseca como conocimiento sumamente eficaz: la excelencia de la física como conocimiento, por ejemplo, es la base del armamento nuclear y del químico. La reacción romántica a esa circunstancia que consiste en intentar deshacer el camino andado y, en la práctica política, bloquear la investigación, me parece, por de pronto inviable, además de indeseable. La historia documenta bastante bien que todos los intentos de bloquear la investigación en las épocas por nosotros conocidas han fracasado rotundamente. Desde Galileo hasta, desgraciadamente, la propuesta de moratoria en ingeniería genética presentada por Crick y otros Premios Nóbel hace unos diez años. Por otra parte, esa política tampoco es deseable, porque lo característico de la tecnociencia contemporánea (como de todo conocimiento, en realidad) no es una supuesta bondad o maldad, sino su constitutiva ambigüedad práctica. La misma ingeniería genética, por ejemplo, en la que se pedía una moratoria pensando en los riesgos de su manejo de ciertos virus y en la pesadilla, aún lejana, de intervenciones políticas en el equipo genético humano, es una de las principales esperanzas en la lucha contra el cáncer.

Desde el punto de vista político-moral, la ciencia es ambigua, por así decirlo, si no queremos usar la palabra "neutral", lamentablemente satanizada en los ambientes de izquierda. (En los cuales se recuerda poco quien fue el autor que propuso llamar "canalla" al que practica la ciencia con un interés que no sea puramente el científico, a saber, Karl Marx, y no algún positivista). Desde un punto de vista político-moral, el producto científico es ambiguo y conlleva por sí mismo un riesgo probablemente proporcional a su calidad epistemológica. No es verdad que una fi-

sica nuclear practicada por científicos socialistas sea menos peligrosa que la practicada por científicos capitalistas. Puede ocurrir que las aplicaciones sean mejores en una sociedad socialista, pero eso no se derivaría de la estructura misma del conocimiento físiconuclear, sino de la sociedad socialista.

Me gustaría observar brevemente que nada de lo que he dicho sobre este punto me emparenta con desarrollos, aparentemente paralelos, que se presentan hoy o se presentaron hace treinta años. criticando la concepción marxiana que estamos discutiendo. Me refiero a Kostas Axelos v Jürgen Habermas. No comparto ni la inserción del pensamiento de Marx en la concepción heideggeriana del destino de la metafísica (esencia de la visión crítica de Axelos), ni la para mí extraña especulación de Habermas que, además de considerar la tesis, que considero impracticable, de un bloqueo del desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas, separa el orden del trabajo del orden de la comunicación, con la característica capacidad que tiene el filósofo tradicional de ignorar los hechos más visibles: no hay trabajo sin comunicación, y quizá la comunicación más característica de la especie humana, el lenguaje articulado, haya nacido precisamente en el trabajo, como sugirió, por cierto, Marx en La ideología alemana. Mi planteamiento es de conceptuación política, no de historia de la metafísica (que considero arbitrario e incontrastable) ni de antropología filosófica (especulación que me parece poco menos irresponsable que la otra). Es en el orden político donde es necesario extirpar los elementos de progresismo dieciochesco y de objetivismo hegeliano presentes en la herencia de Marx y, a través de Marx, en numerosos marxistas.

P. Aquí tocamos un límite del pensamiento marxiano.

R. No creo que esté clara la última palabra de Marx acerca de todas estas cosas que estamos discutiendo. Creo que, a pesar de la aspiración que siempre tuvo de producir obra muy terminada literariamente—lo cual es una de las causas de que dejara tanto manuscrito inédito—, Marx ha muerto sin completar su pensamiento, sin pacificarse consigo mismo. Eso debe tener que ver con el hecho de que la última parte de su vida coincide con una importante transición en el conocimiento científico. El año de la muerte de Marx, 1883, es el año de la aparición de la Introducción a las ciencias del espíritu de Dilthey y, sobre todo, de la

historia de la mecánica de Mach y de los dos ensayos de Podolinsky en Die Neue Zeit sobre termodinámica y ley del valor, con conceptos que Marx ya no puede alcanzar, pero cuya problemáconceptation de la conceptation opinión. al viejo Marx. Se encuentran en las cartas del viejo Marx declaraciones que tenían que ser sorprendentes para muchos "marxistas". Hoy ya nos hemos acostumbrado a varias de ellas. Por ejemplo, la actitud de Marx respecto de la comunidad aldeana rusa. Hoy sabemos que Marx escribió a Vera Sassulich que la comunidad aldeana rusa podía ser un camino al socialismo. y que no era verdad que el camino por el capitalismo fuera el único posible, como pensaban los marxistas rusos. Tampoco nos sorprende la declaración de Marx, en esa misma carta, según la cual él ha estudiado el desarrollo de ciertos pueblos, a saber los de Europa occidental. Pero no olvidemos que cuando Riázanov encontró esa carta de Marx (si no recuerdo mal, entre los papeles de Plejánov o de Axelrod), no creyó que fuera auténtica, y no la publicó sino cuando hubo encontrado el borrador de puño y letra de Marx. Y Riázanov era de verdad un competente. Pues bien, no menos sorprendentes para la vulgata marxista son ciertas consideraciones y reflexiones del viejo Marx a las que yo estoy dispuesto a dar cierta importancia; por ejemplo, consideraciones melancólicas de rechazo de la penetración del ferrocarril por los valles de los afluentes del Rin. Se dirá que estas son declaraciones en cartas, que no se pueden comparar con El Capital. Claro que no se pueden comparar con El Capital, pero tienen también una significación. Hay un abismo entre el Marx que quiere que los usa invadan de una vez México para incorporarlo al capitalismo mundial y el Marx que preferiría que el ferrocarril se detuviera en las grandes ciudades renanas y no siguiera penetrando en el país campesino. (¿Qué habría pensado de las autopistas nazis?). H'ay una distancia que no es teórica —esto es, que no se refiere a la explicación de lo real- sino política, referente a la construcción de la nueva realidad. Reconozco que reflexiones análogas del viejo Marx —la carta a Vera Sassulich o la carta a Engels sobre los ferrocarriles— me han abierto el camino para pensar que no hay contradicción entre mantener el modelo marxiano referente a la acción del desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas y su choque con las relaciones de producción, y una concepción política socialista que no confíe ciega e indiscriminadamente en el desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas, sine que conciba le función de una gestión socialista — y no digamos ya de la comunacomo administración de esas fuerzas, no como simple levantamiento de las trabas que les opongan las actuales relaciones de producción. Me parece que una vez formulado así, esto resulta muy obviamente coherente con la idea de sociedad socialista, de sociedad regulada.

P. Usted ha mencionado que muchas de las tesis de Marx no solo son objetivas en un sentido científico, sino que siguen en gran medida vigentes. Pero ¿cuáles serían aquellas concepciones marxianas que pertenecen definitivamente al siglo xix y que, por tanto, se han vuelto caducas?

R. A mi parecer, se trata principalmente de materias de sensibilidad cultural. Los elementos filosóficos y políticos del pensamiento de Marx están en el reino de los valores (en el plano mental) y de la lucha de clases (en el plano real). Contenidos de ese tipo no caducan en sentido lógico, no son "refutables" ni "demostrables".

En el campo propiamente científico, es posible hacer un repaso de proposiciones marxianas que se presten más o menos a la duda o al rechazo, ya sea por crítica de su consistencia interna, ya por insuficiente base empírica. Y también es posible encontrar proposiciones marxistas que sean ya poco pertinentes para el análisis del mundo contemporáneo, sin que por eso se puedan considerar falsas; serían más bien como condicionales contrafácticos. Todas esas son formas de caducidad naturales en contextos científicos noformales, esto es, en toda ciencia real.

Pero a mí me parece que los elementos del pensamiento de Marx que son hoy menos fecundos para la concepción socialista son los que tienen que ver con la sensibilidad cultural de un hombre de la segunda mitad del siglo xix que en muchos aspectos no rebasó los patrones culturales de su época. Pienso en varias cosas, desde aspectos de su concepción de la conducta individual hasta elementos de sus expectativas políticas, pasando por su percepción de hechos histórico-sociales. Ejemplificaré lo que quiero decir. En el plano personal, por ejemplo, el hecho de que el que fue muy probablemente hijo natural suyo —y, para acabarlo de arreglar, con Helene Demuth, la criada familiar— recibiera el nombre de Frederick para hacer creer que era hijo de Engels. El incidente revela una sensibilidad respecto de la vida familiar que tiene muy

poco que ver con una deseable sensibilidad socialista contemporánea. En el plano político, pienso en el optimismo con que Marx, en los años sesenta y setenta (y probablemente por la acritud de las pugnas en la Art), ha desoído las sugerencias más pesimistas acerca de las cuestiones del poder propuestas por los anarquistas. Y en el plano histórico-social el ejemplo que más me interesa es la estimación práctica del desarrollo de las fuerzas productivodestructivas, cuestión que ya nos ha ocupado bastante rato.

Esas limitaciones culturales me parecen constituir el elemento del pensamiento de Marx más marcado por la época y más caduco.

P. ¿Hasta qué punto existe en el pensamiento de Marx base para una teoría explicativa de lo político en sentido actual?

R. A mí me parece que la idea de explicación de Marx es principalmente histórica. Marx pensaba que el conocimiento más digno de ese nombre es el conocimiento histórico. Creo, por consiguiente, que la manera más marxiana de responder a la pregunta sería ver si el sistema o modelo de Marx facilita una explicación de la génesis de lo que hoy es el Estado. En cambio, si por explicación entendemos lo que hoy es corriente en la filosofía de la ciencia (de influencia predominantemente analítica), entonces es difícil decir que haya en la obra de Marx una explicación de ese tipo. No digo que no se pueda construir una explicación marxista en un sentido próximo al analítico. Pero sí que no me parece la más marxiana.

P. Siguiendo el hilo conductor de la caducidad, en alguna corriente del pensamiento marxista actual parece entenderse que la forma marxiana de entender la dialéctica se contradice con el núcleo científico de sus obras mayores. En este sentido ¿la dialéctica como método ha caducado?

R. No tengo respuesta histórica a esa pregunta. Quiero decir que no tengo en claro qué pensó Marx al final que era la dialéctica. Recordarán que a la muerte de Marx, cuando empieza a reunir los papeles de Marx, Engels escribe a Bebel que el cuerpo principal de esos manuscritos es un tratado de dialéctica. Lo que prueba, primero, que Engels no había mirado bien los papeles cuando escribió a Bebel. Y, segundo, que sus íntimos pensaban que lo que Marx estaba escribiendo en sus últimos años era una

dialéctica (de modo que la malevolencia de Loria, asegurando que no existían los fibros 11 y 111 del Capital, reflejaba quizá una creencia de mucha otra gente). El asunto de qué pensaba el Marx maduro que es la dialéctica me interesa mucho, y lo paso muy bien estudiándolo; pero, por el momento, no tengo resultados sólidos.

Mi propia opinión sobre la dialéctica, que creo inspirada en el trabajo científico de Marx, se puede expresar en una tesis negativa y otra positiva.

La tesis negativa dice que la dialéctica no es lógica. Hay que rechazar la confusión hegeliana entre empiria y lógica. La dialéctica hegeliana es mala lógica (porque exige que la lógica de de si contenidos reales) y mala empiria (porque fuerza a la empiria a someterse a un esquema lógico desde dentro, por así decirlo). Reúne lo peor de ambos mundos, el formal y el empírico. Por cierto que el infalibilismo con que cierta tradición ha considerado la importante cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas, que antes hemos discutido, viene precisamente de esa mezcla espúrea hegeliana de lo lógico y lo empírico lo racional y lo real. La dialéctica no es lógica, y cuando se presenta como lógica, cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la "ley de la negación de la negación", da entre verguenza y risa, empezando por Engels. Su ejemplo del grano de cebada, según el cual la espiga de ese cereal se explica como "negación de la negación" de la semilla, es el prototipo del mal pensar hegeliano y oscurantista, pues uno empieza a conocer cuando se olvida de pseudo-explicaciones así y de pseudo-métodos de esa naturaleza y penetra en el grano de cebada con la química.

Eso no quiere decir que yo desprecie semejante oscura idea de dialéctica, ni sus vagas y trivialísimas "leyes". En mi opinión, esas ideas pertenecen a un género de producto mental fecundo e importante, que sería malo perder. Se trata del vago pensamiento cuasi-poético con el que los filósofos han descrito, en sus circunloquios, la experiencia cotidiana pre-científica. Algunos de esos conceptos son más afortunados poéticamente; otros menos. "Negación de la negación" no lo es mucho, pero pertenece a la misma familia de otras formulaciones que lo son más, como la frase de la epistemología aristotélica según la cual "el alma es en cierto modo todas las cosas", que pretende "explicar" por qué el espíritu conoce la realidad. O las ideas de potencia y acto, de materia y forma. Son conceptos que fijan y subliman experiencia común cotidiana.

Todos sabemos que si un cuerpo cambia de estado, es porque podía cambiar, por su "potencia". La fecundidad de esas vagas frases filosóficas —aparte de su belleza, cuando la tienen— es que, al articular el conocimiento común, pueden sugerir preguntas e investigaciones. (Galileo "midió" por primera vez la presión atmosférica en un intento de precisar el alcance de otra de esas nociones, el "horror al vacío").

Por lo tanto, yo no desprecio las "leyes de la dialéctica" como proposiciones filosóficas con mayor o menor capacidad de articulación del conocimiento cotidiano común; pero considero que ha sido nefasto hacer pasar eso por lógica o por método científico.

P. Pero el propio Marx consideraba que su concepción y su método era la dialéctica...

R. Aquí tropezamos otra vez con palabras, Cuando uno usa en este final del siglo xx palabras como "método", "demostración", "definición", etc. está aludiendo a instrumentos que se han depurado mucho, que se han formalizado o exactificado considerablemente. Cuando un filósofo del siglo xix (como Marx) dice "método" está pensando "manera general de pensar", estilo intelectual. Cuando nosotros decimos "método" estamos pensando, por ejemplo, en el método de los mínimos cuadrados, o, en un terreno material, en el método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico, o (de nuevo en un plano formal) en el método de la inferencia natural de Gentzen y Quine: en suma, en artefactos tan exactificados que sus operaciones se pueden describir como una sucesión normada de pasos tales que cualquier profesional competente los puede repetir en el mismo orden y con el mismo resultado. Eso no es método para un filósofo del siglo xix, que apenas conoce, con ese grado de formalización, más que las operaciones matemáticas que domina, y está, por el contrario, acostumbrado a usar la palabra "método" a propósito de la marcha general del pensamiento de Aristóteles, Kant o Hegel. Por lo tanto, preguntarse qué entendió Marx por dialéctica obliga a emprender una investigación de este tipo de objeto: la marcha general del pensamiento, el estilo intelectual. Si en vez de eso se busca reglas precisas, se tropieza con las vaciedades científicas de la cantidad y la cualidad, la negación de la negación, el campanudo descubrimiento del Mediterráneo de que todo se mueve, etc.

Mi tesis positiva es que "dialéctica" significa algo, contra lo

que tantas veces han afirmado los analíticos, por ejemplo, Popper o Bunge. "Dialéctico" es un cierto trabajo intelectual que, por una parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, la rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de conocimiento, posterior al científico metodológicamente. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán, tiene en Hegel una realización especulativa y busca en Marx una realización empíricamente plausible.

El estilo dialéctico consiste principalmente en proponerse un objetivo de conocimiento que estaba formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles, según el principio, explícito en unas épocas y tácito en otras, de que "no hay ciencia de las cosas particulares", de lo concreto. Tanto Hegel a su manera cuanto Marx a la suya tienen, por el contrario, un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto; en el caso de Hegel, el discutible concreto que es el Todo: en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente. No estoy diciendo con eso, naturalmente, que en El Capital no haya un elemento de potente abstracción, ni negando que el concepto de modo de producción sea una abstracción, ni negando que lo que se construye teóricamente sea un artefacto abstracto. Pero, a pesar de ello, lo construido en El Capital —y aun más en el conjunto de la obra de Marx- tiene una concreción desconocida en el ideal tradicional de ciencia, tan eficaz en las ciencias de la naturaleza. El Capital no se reduce a una formulación de categorías, como "modo de producción", "formación económica de la sociedad", etc., sino que es también un intento de comprensión integrada de un fenómeno histórico determinado (de aquí la importancia de las exposiciones históricas en el único libro totalmente compuesto por Marx), como el mismo autor ha escrito a Vera Sassulich.

A mí me parece que Marx ha intentado realizar ese programa dialéctico, aunque con escasa autoconsciencia. En el epílogo a la segunda edición del libro primero de El Capital, cuando comenta las críticas recibidas, Marx declara que ha procedido, en primer lugar, como cualquier científico, esto es, estableciendo los hechos y sus conexiones necesarias; y admite que, si uno quiere, puede leer así El Capital, como un trozo —digamos nosotros— de investigación empírica corriente. Pero Marx ha hecho algo más: una vez

que ha tenido los datos ordenados y relacionados—que es todo lo que cabría pedir a una teoría científica en sentido corriente—, ha intentado acercarse, de un modo que él mismo califica alguna vez de totalización artística, a la recomposición del concreto que está estudiando. Yo creo que esa es la razón, que aflora muy conscientemente en el epistolario de Marx, por la que ha rechazado en cierta ocasión la idea de publicar el libro por fascículos, arguyendo que sus escritos, buenos o malos, aspiraban siempre a constituir un todo artístico.

A mí me parece que ahí está la clave de lo que (lo haya pensado Marx o no) es el programa dialéctico: buscar un tipo de conocimiento que, utilizando el producto científico "normal", lo integre como "artísticamente" en una totalidad concreta que evoque el concreto real (histórico) que se está estudiando.

La articulación entre ciencia y dialéctica consiste en la posible integración del producto científico en un cuadro dialéctico. Pero, una vez logrado, el punto de vista dialéctico interviene ya en el interior del trabajo científico en sentido estrecho, orientando en la percepción de hechos o aspectos pertinentes para una futura articulación totalizadora.

P. Entonces, ¿habria en Marx un núcleo científico "normal" y una concepción filosófica, cultural, tal vez política, que seria la dialéctica?

R. Lo dialéctico está ya en el plano contemplativo puro. Si quisiéramos usar la palabra "ciencia" en un sentido amplio, como la usó la tradición —y no como es hoy corriente—, podríamos decir que también es ciencia la dialéctica, la visión totalizadora y concretadora. Ahora bien, si, por razones de buena comprensión entre la gente, preferimos usar la palabra "ciencia" en el sentido hoy predominante, entonces hay que decir que la concreción dialéctica es un tipo de objetivo más filosófico que científico, más próximo de la cosmovisión que de la teoría formalizable.

También es posible considerar la dialéctica, según ya he insinuado antes, como una tradición un tanto imprecisa que empieza a dotarse de medios de realización exacta —no de mera aspiración filosófica— con la aparición de algunas técnicas contemporáneas, por ejemplo, la teoría de sistemas. Tal vez eso no agote lo que, desde Platón, va acumulando la idea filosófica de dialéctica, pero sí que recoge bien algún aspecto de ella. Por ejemplo, cuando se

llama "dialéctico" a un modelo de interacciones, es evidente que se piensa en algo que puede ser recogido perfectamente por la teoría de sistemas, incluidas las características que se dan como muy propias de las dialécticas hegeliana y marxiana, a saber, la captación del cambio. Es obvio que la teoría de sistemas hace eso de manera mucho más clara que Hegel. Creo, sin embargo, que eso no agota el campo de lo "dialéctico", al menos tal como lo cultiva Marx, porque en la obra de éste veo un propósito de concreción que rebasa lo que se puede conseguir mediante el análisis sistémico: una concreción precisamente histórica, plenamente individualizadora del objeto.

P. Los últimos intentos de explicar a Marx como un científico "normal" han sido los de Della Volpe y Althusser, pero, en nues. tra opinion, han desembocado en antinomias. De acuerdo con lo que hemos escuchado, usted busca una solución nueva al problema . . .

R. Yo a eso aspiro. Respeto los intentos de Althusser -- más el Pour Marx que la oscuridad sonambúlica de Lire le Capital— y los de Della Volpe, particularmente los de este último, que los emprendió en una época nada propicia. Clarificar los diferentes estadios de la constitución del pensamiento de Marx (programa que Gramsci fue el primero en formular, en la cárcel, sin poder siquiera considerar su ejecución) e identificar como cargada de oscuridad y anticientificidad la herencia de Hegel, a pesar de su secundidad en otros aspectos, era un programa digno de aplauso. Pero yo creo que en los dos casos el programa quedó viciado por dos debitidades de esos autores. Una es su separación de todo lo que el siglo xx había aportado en materia de filosofía de la ciencia. Della Volpe y Althusser se ven en la desagradable situación de tener que ir reinventando el análisis de la ciencia desarrollado en el siglo xx. Como, además, sucumben en gran medida al prejuicio de que lo existente al respecto no puede ser válido, por ser filosofia burguesa, van redescubriendo Mediterráneos, pero llamándolos de otro modo. Van redescubriendo el análisis de la teoría y de la experiencia, pero no lo pueden llamar así, porque eso es illusofia burguesa y, para colmo, Lenin ha escrito (su peor libro) contra Mach y el empiriocriticismo. Y es claro que Mach es un eslabón inesseusable entre Kant y la filosofía de la ciencia del siglo xx. Esa es su primera debilidad. La segunda es su preocupación apologética.

A mi me parece que uno encuentra el camino racional de interpretación de la obra de Marx, en primer lugar, si abandona el prurito apologético y estudia a Marx en su época, lo cual se puede prurito aporto, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de hacer sabiendo, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de Marx tan incaducable como el Nuevo Testamento o la poesía Maix de Garcilaso, que es su obra de filósofo del socialismo, de formulade valores socialistas. Y, en segundo lugar, si uno se desprende de los restos de lo que podríamos llamar zdhanovismo o lyssenkismo, y deja de confudir la cuestión de la génesis de un producto cultural (en este caso, la filosofía de la ciencia contemporánea) con la cuestión de su validez. No para creerse que la filosofía de la ciencia vaya a ser válida en bloque, proposique la filosofía contemporá-ción absurda si se tiene en cuenta que en la filosofía contemporánea de la ciencia hay varias escuelas vivas y coleando e incompatibles en muchas cosas: la tradición más neopositivista, hoy representada por los discípulos de Carnap; la tradición más puramente analítica y antipositivista de los popperianos; la línea estructuralista originada en la obra de Sneed; las influencias de Kuhn y las de Feyerabend... No se trata de tomar en bloque la filosofía de la ciencia como una doctrina verdadera o falsa, sino como un campo de investigación nada superficio y que hay que cultivar, porque es un prejuicio oscurantista sostener que porque se ha originado en esta fase de la cultura capitalista no ha de tener vali-

Si se superan esos dos prejuicios, el apologético y el referente al dez alguna. análisis de las teorías y de la experiencia, no queda uno preso en el dilema entre la glorificación de una letra supuestamente científica pura de Marx y el rechazo apasionado de su obra, cuando se descubre que no toda ella cumple, ni mucho menos, los requisitos formales de lo que hoy es ciencia.

P. Pero también hay el problema de que todos esos autores de la filosofía de la ciencia toman frecuentemente, por no decir absolutamente, de las ciencias naturales, y siempre existe "algo" que no se ajusta a las ciencias sociales.

R. Es verdad, la mayoría de los filósofos de la ciencia del siglo xx son gente procedente de la ciencia de la naturaleza o de la matemática o la lógica. También es verdad que la mayoría de ellos son conservadores y alguno con trauma, como Popper, que aún debe de acordarse del joven comunista que fue. Pero hay algo más importante, que es la multivocidad de la palabra "ciencia" "Ciencia" ha significado varias cosas, incluso en época reciente. En nuestro tiempo, su uso habitual está muy influido por la física y, últimamente, también por la biología. Una consecuencia de eso es que cuando la mayoría de los filósofos de la ciencia hablan de ciencias sociales no pueden referirse más que a una parcela muy modesta del conocimiento social, a saber, la más formalizada o formalizable unas pocas cosas de economía y econometría, sociometría y psicometría, lingüística y poco más. El problema no es de solución fácil, ni mucho menos, pero creo, en cambio, que admite consejos metodológicos sencillos: el científico social debería preocuparse muy poco por el hecho de que en su campo no existan cuerpos consistentes de sutilezas analítico-filosóficas como los que existen para las ciencias de la naturaleza. El científico social deberia lanzarse alegremente a su trabajo, sin grandes preocupaciones filosófico-metodológicas, porque si no hav muy buena filosofía de las ciencias sociales es, problemente, porque no hay muy buenas ciencias sociales. Hace más de setecientos años que Hugo de San Victor abria su Dialéctica recordando a los lectores que antes de que hubiera gramática la gente hablaba, y razonaba antes de que existieran tratados de lógica. Es presumible que tenga que haber sólida ciencia social antes de que haya buen análisis filosófico de ella.

P. Usted ha dicho que hay un aspecto filosófico predominantemente político en Marx, pero jexistirian otros aspectos también filosóficos?

R. Sin duda los hay. Hay toda una metafísica, en el sentido contemporáneo del término, esto es, una serie de filosofemas que rebasan lo que alcanza la concepción científica positiva de Marx, el cual, en este campo, es deudor de Hegel, de Feuerbach y de la filosofía del siglo xviii, amén de otras influencias menos evidentes, como la de Leibniz.

Todo eso forma parte de la cultura de Marx, y seguramente se encuentra entre lo menos subsistente de su pensamiento.

P. Una última pregunta sobre el desarrollo actual del marxismo en Europa, y que toca el conocido tema de la crisis del marxismo. En una conversación con la redacción de Dialéctica,* Perry Anderson decia sobre este tópico que, desde el punto de vista teórico, había habido en los últimos años un gran desarrollo, y que desde ese punto de vista no había crisis, sino que lo que estaba en crisis era más bien el aspecto de la práctica política. En los últimos años hemos visto en Europa una recesión del marxismo. ¡Cuáles son las causas fundamentales de este fenómeno?

R. La opinión de Anderson tiene a su favor dos argumentos. Uno, el hecho que él señala, el desarrollo teórico del marxismo. Otro es el hecho de que una teoría no está ligada indisolublemente a una práctica. Bajo el estalinismo se difundió mucho la idea contraria, la idea de que una teoría determina una práctica y sólo una, y viceversa. Eso es un error: cualquier teoría puede dar de sí, en principio, innumerables prácticas (aunque no todas las prácticas imaginables, naturalmente). Con la misma mecánica elemental, uno tiene, para una misma finalidad (levantar un peso), la técnica de la palanca y la de la grúa. Son técnicas distintas, pero tienen debajo la misma teoría.

De modo que esa opinión de Anderson se argumenta bien: la teoría se ha desarrollado mucho, y ella no es responsable inequivocamente de la práctica. Pero, sin embargo, a mí la tesis me deja poco satisfecho. (Y más si pienso en la tierra de Anderson, precisamente: el marxismo británico me parece uno de los más cultos, agudos e inteligentes del mundo, pero el movimiento marxista británico me parece uno de los más débiles del mundo). No resulta muy definitivo decir "la teoría marxista se ha desarrollado muy bien, lo que pasa es que la práctica marxista se ha hundido", porque, aunque no hay una determinación univoca de la teoría por la práctica ni viceversa, sin embargo, ocurre, como he dicho antes, que la tradición marxista no es una tradición teórica pura. Es una tradición política, una intervención consciente y organizada en la lucha de clases, sobre la base de un fundamento cientifico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico. Claro que ha habido y hay académicos que cultivan la problemática marxista sin ningún interés político; pero eso no es lo esencial de la tradición marxista, sino que es un fenómeno más bien marginal (y que hoy día apenas se da en Europa, aunque me parece que en México tiene cierta importancia). De modo que la crisis práctica del marxismo, su reflujo en la práctica, me parece un hecho de gran importancia para ese complejo fenómeno histórico que es el marxismo. Tal vez se podría conser-

^{*} Ver Dialéctica, Universidad Autónoma de Puebla, núm. 9, 1980, pp. 145-158, (n. del E.).

var la verdad de la estimación de Anderson hablando de derrota del marxismo en Europa (¿y dónde no?).

Yo no soy capaz de enumerar las causas de esa situación de derrota, porque no dispongo ni de material empírico suficiente ni de técnicas de investigación adecuadas. Los filósofos somos ignorantes enciclopédicos, ignorantes obligados a pensar en todo. Sin embargo, como cualquier ciudadano con los ojos abiertos, puedo ver algunas de esas causas: creo que la más importante es el descrédito de la URSS en grandes sectores de las clases trabajadoras europeas y la extinción de los restos de aspiración revolucionaria que aún quedaran en la socialdemocracia después de la segunda guerra mundial. También habría que señalar la importante sangría de socialistas y comunistas que hubo en Europa. Se habla a menudo de los seis millones de judíos exterminados por los nazis. pero muy pocas veces de los cuadros socialistas y comunistas asesinados en Centroeuropa. Sólo para Alemania, su número se estima en seiscientos mil: toda una generación. Eso cuenta, como ha contado en España la muerte o el exilio de la casi totalidad de los cuadros socialistas y comunistas durante y después de la guerra civil.

Sólo luego de eso consideraría los errores y los vicios de los partidos comunistas, que son los que principalmente mantienen, al menos como aspiración, una tradición marxista. Errores y vicios han sido, sin duda, muchos. Pero, sin pretender generalizar, sino ateniéndome a la experiencia española, y a pesar de que llegué a estar tan en desacuerdo con lo que hacía el PCE que tuve que dejarlo, de todas maneras me parece que la situación de extrema derrota a que ha llegado ese partido no se explica tanto por el debe de su saldo histórico cuando por el repliegue de la clase obrera en la crisis. Incluso me atrevería a decir -entrando en el examen de los errores cometidos— que la más grave de todas las torpezas del PCE no ha sido ninguna de aquellas por las que yo lo dejé, sino la extraña pasión autocrítica sin salida, neurótica, por la cual parecía que la única fuerza social que no tuviera derecho a su pecado original, por así decirlo, o cuyo pecado original fuera para siempre imperdonable, fuera el partido comunista. A mí me parece que esa insensatez en la estimación autocrítica del propio pasado, deslumbrada por valores neta o ambigüamente burgueses -desde la sublimada democracia parlamentaria hasta el codearse con la clase alta en los salones del Hotel Palace- ha contribuido mucho a resquebrajar la identidad política de la vanguardia

obrera de España. Esta soportó bastante bien determinados elementos de autocrítica que eran serios, pero empezó a no saber a qué atenerse a medida que el proceso autocrítico empezó a convertirse en lo que más bien parecía una explosión de exhibicionismo autodestructivo.

No creo que esa experiencia española se pueda generalizar. Sigue habiendo en Europa partidos comunistas sumamente cerrados a un examen autocrítico de su larga historia, por ejemplo el portugués y, en menor medida, el francés. En cualquier caso, repito, a pesar de mi profundo desacuerdo respecto de la política del PCE—y no digamos ya del PCF—, creo que los factores de su crisis rebasan con mucho la torpeza o los vicios de las correspondientes direcciones, y reflejan una situación de derrota de las clases trabajadoras. Creo que para seguir peleando con lucidez hay que partir de ese reconocimiento.

DOCUMENTOS

¿Crisis del marxismo?

ENTREVISTA FILOSOFICO-POLITICA CON UMBERTO CERRONI

TERCERA PARTE

Una confrontación con las ideologías de la crisis

P. Hasta ahora hemos examinado algunos vacios, entre los más evidentes, que se encuentran en el repertorio de la tradición marxista. Se Vamenta, por lo general, el que perdure un hueco entre el marxismo y determinados progresos del pensamiento contemporáneo, comenzando por la ciencia. Señalamiento fundado, lo hemos notado también nosotros. Mas cuando nos salimos de lo genérico caemos, muchas veces, en las sugestiones de un marxismo omnívoro que cataliza una serie de disciplinas y que les "atraviesa" y "re-fundamenta".

R. Ciertamente existen gravísimos vacíos del marxismo que seguramente le son externos. Aquellos que se refieren a la sociología,
por ejemplo, se saldan con una insuficiencia analítica que nos deja
a merced de la empiria y del "oir decir". Otros, por el contrario, son "regulares", por lo demás benéficos y Dios nos salve de
llenarlos. El marxismo es expuesto a la mofa, y también al ridículo,
cuando se plantea como una teoría general del universo. Este es

^{*}La traducción de esta entrevista publicada a partir de Dialéctica No. 11 es del maestro Roberto Hernández Oramas.

la fundamentación, apenas iniciada, de una ciencia materialista unitaria de la historia humana, nada más y nada menos, y nadie puede exigirle explicaciones sobre la cibernética, la informática o la lingüística general. Se está completamente fuera de orientación si se piensa que el marxismo es una "ciencia antes de la cienria" (Marx). Para mi existe un solo camino: la autonomía de la ciencia, la capacidad de confrontación y verificación entre todas las escuelas, aún en aquellos sectores que aparecen más inclinados a la problemática social. Pienso en la psicología en general, y en el psicoanálisis en particular. Preguntarse si el psicoanálisis es compatible con el marxismo es del todo inútil. Antes que nada deberá verse qué es lo verificable en el psicoanálisis, qué cosa es científicamente aceptable y por qué. Establecido esto no se entiende qué cosa tenga que ver el marxismo. Existe acaso una psicología marxista? ¿o tal vez puede ser el marxismo el portador de una nueva psicología filosófica?, no faltaba más. Lo que yo sé es que existe una ciencia psicológica moderna: la fundó el doctor Freud, y la han desarrollado, en el contexto de la argumentación experimental, Jung y Adler en oposición a Freud.

Deberíamos, ya, haber entendido que el proceso de autonomización de una serie de disciplinas sociales y "humanas" es irreversible. Estas diciplinas, tal como sucedió en el pasado con las ciencias naturales, se desgajan de la tutela de la filosofía. No tenemos más una psicología racional sino una psicología científica, no más una filosofía del derecho, sino una ciencia social positiva del derecho sobre la que es necesario desarrollar una diagnosis históricomaterialista que está toda ella por hacerse y para lo cual no recibiremos ninguna página de Marx o de Engels. De lo contrario terminaremos ocupándonos solamente de las cosas que interesaban a Marx y a Engel e ignoraremos, por ejemplo, la informática o la cibernética.

P. Estamos atravesando por una crisis tumultuosa de la sociedad contemporánea. Su connotación más lacerante es una fuerte pérdida de la hegemonía de las viejas clases dirigentes. Algunas ideasfuerza, que sostuvieron el desarrollo capitalista hasta una época muy reciente, han sido aniquiladas. Entre estas, el mito de un capitalismo capaz no sólo de autoregularse, sino de absorver, —como se decia— a los elementos de una crítica socialista de la sociedad y de imponer la supremacía de una concepción tecnocrática. Hoy,

al centro del cuadro se encuentra la pérdida de los "valores". Se discute también si nuestro marxismo está habilitado para proponer una nueva escala de valores.

R. Mi respuesta es afirmativa con la condición de que se sepan reelaborar los valores de la cultura tradicional y de la historia humana en general. Gramsci notó que las ideologías de las clases en decadencia tienden a detenerse sobre una problemática inmediatamente funcional en la práctica del usufructo y en la gestión del poder. Por consiguiente en la economía y en la política, mientras todo el resto se abandona en un limbo. Y es evidente, que en un país como el nuestro, la destrucción del patrimonio artístico, ejemplo de una ruptura pavorosa entre los valores y las instituciones, tendencialmente incluye toda la cultura y la investigación científica.

Pero es el mismo Gramsci quien capta en el movimiento obrero una tendencia completamente contraria a aquella que domina al mundo burgués. "Catarsis" la llama Gramsci, para indicar el despegue del movimiento obrero y traspasar la conciencia coorporativo-economicista y llegar a las faldas superiores, universales, de la cultura. Y aquí converge el mismo fenómeno que recordaba anteriormente, pero con el signo de un cambio que comienza a perfilarse. Encuentro significativo que provengan de administraciones de izquierda las primeras iniciativas por la revaloración de los centros históricos y la recuperación de las tradiciones culturales de nuestra ciudad. Me viene a la mente un nombre al que me siento ligado Ranunccio Bianchi Bandinelli. ¿No es éste un modo de exaltar los nuevos valores? y ¿No sería ya un gran nuevo valor llevar a las masas el gozo de bienes como el arte, la cultura, la belleza? Sería este también un grandioso revaloramiento de la ciudadanía intelectual.

P. En los años sesenta la antropología marxista tuvo gran fortuna y suscitó una influencia notable en las élites intelectuales y en los movimientos juveniles. Las intuiciones de los Manuscritos fueron recogidas y valoradas en la polémica contra las hipótesis neocapitalistas y contra las orientaciones reformistas de entonces. Pero desde hace un tiempo hemos entrado en una fase, que se puede definir como una convulsa expansión de la subjetividad. Se inscriben en ella manifestaciones como el feminismo, las revueltas juveniles, etc. ¿Se puede decir que nosotros rehusamos captar la verdad interna de estos movimientos a partir de nuestro disposi-

tivo teórico? ¿No es, tal vez. cierto que en el emerger de un conjunto de temas comúnmente designados como relaciones entre "público" y "privado", "personal" y "político", resalta aún sobre el conocedor del marxismo una inadecuada elaboración de los problemas de la persona?

R. He dicho ya anteriormente que "sociedad de masas" no es equivalente a "civilización de masas". No todo aquello que la masa sostiene es digno de ser generalizado. Esta es hija —no se olvide jamás— de esta sociedad capitalista y vive conforme a estereotipos, modas, esquemas conceptuales de la ideología dominante. En esta la exaltación de subjetividad puede ser también de tipo dogmatico y agresivo. Por lo tanto, atención: entre una cultura de masas emergente y una cultura crítica debe introducirse la duda de Descartes. Pongamos atención al percibir en los movimientos de masa, cuál es el problema histórico real que estos comunican aun cuando no logren formular una solución satisfactoria.

Entendámonos, el marxismo no es una nueva filosofía, la filosofía "justa", depositaria de la verdad; es una ciencia en construcción que asimila toda adquisición científica verificada. Existe también en esto, una cierta tradición doctrinaria y sectaria que ha hecho creer en la existencia de un arsenal interpretativo válido para todo caso: el "punto de vista del partido", o simplemente el "punto de vista obrero". No, yo pienso siempre en la preminencia, en el análisis político de la instrumentalización teórica, sin la cual la política es una verdad científica fugaz expuesta a la inestabilidad. Su conocimiento de la realidad es esencial, pero sumario, se mueve en la superficie del mundo.

La subjetividad de estos años explota en dos zonas que permanecieron siempre subalternas: las mujeres a los hombres, los jóvenes a los adultos. Bien, me parece a mí que los movimientos feministas han tenido políticamente una enorme importancia. Han sido formidables agitadores y en gran parte realzaron valores positivos, ilustraron necesidades reales largamente olvidadas por el movimiento obrero. ¿Y la cultura del feminismo? Ha sido eficaz, fresca, en su irrupción política, como angosta, débil, doctrinaria y dogmática ha sido la elaboración teórica de estos problemas, hasta el grado de concluir en posiciones coorporativas, pansensualistas, separatistas o en representar en clave feminista la historia del pensamiento, de la literatura y del arte. Estos son puras y simples aberraciones.

Así, por lo que respecta a los jóvenes, el hecho de que se hava pasado de la lucha por una nueva escuela a la negación extremista y violenta de todo programa y de toda perspectiva, indica, más que un vacío político, una vorágine cultural que deberá ser satisfecha. No basta con crear un "nuevo movimiento", si a través de este no se pone en circulación una cultura distinta, otra diagnosis teórica complexiva. De lo contrario se corre el riesgo de instrumentalizar el nuevo movimiento negando lo viejo y creando confusión. Políticas nuevas exigen, a lo largo, capacidades culturales nuevas.

P. Algunos grupos que actúan en el ámbito de estos movimientos invocan con frecuencia antecedentes teóricos. Por ejemplo tuco cidita disusión, aunque con muchas simplificaciones e indebidas apropiaciones, el pensamiento de Agnes Heller y de los filosofos de la "escuela de Budapest", discipulos de Lukács. Estos argumentan que no basta fundamentar el desarrollo social sobre nuevas bases estructurales -- como aconteció en los países socialistas- para realizar nuevas relaciones humanas y salir de la condición de la subjetividad alienada. Sostienen que es necesario plantear el reconocimiento y satisfacción de "necesidades radicales" incompatibles con el capitalismo (amor, juego, amistad, etc.) al centro de una obra de reconstrucción de la vida cotidiana. ¿ Qué juicio emitir sobre esta orientación del pensamiento? Ha de subrayarse que éste coincide en Occidente con ciertas prácticas juveniles, como la vida de grupo. Y sobre todo con un difundido rechazo a muchos aspectos de la cotidianidad.

R. No acepto en caja cerrada las propuestas de la "escuela de Budapest", pero las sigo con interés y las respeto sobre todo porque la Heller y los demás se internan en un sendero que ha sido raramente recorrido después del joven Marx. El marxismo de la tradición creció esencialmente como una teoría de la economía. a la que se añadió una teoría de la organización política revolucionaria y de la toma del poder. Sobre este hábito bastante estrecho se colocó un "capello" de filosofía general que tenía muy poco que ver con el análisis de la contemporaneidad, que era mas bien una insignia para entusiasmar al ejército organizado de la revolución. He aquí el por qué falta una ética del marxismo, o mejor: la elaboración histórico-materialista de la problemática ética contemporánea. Sólo tenemos una que otra página importante de temporánea.

della Volpe, algún apunte de Erich Fromm y otro tanto. Pero entendámonos, se trata también de restablecer un contacto crítico-constructivo con toda la historia de la reflexión moral.

Creo posible pensar en una teoría de la persona en tanto insista en la recuperación de la historicidad y sociabilidad de la persona misma, viendo la subjetividad como el resultado emergente de aquel cambio histórico particular que es la aparición del modo de producción capitalista, la típica relación social en la que los individuos se atomizan. Aunque la atomización tiene también su aspecto positivo: la ruptura del grupo primario es también el presupuesto del nacimiento de los individuos separados. Separados, pero autónomos. Y aquí es donde cobra importancia, por ejemplo, la posibilidad histórica del eros como relación entre individuo e individuo. Mas sobre ésto se puede remitir a los célebres pasajes marxianos de los Manuscritos. A un tema semejante se le puede acompañar también con la reconsideración de dos posturas destacadas de la ética tradicional. Una es el sentimiento familiar. Ha sido la familia la matriz profunda de cierta ética, no sólo en su variante religiosa, sino también en la laico-burguesa, y no fortuitamente se modelaba sobre ella fundamentalmente la política del Estado patriarcal. Otro punto de referencia podría ser la laicización históricocomunitaria de la relación entre los individuos que permanece dominada por el culto del hombre abstracto en toda la concepción cristiano-burguesa de la persona.

En una confrontación crítica con estas tradiciones —y, añadiría, con la de la subjetividad estetizante o del "alma bella" de inspiración Kantiano-schilleriana— podría delinearse una ética del hombre histórico, que se siente parte consciente y activa de una concreta comunidad del género, en la que la problemática de las necesidades materiales, elementales, vienen a ser rescatadas para dar fundamento histórico-real a la misma problemática espiritual. Y no se entiende, por lo demás, por qué un pensamiento materialista como el marxista deba omitir precisamente las referencias a la vida cotidiana en la que está inmersa la existencia misma de los trabajadores, los sujetos que el marxismo quiere emancipar.

P. Se hacen y se ofrecen, en estos años, diversas lecturas de Nietzsche. Entre éstas existe la propuesta de quien distingue entre un nihilismo negativo, generador de violencia, y un nihilismo positivo, que desea una desvalorización y una fuga de la política, concebida como lugar e instrumento de mera administración. De ésta,

se dice, deberíamos partir para replegarnos hacia formas de estatización de la vida social y comportamientos lúdicos, en salvaguardia de una autenticidad no contaminada de la lógica del poder y del dominio.

R. No podría decir cuan lejano me siento de conclusiones como estas y me sustraigo a la legitimidad de interpretaciones acomodaticias de éste o aquel filósofo, o de algunos aspectos de su pensamiento. Con todo en Nietzsche existe un núcleo muy relevante que debe ser valorado: el de la crítica de la civilización cristianoburguesa en general. Por el momento no me interesa hacia donde vaya a parar ésta crítica, con frecuencia escéptica. Análogamente encuentro en Heidegger una relevancia analítica importante de las condiciones existenciales del Robinson moderno. La descripción es con mucho relevante, aunque la lexiología deje que desear o esté equivocada.

¿Qué es lo que, para mí, cuenta en la demolición nietzcheana del mundo cristiano-burgués? importa la desmitificación de ciertos valores abstractos, la revaloración de la alegría, del gozo y la recuperación de cierta ética laica de tipo griego. Me viene a la mente que Marx, en ciertos aspectos, imaginó la sociedad... postcapitalista como el resultado de una mediación y transvaloración obviamente crítica, de la sociedad capitalista moderna y de la sociedad griega clásica. Se quiere decir con esto que por una parte ha de recuperarse completamente la idea de la persona como individuo, e.d., como sujeto que se expresa en la sociedad capitalista moderna cuando, como decía, todo grupo primario se disuelve y el individuo emerge solo. En esta soledad está el límite del mundo moderno, pero en la presencia del sujeto está lo positivo por recuperarse. Esta contiene en efecto una característica de universalidad que corrige, niega y supera la comunidad clásica en la que el sujeto no tenía una dimensión universal, habiéndose radicalmente excluido una parte del género humano: los esclavos. En el mundo burgués todos devienen formalmente sujetos.

Por otro lado, el espíritu griego continúa mostrándonos toda una serie de importantes sugestiones comunitarias. El sujeto se proyectó en y para la comunidad, piensa, por ejemplo, en el antiactivismo. Es en la sociedad moderna donde el individuo atomizado está obligado a vivir aquello que llamamos vida activa, medida por el trabajo productivo, y por lo tanto, por la división del trabajo y por la ley del valor. Por el contrario el mundo clásico está inmerso

en el otium, en la contemplación desapasionada y en la desapasionada participación. El bien privilegiado de la ociocidad antigua es la cultura, que es la más expuesta a los ataques de la crisis contemporánea, crisis activista que termina precisamente en la pragmatización o en el uso instrumentalista de los valores intelectuales y morales. He aquí, en síntesis, lo que se puede recobrar, creo, de la crítica de Nietzsche, dónde ésta sea reintegrada hacia una dirección positiva completamente nueva. En la sociedad de masas fermentan, en efecto, elementos de agresión comunitaria respecto a los cuales, Nietzsche está muy lejano. Se trata siempre de reconstruir una comunidad institucional que no puede apoyarse en la "fuga" del individuo o de la pareja, en la esperanza cristiana en la ciudad celeste, ni en el modelo kantiano de lo inalcansable. La instancia que se impone es la de la trasformación de la sociedad y la instalación de relaciones sociales nuevas en las que, si el crecimiento de todos condiciona el crecimiento de todo, cada uno se beneficia también del crecimiento civil universal.

P. A diez años de distancia se ha vuelto a discutir sobre 1968 y sobre aquello que une o separa el mundo juvenil de hoy de la herencia de la "contestación global". Lo que más impresiona, todavía, es el cambio de situaciones. Se ha pasado de la crítica de las formas de integración en el sistema capitalista y de las jerarquías correspondientes a éste, a una revuelta carente de contenidos subalternos y coorporativos que alimentan el terrorismo. ¿Qué hacer, en el plano cultural, contra estas manifestaciones de barbarie moderna?

R. En efecto parece perfilarse, en el horizonte de esta época, una alternativa de civilización. O se entra dentro de una barbarie de masas o se comienza a caminar hacia una civilización comunitaria. Sólo que no se trata de tomar una decisión y basta. Escoger lo mejor significa también poner en movimiento determinados mecanismos. ¿Cuáles?

Una nueva sociedad que pueda ofrecer a todos seguridad y un rol adecuado en la vida colectiva, debe ser ante todo una sociedad consciente y democráticamente programada. Ahora, entre nosotros, la ausencia de una programación es total. Pienso que por encima de todo debería existir una política para la ocupación, la escuela y la ciencia.

Confesémoslo: la izquierda ha descubierto muy tarde a la es-

cuela como una función no puramente profesional, como el lugar de la retransmisión del patrimonio intelectual, de la generación y regeneración de las capacidades científicas, de lo que Marx llama el cerebro social. La escuela no es quehacer de los estudiantes y de los profesores, ni siquiera de los padres. Sustraerla de la decadencia cultural, revitalizarla recuperando la batalla de las ideas, la confianza en la ciencia, el gusto por el conocimiento, el placer por el debate: esta es la tarea por desarrollar para que pueda crecer la subjetividad de todos. A falta de esto la excitación momentánea de la subjetividad que existe en la sociedad de masas sólo puede generar conciencias acomplejadas y también una rigidez dogmática y la agresividad anticomunitaria.

P. ¿Cuál es el trato conveniente hacía los grupos y movimientos impulsados a la revuelta ciega? ¿Existe también un retorno de comportamientos que reclaman la consigna obscurantista y facista: "Abajo la inteligencia, viva la muerte". Piensa que David Cooper invita a "reapropiarse de la muerte" como "un peligro conciente sustraído al tiempo del capital"?

R. Es la desesperación que sigue a una toma de conciencia elemental, suficiente para desencadenar el descontento psicológico e insuficiente para dar una diagnosis de la vida. Entonces el cambio se convierte en una fin en sí mismo, la revolución es reducida a un rito exterior, al gesto, separada de la referencia concreta y de cualquier finalidad. ¿Cómo no recordar la mística de la acción propia del facismo? ¿La negación de la cultura no remite precisamente a ese precedente? Pero para surgir a planos menos viles, menos comprometidos políticamente, quisiera notar -es un dato tanto más inquietante— que el motivo de la imposibilidad de un conocimiento científico del mundo corre por toda la cultura oficial, aún la más refinada y sofisticada. No por nada la sociología contemporánea está bajo el signo de Marx Weber y proclama la imposibilidad de una fundamentación científica del conocimiento para contraponer al saber cierto de las ciencias naturales un saber dudoso de las ciencias sociales que inclina al nihilismo. La tesis de la no-neutralidad de la ciencia es solamente la contra portada de la evaluación weberiana de la ciencia.

P. Del mundo ideológico del extremismo ha desaparecido la China. No por esto se deberá olvidar que en el tiempo de la "re-

volución cultural" una parte de la intelectualidad italiana y occidental asumió una postura culturalmente dimisionaria, adaptada a perpetuar una conciencia no histórica y no racional del socialismo. Lesa abdicación no ilustraba una condición, que perdura en otras formas y se expresa en otros lenguajes, de desadaptamiento, de erradicamiento del terreno de la crítica y la lucha contra el capitalismo maduro? Tal vez no es una historia para reconsiderar restrospectivamente, tal vez existen constantes que ameritarian ser exclarecidas.

R. Tienes razón, pero permíteme subrayar que la China continúa siendo, con todo, una gran realidad histórica que no debe confundirse con nuestro chinismo. Es un país arrojado a una empresa verdaderamente titánica: 800 millones de hombres que deben ser conducidos al usufructo de la modernidad. Y con todos sus problemas y sus zigzags —que no estamos para analizar aquí— es una sociedad donde, a la larga, prevalece una sólida sabiduría. La sabiduría que al final hace a un lado a los detractores de la cultura y reclama a la gente para escuchar a Bethoven.

Otra cosa distinta es la imitación occidental, una réplica de la adhesión acrítica dada anteriormente al modelo soviético, pero con menos atenuantes, porque aquella era la primera prueba histórica del socialismo y un acontecimiento muy cercano a nosotros, tan trágico, como en los tiempos de la agresión nazifacista. Evidentemente algunos intelectuales de la izquierda han conservado una tenaz inclinación al mimetismo, mientras el movimiento obrero, sobre todo en occidente, tiene necesidad de novedad. Quisiera finalizar diciendo que todo se puede cambiar, aún la palabra de orden fundamental: "Proletarios de todo el mundo, uníos". Pondría solo una objeción: excluir que la divisa del movimiento obrero pueda convertirse; en "Proletarios de todo el mundo, repetíos". Tenemos, en un mundo pleno de novedades, una gran necesidad de creatividad.

MARXISMO Y "SOCIALISMO REAL"

P. Llegamos al tema sobre la relación entre marxismo y "socialismo real". Quien lo enfrenta tiene inmediatamente delante de si una contradicción a primera vista. El marxismo, la doctrina que en los países socialistas ha sido elevada a rango de ideología de Estado no logra dar razón del "socialismo real", ed., de la autén-

tica historia de esta sociedad. Por un lado el marxismo se ha sacralizado, por el otro la historia es manipulada, ocultada.

R. Es una constatación indiscutible. Debemos añadir una pregunta: ¿un marxismo oficializado, qué marxismo es? Dejémosla en suspenso por un momento.

Se nos pregunta si estos países son socialistas o no. Yo parto del hecho que éstos se caracterizan por una condición particular de paso de una fase presocialista —no siempre capitalista, con frecuencia por añadidura precapitalista— a una fase de desarrollo que defino socialista tomando como punto de referencia lo que en términos clásicos y canónicos se llama estructura. No soslayo que es del todo doctrinario el planteamiento si es posible un país socialista sin la democracia política. Es un problema de acercamiento a un mínimo de determinación histórica.

Ciertamente, con relación a Occidente, no tengo dudas. No existe socialismo sin democracia política. Pero ¿Cómo fijar un criterio universalmente vinculante? Por lo menos me parece abstracto establecer que la Mongolia no podrá definirse socialista hasta que no tenga sobre sus espaldas la historia constitucional de Inglaterra. Para cada uno, el mismo socialismo, es carente de su propia historia. En otras palabras, no se puede omitir en la definición del carácter de un Estado siquiera un principio que llamaré de autolegitimación. Quiero decir que un Estado es también aquello que proclama ser. Yo creo profundamente en el carácter eficiente de los programas políticos. Son socialistas también aquellos países que se dan conscientemente un programa socialista. Qué logren realizar, y en qué modo, es un problema diverso. Que su esfuerzo lleve a cabo o no un ordenamiento óptimo es materia posterior de un juicio valorativo que cada quien es libre de pronunciar. Mas queda el hecho de que son los Estados mismos, sujetos políticos y jurídicos, quienes definen el cuadro político-ideal —el programa— en base al que serán juzgados.

P. Se pone en duda, sin embargo, que la estrategia de transición democrática al socialismo pueda coexistir con la simpatía por los procesos actuales de transformación socialista en el mundo.

R. Esto es verdad si la simpatía limita el control crítico y sobre todo si se convierte en hipoteca o una reserva mental sobre la propia estrategia. Pero si la estrategia se desarrolla sobre un haz teórico coherente es muy posible ver con simpatía experiencias que

no se desean imitar y en las cuales se reconoce la importancia histórica. En el límite no hablaría ni siquiera de simpatía, sino de un interés en el desarrollo de fenómenos históricos que el marxismo había previsto y que son estudiados atentamente en la lógica del mundo contemporáneo. Debe señalarse que sobre este plano se ha hecho mucha claridad especialmente en los últimos años; aunque algunas veces, discutiendo sobre el "socialismo real" se recurra todavía a distingos sutiles y artificios lógicos para avalar posiciones, institutos, orientaciones que serían muy enérgicamente rechazados al ser planteados en el ámbito de la propia estrategia política.

Resumiendo. Aquello que esta sociedad contrasta con la realización de formas estatales adecuadas a la tradición de la democracia política en los países más desarrollados merece ser criticado. No debe tenerse ninguna indulgencia para las prácticas que contravengan el respeto a la libertad, a los derechos civiles y humanos. Diré que, si no debemos pretender la imitación de las instituciones occidentales, debemos sin embargo señalar su relevancia, que es por lo demás el resultado de un proceso histórico complejo. Precisamente por esto, por otra parte, debemos rehusarnos a "ponerle bragas al mundo", a dictar el límite a cada país y señalar las normas que debe aceptar. Aquí me atendré esencialmente a las normas del derecho internacional comúnmente aceptado, por ejemplo al estatuto de la onu, a las Cartas y a las convenciones suscritas por todos los países. Por lo demás recordemos que en los países socialistas, está en curso una trasformación histórica que, con todo, ciertamente no ha concluido y puede generar submovimientos y cambios políticos aún profundos. Hoy por hoy esta se realiza en el despuntar de una tradición y de una cultura que plantea serios límites a las formas jurídicas y políticas, formas que nosotros juzgamos insatisfactorias en sí y que no corresponden a nuestra tabla de valores. He aquí lo que me parece importante, tan importante, que precisamente el desarrollo del modo de producción socialista impondrá finalmente a esos estados el afrontar aunque, tal vez con módulos diversos a los nuestros; los mismos problemas de elaboración de las formas de libertad política que el Occidente se ha planteado con el advenimiento de la modernidad.

P. ¿Qué es lo que conocemos nosotros, en cuanto marxistas, de estas nuevas formaciones sociales y qué puede significar, según tú, aplicar el marxismo al estudio de sus problemas?

R. Diría que aciertos los han tenido un poco todos, independientemente de las ideologías y de las posturas políticas, precisamente porque estos países, cualesquiera que sean nuestras evaluaciones, influencian de modo decisivo la historia actual. Se trata, por otra parte de "animales históricos nuevos" cuyo conocimiento es en muchos aspectos difícil. Es necesario confesar que, muy simplísticamente, hasta ahora la dirección de la investigación prevaleciente ha sido la economía. Así la uras era y es bastante conocida bajo el perfil de la planificación, de los resultados cuantitativos del desarrollo, etc. ¿ Pero para qué sirvió esto al dar razón de lo que ha sucedido posteriormente en la vida política? para muy poco. Aunque también aquí lo que más falta es el estudio de la implantación social en su conjunto y de las formas políticas y jurídicas. Sin esto no podremos poseer siquiera una representación persuasiva de las causales de los acontecimientos políticos de gran relevancia. Se retorna a una constatación ya hecha: son defectos del marxismo recibido los que continúan impidiéndonos, junto con un cúmulo de dificultades específicas, la visión clara de estos terrenos. No se trata, por lo tanto, de aplicar cualquier marxismo, se trata de profundizar un conocimiento sistemático, coordinado, complejo.

P. Por qué no hablar del marxismo "oficial", que funciona en estos países como un factor de cohesión ideológica y de legitimación del poder, más que como instrumento de conocimiento.

R. Es el tributo, muy pesado, pagado a una concepción integralista del Estado. En una visión semejante hay poco que hacer: el carácter crítico del marxismo cede el paso al rol ancilar de la ideología antes que ser un tónico, el marxismo se convierte en un narcótico: se sabe ya lo que se debe saber. Sin embargo, añado que la cultura de los países socialistas no termina en las prescripciones del Partido-Estado. Existe también lo otro. Si se observa bien se encuentran, en determinados sectores, contribuciones notables. Naturalmente es necesario diferenciar el análisis y también, por así decirlo, las aportaciones. En fin, no me maravilla mucho que la elaboración filosófica en China sea, en lo que podemos saber, bastante modesta, si es que no inexistente. Y ni siquiera me sorprende que la vida cultural soviética presente fuertes desniveles entre una disciplina y otra. La Unión Soviética es deudora sobre todo de la cultura rusa, que ha sido, desde el punto de vista

crítico-sistemático, bastante pobre, a tal grado que jamás ha conocido una escuela filosófica de gran envergadura. Es una extraña pretención (condividida por los apologistas y por los críticos desprovistos) que semejante escuela deba florecer hoy, porque la urss tiene algunos decenios de vida socialista. Por otra parte -insisto- en determinados campos se tienen también novedades significativas y, a veces, resultados excelentes. Hice mención anteriormente, por lo que se refiere a la urss, a las investigaciones lógicas y lingüísticas, puedo también citar los notables progresos realizados recientemente en los estudios jurídicos, en la elaboración de los programas que se refieren a las técnicas económica y a la planificación, o por la recuperación del interés por la sociología, por la psicología social, por la "ciencia de la ciencia", por la teoría de los sistemas, por la teoría de la organización. El panorama es más amplio si se toman en consideración también los otros países socialistas, algunos de los cuales tienen sobre sus espaldas originales v no pocas tradiciones de cultura.

P. El fenómeno de la disidencia intelectual en los países socialistas ya atrajo la atención del mundo. En éste se encuentran orientaciones ideológicas diversas: cosmopolitismo liberal, gran chovinismo ruso, evangelismo, filosofías apocalípticas, etc. Sin embargo la presencia de voces marxistas es, en el descontento, sustancialmente minoritaria.

R. Es la contrapartida de las proclamaciones rituales de ideologización del Estado y del partido, y la ausencia de una libre confrontación crítica. En efecto se descubre que más allá de la coacción política, la toma ideológica es algo distinto que se incluye en la esfera de la cultura. Por otra parte, entre los hombres de cultura hay también muchos, a mi parecer, que aún compartiendo los ideales del socialismo son conducidos a dramatizar las propias elecciones precisamente por las posturas cerradas del poder. Son en verdad figuras dramáticas, estos intelectuales, y su trabajo merece nuestro respeto.

P. Señalaste, anteriormente, algunas novedades en el campo de los estudios jurídicos. ¿De qué se trata más precisamente?

R. Antes que todo, el reconocimiento de que en el terreno del derecho se ha perdido una de las más grandes batallas de la cul-

tura socialista soviética y que finalmente se trata de esbozar un ordenamiento jurídico anclado en el principio de legalidad. Es ordenamento gradual, iniciado después de la muerte de Stalin. un estucia de Stalin, coronado por conquistas parciales, pero todavía lejano de posiciones resolutivas. Para llegar a tanto es necesario liberarse de una serie de prejuicios y cristalizaciones teóricas, comenzando por la tesis según la cual un derecho socialista debería negar de raíz v suplantar todo lo que viene sancionado por el derecho burgués o liberal. Atrás de este asunto está un simplismo cultural extremo, fácil de desarrollar. Porque si el Estado socialista es un Estado, v si el Estado es todavía una forma separada respecto a las actividades sociales, entonces los mecanismos formales serán, más allá de algunas posibles variantes, más o menos los mismos. El derecho procesal sigue siendo fundamentalmente el mismo tanto en un país socialista como en un país capitalista: tiene en frente los mismos problemas.

En realidad es dura hasta morir la idea banal y mezquina que hace depender pedestremente la elaboración cultural de esa política. Con toda las desventura que le siguen. Como en los años veinte cuando convencidos de tener que hacer su propia parte en la fundamentación de una cultura proletaria, los juristas soviéticos se dieron a la búsqueda de un derecho proletario. Y naturalmente no lo encontraron y fueron obligados a regresar sobre sus pasos, a ponerse a reflexionar sobre los códices de Occidente, sobre la tradición del derecho romano, no porque debieran capitular ante la burguesía, sino porque la burguesía misma "capituló" ante los problemas reales e intentó resolverlos. Lo mismo sobre el principio de legalidad, rechazado por tanto tiempo como un principio burgués. Habría bastado, según algunos, una conciencia juridica socialista para hacer menos y garantizar la recta administración de la justicia. Trágico sofisma, pagado con la sangre de tantos inocentes.

Después del XX congreso se ha vuelto a hablar de legalidad socialista. Se ha tomado conciencia de los errores y de los delitos cometidos, pero al mismo tiempo se ha querido salvar la propia alma con un compromiso. En el concepto de legalidad socialista está todavía evidente el peso de la antigua deficiencia teórica hacia criterios receptivo de la tradición de Occidente. Y ojalá fuera sólo un problema de adjetivos. Pero el hecho es que bajo el principio de legalidad continúa pesando la vieja herencia intelectual que no ha sido sometida a una crítica concisa y pública. He aquí por

que permanece en pie, entre otros, una concepción del derecho y de la libertad que está singularmente vinculada a la preeminen.

Aportaré un ejemplo. Un escritor soviético de visita en Italia ha declarado haber tenido pavor con cierta oficina burocrática para la concesión del pasaporte. Pero en un determinado momento intervino un altísimo funcionario del Estado y la operación fue rápidamente desbloqueada. Lo interesante es que el escritor describía esta intervención del alto funcionario como si fuera un síntoma positivo, donde el episodio debería leerse, creo, en una clave muy distinta como índice de la ausencia de una certeza del derecho y del respeto del principio de legalidad.

Quiero también observar que el condicionamiento de los derechos y de las libertades por parte del Estado no es nada extraño a la llamada cultura burguesa, o mejor: a aquella parte de la cultura que alimenta concepciones no democráticas. Sostener que la libertad y los derechos en el orden socialista pueden ser ejercidos en la medida en que no dañen al Estado significa hacer propio un principio que en Occidente estuvo y está en la base de los regímenes autoritarios. Mas para señalar rápidamente otras novedades, recordaré los importantes estudios realizados sobre la sociología jurídica, sobre la criminalidad, sobre la relación entre derecho y cibernética y entre derecho y progreso técnico-científico.

P. En el centro de la vida ideológica y cultural soviética existe un pilar, un fetiche: el monolitismo. Ingrediente fundamental de monolitismo es el principio del partidismo en la cultura. ¿Podrá existir allí cierta forma de democracia socialista si no se comienza a desmantelar este principio? ¿no es, el reconocimiento de las contradicciones objetivas que surgen en el terreno del socialismo, la condición preliminar, no digo del marxismo, sino del pensamiento crítico tout court?

R. El "partidismo" ha sido el vehículo mediante el cual se ha impulsado en gran medida la crítica de la cultura soviética, sobretodo en los campos más cercanos a la elaboración política. Fue un principio elaborado bajo la dirección de Stalin y Zdanov y aplicado también a la literatura y a la música con resultados desastrosos. Me parece notar, en honor a la verdad, que este principio no es defendido hoy por todos en la prensa soviética con la insistencia de antes y que no se hace valer amenazadoramente sin

excepciones. No por ello deja de continuar siendo un obstáculo muy temible para la libre investigación y la batalla de las ideas. Con el "partidismo" no se hace ciencia; se limita a "alabar" la política que, dicho sea de paso, no recibe ninguna contribución positiva de la cultura. El control político sobre la cultura provoca un increíble y pernicioso cambio de roles: exige al estudioso hacer política y al político hacer ciencia. Pero en realidad no hace sino frenar tanto a la cultura como a la política. Finalmente la mitificación del partido que se deriva de ésta, resulta al final muy provisoria y contraproducente: el grupo dirigente que detenta toda la verdad viene a ser acusado de todas las culpas por sus sucesores. Y el partido político sale naturalmente desacreditado.

P. Existe otro artículo de fe que es obstáculo al debate ideológico en los países socialistas. Hablo del rechazo a la coexistencia ideológica, un rechazo que es un absurdo tanto en la línea de principio —como residuo de la cultura militarizada del periodo de la guerra fría— como en la línea de hecho, en la época en que existe, se quiera o no, una promiscuidad ideológica planetaria porque toda región del mundo es alcanzable, al menos técnicamente, por signos, mensajes, ideas de "otra parte". ¿Este tabú no conlleva una irremediable decadencia de la cultura? Jamas se dirá con bastante fuerza que el marxismo tiene necesidad vital de sociedades "abiertas".

R. Sí, pero es un tabú cada vez más vulnerable porque contrasta no solamente con las leyes del desarrollo cultural que no soporta coacción alguna, ni con la misma realidad económica, técnica, científica. Cuando se ha aceptado, como sucedió con la ciencia natural, el criterio de la información recíproca se está ya acometiendo un golpe al santuario de no coexistencia ideológica. El estudio de la física americana en la uras no es una cosa distinta al estudio de la física soviética en América.

P. No obstante estas aperturas, por lo demás bastante tímidas, tienen en la cultura de los países socialista, la urss a la cabeza, una escasa actitud para hablar con el mundo occidental y para comprenderlo. Algunos éxitos de esta cultura, que por lo demás se dice fecundada por el marxismo, se revelan a su vez lejanos, no sólo de las ideas del socialismo, sino del mismo patrimonio de la modernidad.

R. Debemos admitir, sobre el particular, que la resistencia de la vieja Rusia se ha demostrado mucho más tenaz de lo previsto. El mismo Lenin lo pensó. Mas no me refiero principalmente a ese viejo mundo ruso petrificado en su pasado, sino más bien al hecho de que gran parte, de este mundo fue activado por la revolución v que millones de hombres de tradiciones culturales inexistentes tuvieron que ejercer, en diversos niveles, responsabilidades dirigentes. Pienso en la dificultad y lentitud con la que ha avanzado la aculturalización del personal campesino que emancipó la revolución. Debería surgir de esto, de la conciencia de este abandono del pasado y conjuntamente de los complejos problemas de la transformación, el estímulo para una confrontación crítica continua que permease la completa sociedad soviética y la acercase a las corrientes más vivas del mundo exterior. Sólo las élites políticas más atrasadas pueden ignorarlo. Déjame decirte, que la realidad social de la uns no puede ser fotografiada en su totalidad por su administración política. El compromiso que esta sociedad se ha impuesto en muchos campos exige una adecuación de formas políticas, muy anquilosadas. Es de desearse que este cambio no tarde demasiado, por intereses de los mismos Estados socialistas. No creo que la ruptura entre las relaciones sociales y el desarrollo de las fuerzas productivas se pague solamente en los países capitalistas. Las regularidades históricas proceden sin el mínimo respeto por las banderas.

PROLETARIZACION DE UN GRUPO ETNICO MEXICANO: NOTAS METODOLOGICAS *

Marcela Lagarde y Daniel Cazés

1. PRELIMINAR

En las páginas que siguen hacemos un balance teórico de los resultados de una investigación sobre la proletarización en la región mazahua del estado de México. Se trata de una crítica al marco teórico del que partimos y a la metodología formulada originalmente. En el curso de la investigación y de la reflexión en torno a los materiales que se iban analizando, ambos -marco teórico y metodología— fueron sometidos a cambios fundamentales que, si bien responden a los objetivos originales de la investiración, llevaron a contradecir las hipótesis principales de la que ésta partió. Estos cambios consistieron en la superación de ciertaposiciones teóricas y metodológicas y en la afinación y profundización de otras. En cuanto a las hipótesis, hemos concluido, como se verá más adelante, que estaban planteadas de tal manera que no correspondían adecuadamente a la realidad que ibamos enfrenlando.

Lo anterior significa que, a medida que ha avanzado el trabajo, el marco teórico ha sido completamente reelaborado.

Los resultados obtenidos al terminar esta investigación, sin en-

^{*} l'ata es una versión preliminar de la Introducción del libro Los Mocahuas: Proletarización y conciencia de clase. Contribución al estudio de la enemion étrica en México.

bargo, no son definitivos. No sólo porque lo que ahora presentamos bargo, no son delimitos de las conclusiones finales; sobre todo, por es una primera versión de las conclusiones finales; sobre todo, por es una primera versión de las conclusiones finales; sobre todo, por estado de las conclusiones finales; sobre todo de las conclusiones fi es una primera version de se deriva un nuevo proyecto que del trabajo terminado se deriva un nuevo proyecto que conque del trabajo más adecuada de todos los resultados. que del trabajo terminas adecuada de todos los resultados empirisistirá en la síntesis más adecuada de todos los resultados empirisistirá en la silicos que se trata de una versión sujeta a la cos y teóricos. Si decimos que se trata de una versión sujeta a la cos y teóricos. Si decarrello de la necesidad in mente a la necesidad in mente a la crítica y a nuevas aporten pensamos en la necesidad inmediata de forma de presentación: pensamos en la necesidad inmediata de forma de presentation de profunda posible, y de arribar de manera de la asimilación más profunda posible, y de arribar de manera cer. tera a generalizaciones teóricas válidas.

Puesto que la parte fundamental de esta introducción es la crítica al provecto original, presentamos en primer lugar su formula-

ción original.

2. FORMACION DE LA CONCIENCIA DE CLASE EN EL PROCESO DE PROLETARIZACION DE LOS MAZAHUAS DE LA UNIDAD INDUSTRIAL PASTEJE (UIP)

A. La proletarización industrial de campesinos y campesinas mazahuas debida a la acción de la UIP es un fenómeno de gran relevancia, porque da lugar al surgimiento de la clase obrera en una región agrícola habitada por una minoría lingüística. (1).

Los individuos se proletarizan (2) objetivamente al vender su suerza de trabajo al capitalista y al ser aplicada ésta en la producción de mercancías cuya circulación rebasa al mercado nacio-

Proletarización es el proceso en el cual los trabajadores son privados de sus medios. de sus medios de producción y se ven obligados a someterse a la explo-tación al vendes. (Véase: lación al vender su fuerza de trabajo a los dueños del capital. México. Bartra, R.: Breve diccionario de sociología marxista. Grijalbo, México, 1973: 121) 1973: 121).

nal. A la par de esta venta cotidiana de la fuerza de trabajo, se desarrolla un fenómeno subjetivo que revoluciona la conciencia social, entendida como "...el reflejo en la mente humana de la estructura y el desarrollo de la sociedad" (3): la concepción campesina del mundo se va transformando paulatinamente, a veces a grandes saltos, para dar lugar al surgimiento siempre contradictorio de la conciencia proletaria. La conciencia proletaria "no está formada por las condiciones psicológicas individuales de los proletarios ni por la suma de todas ellas; es la conciencia de la situación histórica de la clase y la reacción racionalmente adecuada que se atribuye a una determinada situación típica en el proceso de la producción" (4). El mayor desarrollo de la conciencia proletaria se expresa en una organización de clase-partido (5), en un programa y en acciones revolucionarias que conduzcan al socialismo. La conciencia de clase es la forma superior de la conciencia social.

El objeto de esta investigación es el análisis del proceso de formación de la conciencia proletaria en la lucha de clases, para encontrar las determinaciones fundamentales que permiten y producen su desarrollo, así como aquéllas que lo inhiben o desvían. Este estudio se enfocará a través de la expresión verbal y del análisis de las manifestaciones organizativas y de las acciones en general.

La producción es la base objetiva del proceso de formación de la conciencia social. Marx señala al respecto que "... en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social" (6).

3. Bartra, R.: op cit., 150.

6. Marx K.: Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía politica, en Marx y Engels: Obras escogidas. Progreso, Moscú. 1969: 187-

^{1.} En México los grupos étnicos están integrados por individuos que comparten una lengua materna de origen prehispánico, que los identifica diferencialmente del resto de la población. En ellos prevalece mayoritariamente una conciencia campesina de carácter local o regional. Comparten además alguno o algunos de los siguientes elementos: formas tradicionales de organización social, un territorio común, y tradiciones religiosas, artísticas y culturales propias. Son minorías debido a la ausencia del reconocimiento estatal de sus derechos como grupo, y porque sus miembros reciben, económica, política y socialmente, un trato distriminatorio fundado ideológicamente en su identidad. Los distintos niveles de integración de cada grupo étnico obedecen a procesos históricos que se expresan en la articulación específica de estas caracteristicas Con he ticas. Con base en esta definición, grupo étnico, minoria tinica y minoria linguistica son términos equivalentes.

^{4.} Lukács, G.: Historia y conciencia de clase. Grijalbo, México, 1969: 55. 5. "El partido comunista es el instrumento y la forma histórica del proceso de liberación interior por medio del cual el obrero pasa de ejecutor a indicador, de masa que es, se convierte en guía y jefe, de brazo se convierte en cerebro y voluntad". Gramsci, A.: Partido y revolución. Ediciones de Cultura Popular, México, 1977: 75-76.

El papel de los individuos en la producción social, la división social del trabajo, la consagración plena o parcial al trabajo industrial, la antigüedad en éste, su división técnica, son los elementos estructurales sobre los que se levanta la conciencia de clase que se expresa en la lucha de los trabajadores contra el capital.

Interesa desentrañar las contradicciones fundamentales entre la "vieja conciencia" campesina y la "nueva conciencia" proletaria de la clase obrera en la región, su grado de desarrollo y su lugar en el movimiento obrero nacional. Para ello se parte del principio dialéctico según el cual "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (7).

A partir de este principio, no se considerará analíticamente verdadera la explicación y la interpretación que los individuos hacen de su realidad; explicaciones e interpretaciones serán confrontadas con las condiciones reales de vida -posición de clase-, para determinar en qué medida las concepciones reflejan realmente la condición de vida y, de no ser así, qué tipo de distorsión se hace de ella y a qué posición de clase corresponde tal distorsión. Esta se debe a que en una sociedad dividida en clases, la conciencia de las clases explotadoras es trasmitida al resto de la sociedad, con lo que se asegura la cohesión de los individuos en el sistema de explotación al justificarse en todos los ámbitos de la vida social la legitimidad "natural" de la dominación de unas clases sobre otras (8). Así, el contenido de la aprehensión de la realidad no corresponde a la situación objetiva de la clase obrera; esta expresión falseada de la realidad es la expresión de la filosofía burguesa "...que a través de vulgarizaciones sucesivas se ha convertido en sentido común, en filosofía de las masas" (9) y es el contenido de la conciencia falsa.

Desde el punto de vista del proletariado, la conciencia falsa es una conciencia enajenada (10), es decir, aquélla que desvirtúa la realidad mediata e inmediata de los individuos y de los grupos, y que se expresa en un comportamiento social enajenado: en la aceptación de la dominación burguesa con base en justificaciones jurídicas, religiosas, costumbristas, etcétera, que parten de la ine-

xistencia de la lucha de clases y que definen al Estado como la instancia social todopoderosa, ubicada fuera de la lucha de clases, interesada en resolver los problemas ingentes de todas las clases sociales, y capaz de hacerlo (11).

La conciencia falsa basada en la enajenación, coexiste en lucha más o menos frontal con otras formas de la conciencia que reflejan los fenómenos sociales y naturales; se trata de la conciencia real, conocimiento verdadero cuyo contenido es una concepción filosófica e ideológica basada en una visión científica del mundo y de la vida, que orienta a las acciones de la clase. La conciencia real sólo puede ser alcanzada por la clase obrera.

Conciencia falsa y conciencia real son los polos a través de los cuales se analizarán en esta investigación las formas y los estados de la conciencia social (12), en particular la conciencia de clase.

Se puede afirmar que la conciencia proletaria existe cuando hay una correspondencia entre la conciencia real y la posición de clase. Es condición para que esto suceda, que la clase esté constituida orgánicamente: por lo tanto, la correspondencia de ambos fenómenos depende del desarrollo histórico (teórico-político) de la clase obrera, así como de las características concretas de la lucha de clases.

La existencia de la conciencia proletaria implica un cambio cualitativo para la clase: su función histórica es la transformación de la clase en sí en clase para sí, no sólo frente al capital sino frente a sí misma; este cambio cualitativo se expresa en un comportamiento que genera acciones revolucionarias. De esta manera, la praxis es parte y expresión fundamental de la conciencia (13).

La conciencia proletaria es la capacidad de la clase de "...contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo central que transforme la sociedad entera... para la conciencia de clase del proletariado la teoría y la práctica coinciden y... por lo tanto, el proletariado es capaz de lanzar concientemente

^{7.} Ibid.

^{8.} Marx y Engels: La ideología alemana. Grijalbo, Barcelona, 1970: 50.

^{9.} Gramsci, A.: Cultura y literatura. Península, Barcelona, 1977: 18.

^{10.} Véase Bartra, R.: op. cit.: 64-68.

^{11.} Son formas de la conciencia social: la conciencia de clase, la conciencia nacional, la conciencia étnica, la conciencia campesina, la conciencia femenina, la conciencia individual. Los estados de la conciencia social son: el sentido común, la ideología, la ciencia y la fisolofía. Véase Grangosi en la conciencia social de la conciencia de la conciencia social son: el sentido común, la ideología, la ciencia y la fisolofía. Véase Grangosi en la conciencia social de la conciencia social son: el sentido común, la ideología, la ciencia y la fisolofía.

Gramsci. A.: Antología. Siglo XXI. México, 1970: passim.

Marx, K.: Miseria de la Filosofia, Marx y Engels: Obras escogidas, Ed.

Ciencias del Hombre, Buenos Aires, 1973: VII: 116. Lukács, G.: Ob. cit.: 75.

su propia acción como momento decisivo en la balanza del desarrollo histórico" (14).

La conciencia de clase está formada por una serie de fenómenos que surgen de la producción a través de un largo proceso en el cual se pueden caracterizar varias etapas que serán enfocadas, con fines metodológicos, en el análisis de la situación de los obreros de la UIP. Estas etapas no se dan en estado puro ni de manera mecánica; se encuentran elementos de cada una de ellas en la situación específica de un sector de la clase. La referencia a ellas es histórica; de ahí su validez metodológica:

a) La etapa gremsal

Corresponde al momento en que surge la competencia entre los individuos por asegurar la venta de su fuerza de trabajo, y en que todos tienen un interés común frente al patrón: la defensa de su salario, que los une en las primeras formas de organización para la resistencia que son las coaliciones (sindicatos). "La coalición persigue siempre una doble finalidad; acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas" (15).

b) La etapa de la identidad de intereses

Esta etapa corresponde históricamente al momento en que los capitalistas se asocian para reprimir a los obreros y éstos, por su parte, forman grupos de coaliciones. En esta etapa la lucha obrera se centra en la defensa de sus organizaciones frente al capital.

c). La etapa política

Es aquélla en la que los trabajadores constituyen una clase frente al capital, y ésta se transforma en clase para sí. Los intereses que defienden los trabajadores se convierten en intereses de clase. "La lucha de clase contra clase es lucha política" (16).

B. La formulación teórica de una metodología para el estudio de la conciencia social está estrechamente ligado al análisis de su expresión verbal.

Todo aquello que concierne a la conciencia social tiene un signi-Todo aquera como un signo, sin el cual no existe conciencia social. ficado, es de la realidad, esta realidad (17) esta realidad. "Un signo que refleja y refracta otra realidad" (17) y expresa la distorsino que respersable de tal realidad, pero sólo puede ser comprendido sión conceptado de su papel específico en la comunicación social, esto es, en la lucha de clases. La conciencia social, en cualquiera de sus estados o formas, toma vida "en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social" (18). "La realidad de los fenómenos de la conciencia social es la realidad objetiva de los signos sociales. Las leves de esta realidad son las leyes de la comunicación semiótica y están directamente determinadas por el conjunto total de las leyes económicas y sociales" (19), pero el producto de las primeras influye sobre las segundas, a tal grado que frecuentemente la forma que toman los acontecimientos históricos y sociales está determinada por las primeras.

El habla es elemento fundamental del estudio de la conciencia social, porque ella:

—es el sistema semiótico en el que se expresa con mayor claridad y de modo más completo la conciencia social, es decir, tiene el mayor poder indicativo y representativo como fenómeno conciencial;

—está presente como elemento fundamental o como acompañante imprescindible en cualquier expresión de la conciencia social. Es un fenómeno obligatorio y concomitante a todo acto de conciencia social, muy en particular en el intercambio cotidiano que está integrado al proceso de producción. Las acciones que expresan la conciencia social son siempre generadas, están siempre acompañadas en su realización y en su trasmisión, y alcanzan sus conclusiones por la expresión verbal:

es imprescindible para el discurso interior en el cual se percibe y se estructura la asimilación individual de la conciencia social, las opiniones y las actitudes.

"Todas estas propiedades hacen del habla el objeto fundamental del estudio de la conciencia social. Las leyes de la refracción

^{14.} Marx y Engels: Op. cut.: 115.

^{15.} Marx y Engels: Op. cit.: 116.

Volshinov, V. N.: El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Nueva Visión. Buenos Aires, 1976: 20.

^{17.} Voloshinov, V. N.: Op. cit.: 24.

^{19.} Voloshinov, V. N.: Op. cit.: 127.

de la conciencia social de la existencia, en los signos, deben estudiarse ante todo en la materia del habla" (20).

El habla es elemento fundamental de la hegemonía, pues ella estructura y disemina opiniones, actitudes, disposiciones y predisposiciones para pensar y actuar en determinado sentido. El habla expresa los intereses de la clase dominante y está destinada a establecer, fortalecer y mantener el consenso ideológico de los dominados; en un sentido antagónico, ella manifiesta la medida de este consenso y de la enajenación de los dominados, la fragilidad que en diversos puntos presenta la hegemonía ideológica, y el desarrollo de la conciencia de clase entre los explotados; esto es igualmente válido al nivel del sentido común (filosofía de las masas). que al de la ideología estructurada, y tanto en la expresión oral cotidiana como en su formalización escrita.

La utilización de los elementos formales del habla (fonológicos, morfológicos, léxicos y sintácticos) refleja la situación clasista del intercambio verbal: determinados discursos pueden identificarse como parte de un habla de clase en determinadas condiciones de intercambio; por ejemplo, en la expresión verbal de la relación entre patrón y obrero hay dos hablas diferentes tanto en la estructura como en el léxico y tanto en el estilo como en la fonología misma.

Es evidente que existe un habla femenina contrastable con un habla masculina, y un habla característica del diálogo en que intervienen ambos sexos; esta situación se complica aun más cuando además de la relación entre los sexos interviene la jerarquización social.

Todo enunciado es una réplica en el diálogo social permanente. El discurso, en cualquiera de sus formas enunciativas (desde la conversación momentánea hasta la redacción de un documento sindical o político, y desde el relato oral hasta la obra literaria), ha de ser analizado en sus elementos formales, sus enunciados parciales y su contenido general, en función de lo presupuesto y de lo implicado: del estado o forma de la conciencia social que implica o presupone, de la interacción dialéctica entre los diversos estados de la conciencia social que expresa.

C. Los siguientes factores son fundamentales en la formación de la conciencia de clase entre los obreros:

1.1. Origen de clase

Todos los obreros de la UIP son de reciente extracción campesina; Todos los conciencia con que se incorporan al trabajo industrial responde a esta situación. La conciencia campesina no constituye una conciencia de clase: "en la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de las demás clases, y los contraponen hóstilmente a éstas, en esa misma medida esas poblaciones constituyen una clase. Pero en la medida en que la única cohesión de los pequeños propietarios es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase" (21).

La identidad de intereses de los campesinos está basada en la propiedad; tal identidad se expresa en concepciones y actitudes anticapitalistas con las que los propietarios pretenden retrotraerse a estadios económicos anteriores. "Por eso la forma ideológica que cobra la 'conciencia de clase' de los campesinos es mucho más cambiante en sus contenidos que las de las demás clases sociales: es siempre una conciencia tomada en préstamo..., por eso es posible que las luchas campesinas se realicen bajo banderas ideo-

lógicas contrapuestas" (22).

Los pequeños propietarios que tienden a la proletarización debido a la escasez de medios de producción y de tierras, son arrojados a ciudades como Toluca y México, fuera del país, y también a la UIP. Las pocas posibilidades de emplearse, aunadas a su conciencia campesina, así como la necesidad constante de incorporarse a las faenas agrícolas en épocas de siembra y de cosecha, hacen que con frecuencia los campesinos recién proletarizados regresen al trabajo agrícola.

Algunos pequeños propietarios están en condiciones de aburguesamiento; sus intereses consisten en adquirir más bienes y más tecnología. Estos campesinos, cuyo ideal es convertirse en empresarios agrícolas prósperos, conciben su trabajo asalariado o el de sus samiliares como un medio temporal de acumulación para el finan-

^{20.} Marx, L.: El 18 Brumario de Luis Bonaparte, en Marx y Engels: Obras escogidas, Ed. Ciencias del Hombre, Buenos Aires, 1973: IV: 359.

^{21.} Lukács, G.: Op. cit.: 66.

^{22.} Lukács, G.: Op. cit.: 59.

ciamiento de su empresa agrícola. Entre ellos se encuentran fieles servidores de los caciques y miembros del pri, cuya militancia es un medio para la adquisición y el ejercicio del poder político y económico. Algunos de ellos han abandonado el catolicismo: su espíritu capitalista se expresa en una ética protestante, la conciencia campesina sigue siendo determinante para todos estos pequeños propietarios, con respecto a la propiedad y al poder político.

La gran mayoría de los campesinos concibe al Estado como su protector y como el principal promotor y ejecutor de acciones que han de beneficiarlos; igualmente, su participación en el pri es considerada como un elemento fundamental del favoritismo del poder político. Por estas causas, la formación de la conciencia proletaria está en contradicción con la conciencia campesina. Los individuos que se han proletarizado o semiproletarizado en la uip viven dentro de una economía familiar ligada a la tierra, y aunque en la mayoría de los casos los ingresos económicos de la familia están basados en el salario del obrero, consideran que la producción agrícola es más segura, y el salario sólo una "ayuda", lo cual es un obstáculo en la consolidación de su conciencia proletaria.

Por lo anterior, es importante identificar los elementos de la conciencia campesina relacionados con la propiedad privada, con la empresa familiar y con el Estado, que impiden, frenan o limitan el desarrollo de la conciencia entre los proletarios y semiproletarios de la un.

1.2. Otras formas de proletarización

El tipo de desarrollo económico de la región, hace de ésta una zona de migración. Sus habitantes se proletarizan en la agricultura en lugares tan distantes como los Estados Unidos; en la industria de la construcción en los centros urbanos nacionales, y las mujeres en el trabajo doméstico asalariado dentro y fuera del área. Este fenómeno ocurre desde antes de la implantación de la UIP, por lo que será importante destacar la influencia de los proletarios migrantes sobre la conciencia social de los obreros industriales fijados en la región, sobre todo porque frecuentemente los migrantes regresan a establecerse en ella.

1.3. La identidad étnica

En el caso de los mazahuas, la identidad étnica es un elemento fundamental de su conciencia campesina: es el que permite la

identificación entre los individuos que comparten un habla regional de procedencia prehispánica, y algunas costumbres y tradiciones que la antropología ha englobado en el folclor y cuya especificidad en la conciencia étnica no ha sido probada.

El origen de los grupos étnicos se remonta a un momento histórico en que, si existían clases, los intereses de la clase dominada no podían de ninguna manera "destacar con plena claridad económica; la estructura de la sociedad en castas, estamentos, acarrea una confusión inexitricable de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc., en la estructura económica objetiva de la sociedad" (23).

Se parte de la heterogeneidad social de la población mazahua que se expresa en diferencias clasistas, ya sea en estratos de una misma clase, o en clases diferentes, sean éstas antagónicas o no. Con respecto a este hecho, el interés del estudio radica en determinar qué tipo de identidad étnica tienen los obreros mazahuas: si su identidad se limita a su localidad o a una región; si tienen conciencia de una historia específica; si reivindican el reconocimiento político de la existencia de su grupo, etcétera, y cuál es el papel que estos elementos juegan en el proceso de formación de la conciencia de clase. El objetivo es, pues, determinar cuál es la dialéctica entre lo opresión étnica y la opresión de clase en su expresión conciencial.

La identidad étnica está indisolublemente ligada a la conciencia de ser indigena, la que se origina en el papel y en el lugar que la burguesía ha asignado a los miembros de las minorías lingüísticas, y a partir del cual el individuo se concibe como un ser inferior debido al uso de un habla materna que no es el español, a su falta de instrucción, a sus costumbres, etc. Esta conciencia refleja las relaciones de opresión paternalistas y autoritarias que ejerce el Estado hacia las minorías lingüísticas; la conjugación de la identidad étnica con la conciencia de ser indígena, se encuentra actualmente en tal estado, que los individuos no son concientes de la diferencia ni de los límites entre ambas: el hecho de tener una filiación étnica distinta es una característica de inferioridad social, a tal punto, que eliminar rasgos formales de identidad mazahua

^{23.} Sobre política del lenguaje y castellanización, véase Lagarde, M., y Cazés, D.: "Política del lenguaje y lingüística aplicada; del segmento fonético al ejército", y García de León, A.: "Los motivos del Ogro y la castellanización", en Indigenismo y lingüística, UNAM, México, 1980: 121-126 y 159-170.

—como el traje femenino o el abandono de la lengua—, son signos asimilados en la conciencia individual y en la conciencia social como signos de superación o ascenso en la escala social.

Este fenómeno de la conciencia no responde a la voluntad de los individuos, sino a un hecho objetivo: la gran mayoría de los miembros de las minorías étnicas se encuentra en condiciones de extremada miseria y explotación, pero no debido a su diferencia étnica sino a su posición de clase de campesinos pobres, jornaleros, semiproletarios. Sin embargo, a la posición de clase se suma la opresión étnica a que están sometidos individualmente y como grupo, lo que genera formas discriminatorias diversas, así como la carencia de derechos políticos específicos.

La explotación clasista y la opresión étnica hacen que los miembros de estas minorías estén en verdaderas condiciones de desigualdad y de inferioridad en comparación con otros individuos que tienen la misma posición de clase.

La conciencia de ser indígena, es decir, el indigenismo hecho conciencia social, es una conciencia enajenada porque parte de la aceptación de que miseria y explotación son características inmanentes, y de que sólo el Estado burgués es capaz de hacerlas cambiar. Tal conciencia enajenada se expresa también en la autoevaluación de los individuos como "menores de edad" bajo la tutela del Estado. Sin embargo, puede señalarse que los elementos enajenantes de la conciencia étnica (indigenista) pierden su peso específico a medida que los individuos se proletarizan y que su conciencia proletaria se desarrolla.

Es importante analizar hasta qué punto es posible eliminar los aspectos enajenantes de la conciencia étnica, y verificar hasta qué punto la conciencia de ser indígena divide en la realidad a los mazahuas del resto de la población, sobre todo en lo que toca a los intereses y a los métodos y formas de lucha cuando las condiciones económicas y los problemas que enfrentan unos y otros son semejantes.

Es sabido que a nivel organizativo, las minorías lingüísticas están integradas corporativamente al pri en una institución que las separa del resto de los campesinos y obreros: el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. En la zona funciona el Consejo Supremo Mazahua. Se investigará la influencia ideológica y política de esta organización en relación con la formación de la conciencia de clase de los obreros mazahuas que trabajan en la UIP.

La identidad de ser indígena está sustentada en la ideología indigenista, que ha alcanzado consenso gracias a su materialización a través de todos los medios al alcance de la burguesía, en primer lugar los del Estado: SEP, INI, ILV, COPLAMAR, etc. La investigación destacará las formas específicas de desarrollo de este consenso en la región.

Entre los obreros mazahuas de la UIP, la utilización del español y de su propia lengua manifiesta el estado de desarrollo de su

conciencia social en su forma de identidad étnica.

La incorporación de la población mazahua al proceso de proletarización implica por necesidad la restricción del uso de su lengua al ámbito doméstico y la iniciación de un proceso de desaparición de la lengua materna. Definida la identidad étnica como una identidad lingüística, este proceso debe coincidar con el de transformación del contenido de la identidad étnica hacia otro, basado en una identidad genealógica manifiesta en el reconocimiento de la descendencia de hablantes de la lengua.

Es preciso conocer la valoración que los hablantes de la lengua mazahua asignan a su propia lengua y al español (en términos de superioridad o inferioridad, capacidad expresiva, utilidad real, so-

noridad y belleza).

La valoración de la lengua propia define por sí misma el grado de enajenación de la conciencia social: es frecuente que los hablantes de español sean considerados gentes de razón, concepto que contrasta con el de indio.

La misma valoración es parte fundamental de la definición de la identidad étnica (eventualmente también de la conciencia étnica), y de la conciencia de ser indígena, confrontadas ambas con la conciencia de la explotación, para definir en qué medida coinciden o se excluyen mutuamente.

Prácticamente toda acción indigenista y evangelizadora entre los grupos hablantes de lenguas de origen prehispánico, parte de la castellanización (24). Por ello es importante detectar los men-

^{24.} En la discusión sobre el concepto de trabajo productivo, Marx señala que "La producción capitalista no es ya producción de mercancias, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso, ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja por hacer rentable el capital". El Capital. FCE. México, 1964: I: 425-426. Hablamos aquí

sajes ideológicos transmitidos en los materiales utilizados en la región en los proyectos de castellanización y alfabetización de indígenas, así como definir la profundidad con la que ha penetrado la lengua oficial entre los trabajadores mazahuas de la UIP y conocer los orígenes de esta penetración cuando es reciente (SEP, INI, ILV, las escuelas de la propia UIP).

En cuanto al contenido que el Estado ha difundido a través de la castellanización y de la alfabetización, interesa analizar la asimilación del discurso indigenista, y por lo tanto el papel que éste juega en la definición de la conciencia social (en todos sus estados y en las formas pertinentes; esta parte del estudio permitirá captar otro aspecto de la eficacia de la política de castellanización y de la reacción a ella entre aquellos a quienes está destinada). Conceptos tales como indio, mazahua, grupo étnico, explotación, clases sociales, son de gran importancia en este análisis.

II. LA CONDICION DE LA MUJER PROLETARIA

La división sexual del trabajo tiene su origen histórico en el lugar que ocupan los individuos en la producción social según su sexo, de la cual deriva la jerarquización en todas las relaciones sociales.

La condición de la mujer proletaria es la síntesis dialéctica entre la explotación de clase y la opresión sexual. La gran mayoría de los habitantes de la región que han trabajado en la un desde su implantación, está constituida por mujeres. En la actualidad más de la mitad de los trabajadores de la empresa es del sexo femenino.

Con su incorporación al trabajo socialmente productivo (25), las campesinas mazahuas se han convertido en obreras, es decir, han cambiado objetivamente de clase al vender su fuerza de tra-

de trabajo socialmente productivo para diferenciarlo del trabajo productivo destinado a la reproducción de la fuerza de trabajo: en esta última, la mujer solamente hace rentable al capital, mientras que en el trabajo socialmente productivo produce plusvalía y entra en contacto con otros obreros, y sólo entonces tiene la posibilidad de adquirir y desatrollar su conciencia de clase.

 Lenin. V. I.: "Al Congreso de las Obreras de toda Rusia" en Marx, Engels, Lenin: La emancipación de la mujer, Grijalbo, México, 1970: 58. bajo a cambio de un salario, que frecuentemente es el ingreso prinbajo a cambia; esto hace que las mujeres sean promotoras de cipal de la familia; esto hace que las mujeres sean promotoras de cipal de la importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes tanto en el nivel como en el modo transformaciones importantes en el modo en el m de vida de la familia mazahua. Su vida en la fábrica les ha perde viua de mayor o menor medida del aislamiento doméstico; mitido salir en mayor o menor medida del aislamiento doméstico; el radio de sus relaciones se ha ampliado y la forma que éstas adel radio de cambiado radicalmente; el lenguaje mismo en que se expresan ha variado tanto como las relaciones y las actitudes de expression el trabajo, apreciación y enfrentamiento de los problemas a todos los niveles, organización sindical, ciertas prestaciones sociales, etc. Estos son elementos fundamentales e ineludibles para un cambio del lugar que las mujeres ocupan en la vida familiar y social, y para una transformación profunda dej papel que les está asignado en ella. Su nuevo lugar en la producción es la base de la transformación de su conciencia social específicamente femenina y la condición indispensable de cambios cualitativos en las relaciones entre los sexos.

No obstante estos cambios en el seno de la familia, aún cuando trabajan en la fábrica las mujeres siguen siendo las responsables de la reproducción de la fuerza de trabajo (agrícola o industrial) y, además de llevar todo el peso de las labores domésticas, tienen que "ayudar" de una u otra manera a padres, hermanos y maridos en las labores agrícolas o en la manufactura y venta de productos. Con ciertas diferencias, continúan segregadas de la toma de decisiones y sujetas a la violencia; permanecen pues en situación de inferioridad respecto a los hombres de la familia. "La mujer continúa siendo esclava del hogar, a pesar de todas las leyes liberadoras, porque está agobiada, oprimida, embrutecida, humillada, por los pequeños quehaceres domésticos, que la convierten en cocinera y en niñera, que malgastan su actividad en un trabajo absurdamente improductivo, mezquino, enervante, embrutecedor y fastidioso" (26).

Al igual que todas las mujeres de su clase, las proletarias mazahuas se encuentran sometidas a la doble opresión del capital: son asalariadas y a la vez responsables de la reproducción de la fuerza de trabajo. Por lo tanto su ser y su conciencia proletarios

^{26.} La opresión sexual es la exclusión de la mujer de la producción social, la asignación de la reproducción de la fuerza de trabajo como su papel principal en la sociedad, y todas las formas de discriminación económica, social y política a que está sujeta.

entran en contradicción con el papel que están destinadas a desem. peñar en la sociedad burguesa, caracterizado por el sometimiento

y la opresión.

Las condiciones objetivas de su vida, imponen a las mujeres presiones y conflictos permanentes (chantaje familiar, culpabili. dad), porque su incorporación al trabajo productivo no va acompañada de condiciones que resuelvan problemas cotidianos como la atención de los hijos y la preparación de alimentos; esta situación genera una restructuración de las relaciones familiares, colocando a las obreras en una nueva relación de dependencia al verse obligadas a delegar en otra persona las responsabilidades del ama de casa que socialmente son consideradas indeclinables, aún cuando declinarlas sea necesario para obtener un salario que beneficiará toda la familia.

Las obreras enfrentan, pues, cotidiana e individualmente la contradicción entre la "vieja mujer" encerrada en el mundo de lo doméstico y la "nueva mujer" que ha alcanzado su independencia económica con el trabajo en la fábrica. En ambas situaciones siguen sometidas al machismo de la familia patriarcal y de las relaciones sociales en general. Tales condiciones objetivas impiden el desarrollo de la conciencia social específicamente femenina (27). Con el matrimonio y la maternidad, muchas obreras son vencidas por todas estas presiones sociales y se ven obligadas a retornar al enclaustramiento doméstico.

Respecto a la condición de las mujeres proletarias, se buscará determinar cuál es el grado de conciencia que han alcanzado en relación a su posición de clase y a su condición de mujeres. Para ello es necesario en primer lugar investigar las motivaciones que llevan a las mujeres mazahuas al trabajo fabril. Es igualmente importante conocer la forma en que visualizan y valorizan la división técnica del trabajo y la responsabilidad en la producción según el sexo, así como si determinadas labores son consideradas específicamente femeninas. También debe establecerse la existencia de motivos particulares que justifiquen un trato diferencial de par-

te de la empresa hacia las mujeres, y la forma en que ellas perciben este tratamiento y reaccionan ante él.

ben escundo lugar, es necesario establecer la posición de las proletarias en relación con el sindicato: el tipo de su participación proletarias participación en los conflictos sindicales y laborales, su ubicación en la estrucen los contrata de la luchas sindicales se formulan demandas específicamente femeninas.

En tercer lugar, se buscará entre las mujeres que pertenezcan a algún partido político, conocer las motivaciones de su militancia, su posición en la estructura del mismo y el tipo de militancia

que llevan a cabo.

Además, se investigará si las obreras pertenecen a una organización femenil y, de ser así, cuál es la ideología sustentada por ella, su acción práctica, las motivaciones que las hacen pertenecer a ella y su influencia en la conciencia social de las obreras,

Con respecto a las obreras que han regresado a las labores exclusivamente domésticas, hay que saber cómo enfrentan el abandono del trabajo asalariado y, desde esta perspectiva, cómo conciben el trabajo fabril, el doméstico y el modo de vida que se desarrolla en cada uno de ellos desde el punto de vista de su pa-

pel en cada situación.

Finalmente, es de gran importancia analizar de manera global el tipo de relaciones que se establecen entre las mujeres y los hombres en la familia, en la fábrica y en el resto de la sociedad, para detectar la medida y el sentido de las transformaciones en la imagen que las mujeres tienen de sí mismas y de los hombres; la misma importancia tiene el análisis de las imágenes correspondientes entre los hombres, así como las transformaciones en las actitudes que corresponden a estas imágenes.

Las conclusiones de esta búsqueda permitirán determinar el grado de conciencia que las mujeres han alcanzado respecto de su independencia económica, de su ser proletario y de la doble

opresión a que están sometidas.

III. LAS FORMAS DE ORGANIZACION CLASISTA SURGIDAS DIRECTAMENTE DE LA PRODUCCION

La conciencia proletaria se forma y se consolida en un proceso basado en la permanencia del obrero y de la obrera en el proceso productivo industrial. A esta condición se suma el factor

^{27.} La mujer nueva célibe es hija del sistema económico capitalista. La mujer célibe --no como accidente, sino como hecho cotidiano, hecho de masas que se repite de una manera determinada—, ha nacido con el ruido infernal de las máquinas de las usinas y la sirena de los talleres de las fábricas". Kollontay, A.: El marxismo y la nueva moral sexual. Grijalbo, México. 1977: 122. La teoría de la vieja mujer y de la nueva mujer está expuesta a todo lo largo de esta obra.

subjetivo que es fundamental en este proceso, a la vez que es su expresión: la participación obrera en organizaciones y acciones de clase, es decir, en los sindicatos y en los partidos políticos.

III.1. Los sindicatos

Se trata de las organizaciones gremiales de resistencia, constituidas con el propósito de defender los intereses económicos y políticos de los trabajadores frente al capital. Los sindicatos "son las organizaciones más amplias del proletariado como clase" (28). Los sindicatos son "...también un instrumento de la educación política de los obreros, de la formación de su conciencia de clase... que en su práctica... conduce a los trabajadores a la conclusión de que todos sus sufrimientos y la opresión que padecen son confecuencias del sistema de explotación del trabajo asalariado, y de que su liberación depende de la supresión de ese sistema". (29).

La gran mayoría de los obreros de la un pertenece al sindicato de la empresa y, salvo los de ingreso muy reciente, ha participado en acciones sindicales. Pese a que las leyes burguesas reconocen el derecho a la sindicalización, la contratación colectiva y la huelga. en la uip la lucha de los trabajadores, y por lo tanto el proceso de formación de su conciencia clasista, se inician cuando los obreros se organizan frente al patrón para hacer valer estos derechos constitucionales dentro de la empresa. En la primera etapa de este proceso, los obreros se dieron cuenta de lo deplorable de sus condiciones de trabajo y concibieron la formación de una organización sindical por cuyo reconocimiento lucharon durante la segunda etapa que duró varios años. Una vez reconocido el sindicato, la lucha ha continuado con el enfrentamiento permanente de dos posiciones antagónicas: por un lado, una parte de los obreros defiende la existencia de su organización y lucha por la independencia de esta, por la mejoría de sus condiciones laborales y por el derecho de huelga. La otra parte de los obreros, cuya conciencia enajenada los hace tener posiciones extrañas a su clase, se alínea con el patrón. Así, dentro del movimiento sindical de la empresa se da una lucha ideológica y política entre elementos burgueses y

La conciencia social específicamente femenina es la conciencia que adquieren las mujeres de la opresión sexual a que están sometidas.
 Lenin, V. I.: Acerca del papel y de las tareas de los sindicatos, en Obras escogidas, Progreso, Moscú; III: 708.

proletarios, según su práctica político-sindical. Esta lucha se manifiesta en el intento permanente por el control corporativo—charco—del sindicato ligado a la CTM y al patrón, combatido por quienes luchan por los intereses generales de los trabajadores y por la independencia sindical.

por la mucepone por oura parte, la patronal y los trabajadores con conciencia por oura parte, la patronal y los trabajadores con conciencia burguesa pugnan por quitar la independencia a la organización burguesa pugnan por quitar la independencia a la organización y por controlarla lo más directamente posible —recurriendo para y por controlarla lo más directamente posible —recurriendo para ello a todas las posibilidades que les dan la manipulación, la coello a todas las represión—, así como para limitar al mínimo la elerrupción de las condiciones laborales y por evitar el recurso a las armas propias de la clase obrera.

La represión ejercida por el empresario y por el Estado ha abarcado desde la intimidación y el terror generalizado, hasta la represión selectiva con el asesinato de algunos dirigentes. Durante varios años, la represión ha sido la respuesta a cualquier acción reivindicativa de los trabajadores, y cuando se ha tratado de acciones por la democracia sindical, ha servido para apoyar a los elementos burgueses —charros— contra el resto de los trabajadores. Represión y charrismo han abatido el nivel de conciencia de muchos trabajadores, quienes desconsían de la acción sindical, y de su propio poder como tales.

En cuanto a este aspecto de la investigación, se analizará el surgimiento y el desarrollo de la organización sindical, su estructura, su composición y su funcionamiento orgánico. Será fundamental también el análisis de la actuación de esta organización frente a la empresa y su relación con el movimiento sindical nacional. Se llegará así a definir el nivel de la conciencia sindical de los obreros de la UIP, tomando como punto de referencia el desarrollo de la conciencia social en el sindicalismo nacional.

III.2. Los partidos políticos

La forma superior de organización de la clase es el partido político, concebido como portador de una concepción del mundo y de la vida, como el gran organizador, como el intelectual colectivo de la clase. La relación de las masas obreras con los partidos es fundamental en el proceso de formación y consolidación de su conciencia.

En las condiciones actuales de México, gran parte del movimiento obrero se encuentra bajo la dominación del partido de la burguesía, el Pri, y por lo tanto, "...es una masa guiada por una voluntad extraña a la suya". (30) Las condiciones objetivas de la propiedad de los medios de producción hacen que los cambesinos compartan intereses con los burgueses, y que tales intereses estén presentes en mayor o menor grado en la conciencia de los obreros recién salidos de la milpa y sobre todo de los semiproles tarios. Por otro lado, el carácter dominante de la ideología burguesa hace que la conciencia proletaria esté impregnada de concepciones y actitudes que pretenden anular la lucha de clases or ganizando corporativamente al proletariado, sobre la base de la colaboración de clases y de la alianza con el gobierno.

En la región, la acción del pri es casi la única (algunas pintas del pps sugieren que éste realiza trabajo político en la región, pero no se tiene conocimiento de su influencia ni de la de otros partidos). Al parecer la lucha partidista, fundamentalmente electode la llamada "democracia transparente"). La gran mayoría de los campesinos pobres y de los jornaleros agrícolas forma parte de este partido a través del Ejército del Trabajo y de la cnc; lo mismo sucede con los mazahuas, que en su totalidad están incorporados al pri a través del Consejo Supremo Mazahua. Acerca de los obreros de la uip, solo se sabe que algunos recurrieron a la crm en un momento de su lucha sindical.

Además de estas formas concretas de integración corporativa al partido de la burguesía, es necesario indagar la relación individual de los obreros con éste y con otros partidos.

El desarrollo sindical en la empresa, la escasa liga de los obreros y obreras de la um con otras organizaciones y luchas sindicales de clase, y la ausencia de la acción de un partido proletario en la región, son factores que, entre otros, han hecho que la conciencia proletaria en la um haya rebasado aún de manera muy limitada los términos generales del nivel económico. En esta situación, el proceso conciencial que permite al proletariado transformarse de clase en sí en clase para sí, se ve inhibido.

Con respecto a esta problemática, es preciso detectar, definir y caracterizar las influencias ideológicas y políticas que existen entre los obreros y las obreras de la um, y si entre ellas se da alguna alternativa ligada a las organizaciones nacionales de la

IV. EL ESTADO

"El estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominación —dictadura— sino con las que obtiene también el consenso de los gobernados —hegemonía—". (31)

El Estado mexicano mantiene su dominación y ejerce su hegemonía sobre las clases explotadas mediante el despotismo y el paternalismo: Entre los campesinos mazahuas esta relación se lleva a cabo económica, política e ideológicamente a través de instituciones como el INI, COPLAMAR, la SRA, CODAGEM, el ILV, sistema de enseñanza, los bancos de crédito, los llamados medios masivos de comunicación, el DIF, el PRI, la iglesia y las fuerzas represivas. Al cambiar la situación objetiva de los individuos en la producción, es decir, al proletarizarse, las formas de relación despótica y paternalista se modifican cualitativamente: además de estar bajo el influjo y el dominio de las instituciones ya enumeradas, en ocasiones los obreros y las obreras se enfrentan a ellas y, de manera directa, al patrón y al Estado a través de las centrales corporativas, de las juntas de conciliación y arbitraje, de la Secretaría del Trabajo, etc. Este cambio cualitativo está basado en el establecimiento de la relación que constituye la contradicción fundamental de esta sociedad, entre el capital y el trabajo.

Se investigarán el discurso y las prácticas de estas instituciones con respecto a la condición de mazahuas, de campesinos y de obreros, de los habitantes de la región, con el objeto de detectar la manera en que influyen y se reflejan en sus relaciones con las instituciones a las que enfrentan directamente, así como en la imagen que se hacen de ellas. Presenta un interés particular todo lo que se refiere a las instituciones religiosas (la iglesia católica y las protestantes), en función de su poder político y de la expre-

^{30.} Unmeta, G.: Comunistas y sindicatos. Ediciones de Cultura Fopular, México, 1977: 11-12.

^{31.} Gramsei, A.: Partido y revolución. Ediciones de Cultura Popular, México, 1977: 75-76.

sión de la ideología que difunden entre los obreros al nivel de la concepción del mundo y de la moral cotidiana, sobre todo en lo tocante al enriquecimiento, a la proletarización en general, y a la femenina en particular.

En los conflictos que se crean entre adeptos de la misma iglesia por diversos motivos (económicos, políticos, rituales), y en relación con el proselitismo de una iglesia diferente, que difunde valores distintos, se hallarán elementos fundamentales de la ideología religiosa y ética.

El grado de desarrollo de la conciencia social podrá ser determinado al establecerse la manera en la que se expresa la transformación de la conciencia campesina en conciencia proletaria, así como las prácticas que genera esa transformación en relación con cada una de las instituciones del Estado. El elemento que permitirá definir el estado de desarrollo de la conciencia social, es el grado de independencia ideológica y política de los obreros frente al Estado, es decir, la medida en la que identifican al Estado como instrumento de la clase antagónica.

D. Sinopsis

1. HIPOTESIS CENTRAL

La hipótesis central de este trabajo se formula como sigue:

Los obreros y las obreras de la un se encuentran en el proceso de formación de la conciencia de clase, actualmente en la etapa gremial o economicista con avances limitados hacia la etapa de identidad de intereses. La conciencia de los obreros de la un es una conciencia enajenada.

I.1. Los fundamentos subjetivos enajenantes de su conciencia son:

- los restos de conciencia campesina
- la conciencia étnica por su contenido de conciencia indigenista
- la influencia ideológica de la burguesía, ejercida directamente y a través del Estado
- las escasas ligas de los obreros de la un con los sectores más avanzados de la clase obrera, tanto sindicales como partidarios, y la poca influencia de éstos en el proletariado local.

II. PROCEDIMIENTO

El procedimiento de análisis que se empleará para observar y de-El procedinar el grado de comprensión de los obreros acerca del antagonismo de clase, se basa en la definición de los estados de la gonismo de conciencia social y de sus interrelaciones, en confrontación con la realidad objetiva.

II.1. Estados de la conciencia social

II.1.1. La conciencia de clase. Se buscará la identificación y el contenido de los siguientes pares dialécticos de las contradicciones sociales, así como la actuación de los individuos y de los grupos en estas contradicciones: buenos/malos; pobres/ricos; los que trabajan/los que no trabajan; los que producen la riqueza/los que disfrutan la riqueza; explotado/explotador; campesino/burgués, terrateniente, acaparador; proletario/burgués; campesinos/Estado; proletarios/Estado; proletarios/capitalistas; clase obrera/clase burguesa.

II.1.2. Conciencia étnica. Identificación y contenido de los siguientes conceptos, pares dialécticos, así como la solución de los individuos y de los grupos en estas contradicciones:

identidad étnica mazahua elementos concienciales de pertenencia al grupo local o regional conciencia de ser indígena conciencia de pertenecer a un grupo minoritario conciencia de pertenecer a un grupo oprimido

pérdida de la identidad étnica conciencia de no pertenecer al grupo étnico conciencia de ser no indígena conciencia de pertenecer al grupo étnicamente opresor

conciencia nacional burguesa proletaria

II.2. La conciencia social de los obreros de la UIP será analizada a través a través de dos polos fundamentales: la conciencia falsa y la conciencia conciencia real, con el fin de determinar las características burguesas y las características proletarias de la conciencia social. Para ello será necesario definir las concepciones, las actitudes y las acciones de los obreros y de las obreras en relación a:

- los campesinos: la propiedad, la tierra, las relaciones de trabajo, las relaciones de producción, la oposición ciudad/ campo.
- los obreros: los mismos rubros del punto anterior, y su existencia como clase.
- los semiproletarios: igual que en el primer punto, su identificación con los campesinos o con los obreros, la relación entre el trabajo agrícola y el trabajo industrial.
- la burguesia: su papel en la producción, en su relación con campesinos, obreros y semiproletarios, en su actuación local y nacional.
- las relaciones sociales: lucha de clases
 Estado (incluyendo a la iglesia)
 organizaciones sociales: campesinas, sindicales, étnicas.
 partidos políticos
 patria, nacionalidad, grupos étnicos
 conflictos sociales más importantes tanto a nivel local como nacional.
- II.2.1. La conciencia falsa de los obreros está determinada en gran parte por la concepción burguesa de la sociedad, que se difunde y que domina a través del Estado. Se analizará esta influencia sobre las concepciones, actitudes y acciones de los obreros enumerados en II.2, y la forma en que la ejercen:
 - las instituciones de educación y difusión de la cultura
 - otros medios de difusión ideológica
 - la iglesia: el clero, los misioneros, las organizaciones religiosas
 - las instituciones laborales
 - las instituciones indigenistas
 - -- las organizaciones sociales: sociedades patronales, de comerciantes, etc.
 - las organizaciones políticas: los partidos políticos burgueses
- II.2.2. La conciencia real de los obreros se forma a partir de las experiencias cotidianas, de la visión científica de la realidad, de

la influencia ideológico-política de los sectores más avanzados de la clase obrera, de la confrontación de los individuos y de los grupos en los momentos de crisis ecológica, social, económica, política. Es en tales momentos cuando los obreros avanzan o retroceden significativamente en el desarrollo de su conciencia de clase. Los más importantes que han tenido jugar desde la implantación de la UIP serán analizados profundamente.

11.3 El habla. Es elemento fundamental del estudio de la conciencia social, así como de la hegemonía. El desarrollo de la conciencia social se analizará a través del análisis de su expresión verbal.

Cada fracción del discurso particular (oral o escrito) será clasificada según el contenido específico en lo que implica y presupone de conciencia social. El contenido general de cada discurso particular ofrecerá un esquema conciencial en el que están presentes el interjuego de los diferentes estados y formas de la conciencia social, así como las contradicciones desequilibrantes. Con su estudio podrá establecerse una aproximación a la medición del desarrollo de la conciencia social verbalizada, confrontada con las actitudes y acciones correspondientes.

III. El objetivo final de esta investigación consiste en obtener una visión de la conciencia social, en particular de la conciencia de clase en movimiento, como el terreno en el que los hombres se dan cuenta de su papel en la sociédad y en el que se organizan y actúan: la lucha de clases.



Tenemos el honor de invitar a usted al acto de conmemoración del centenario de la muerte de

CARLOS MARX

que se realizará en la Sala de Conciertos del Palacio de Bellas Artes el día 14 de marzo de 1983, a partir de las 20:00 horas

El Comité Organizador Nacional

DECLARACION DEL COMITE ORGANIZADOR NACIONAL PARA LA CONMEMORACION DEL CENTENARIO DE MARX

A LA OPINION PUBLICA:

A raíz del acto que para conmemorar el centenario de la muerte de Marx se celebró el 14 de marzo en el Palacio de Bellas Artes, un sector de la izquierda ha expresado públicamente algunas críticas al Comité Organizador y a la forma como el acto se llevó a cabo.

Estas críticas muestran que existen confusiones o falta de información en varios aspectos. Por este motivo, el Comité Organizador decidió explicar nuevamente a la opinión pública la forma en la que se constituyó, las funciones que cumple, cómo está organizado y cuáles son sus tareas.

El 4 de noviembre pasado se llamó a formar el Consejo Nacional que, como se aclaraba en la convocatoria, estaría constituido principalmente por personas que hubieran contribuido, desde el punto de vista teórico o práctico, al desarrollo del marxismo en nuestro país, y por instituciones, asociaciones, frentes o partidos que quisieran integrarse de manera voluntaria.

Este Consejo se formó con personas interesadas en conmemorar el centenario de la muerte de Marx por medio de una confrontación crítica y reflexiva de la vigencia del pensamiento marxista, a la luz de los nuevos desarrollos de la sociedad, la ciencia, la filoso-fía y la política.

En aquella reunión, altamente representativa, se ratificó al Comité Organizador provisional que, con anterioridad, había trabajado de manera voluntaria y espontánea. Dicho comité, integrado por 12 personas cuya participación se ha dado siempre como representantes del Consejo, independientemente de la organización polí-

tica o académica a la cual pertenezcan, tiene como función la de llevar a cabo las actividades conmemorativas que el Consejo Nacional considere convenientes.

Hasta ahora, el Comité Organizador realizó, entre otras labores. el establecimiento de un domicilio oficial, la edición de un folleto. la publicación de carteles conmemorativos, el diseño de un logotipo oficial, un armacabezas gracias a la colaboración de Rafael López Castro y al patrocinio de la UAP, y, por último un acto de importancia nacional el pasado 14 de marzo en el Palacio de Belhas Artes.

Ahora hien, como se deriva de su propio carácter, ni el Comité Organizador ni el Consejo Nacional han pretendido substituir los actos que los partidos y organizaciones políticas que se reclaman marxistas debieran organizar en forma particular o colectiva y, mucho menos, arrogarse para si la muy complicada e improba tarea de lograr lo que la izquierda, en toda su historia, no ha podido obtener: la unidad de acción en todos los proyectos que lleva a cabo.

Además, debido al carácter del Consejo Nacional, el acto del 14 de marzo se planeó como un acontecimiento político-cultural. Político porque, como es obvio, la teoría de Marx tiene un sentido critico e impugnador del sistema capitalista en tanto que sistema de poder alientante; y cultural, porque implica una revolución en todos los órdenes de la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura.

Este carácter político-cultural definió tanto el lugar donde se efectuaria la conmemoración, como los oradores que intervendrían. Si hubiera sido un acto exclusivamente político, el lugar debería haber sido un espacio distinto, el carácter un mitin y los oradores deberían haber tenido una representación directa de los partidos y organizaciones políticas. En ese caso, tendrían que haber sido éstas las que hubieran asumido la responsabilidad de su organización. Pero habiéndose definido el acto como político-cultural, el lugar, la forma y los oradores tenían que asumir una representación más amplia que la estrictamente partidaria.

El lugar elegido era consecuencia de lo anterior. La sala principal del Palacio de Bellas Artes es un lugar clave que el uso y la costumbre han destinado a expresiones artísticas y literarias y que la voluntad política de los gobernantes ha reservado para sus propios actos. Obtener Bellas Artes para una conmemoración del centenario de la muerte de Marx no era, ni es fácil. Lo que constituyó nuestro argumento principal para obtenerlo fue el peso específico que en el terreno de la cultura tienen tanto la obra de los intelectuales que conforman el Consejo Nacional, como las instituciones

académicas y las organizaciones políticas que lo integran.

Sobre las personas que intervinieron en el acto y el contenido de sus discursos se ha dicho poco. Ha interesado más lo circunstancial sus discussiones de la comité Organizador editará las intervenciones para que se tenga un testimonio directo del elevado contenido y la profunda significación que alcanzaron. Cada una de ellas representa una posición y una interpretación distintas del marxismo.

Tanto los oradores como los miembros del presidium (cuyo objetivo principal fue expresar un reconocimiento del Comité Organizador a un conjunto de personas por su aportación al marxismo) representaron ampliamente la pluralidad de posiciones políticas y teóricas. Lo mismo ocurrió con la presidencia de honor integrada, cemo se sabe, por Eli de Gortari, Wenceslao Roces, Juan de la Cabada, Pablo González Casanova y Miguel Angel Velasco. Debemos lamentar la ausencia del amplio movimiento de las mujeres.

En los días que precedieron al acto y en los que transcurrieron después, se hicieron diversas críticas a su organización y a la no inclusión como oradora del acto de la señora Rosario Ibarra de Piedra. La argumentación más digna de tomarse en cuenta se resume en lo siguiente:

"El Comité Organizador vetó a la señora Rosario Ibarra como oradora del acto de Bellas Artes y al hacerlo impidió que se expresara tanto un sector de la izquierda como todo el sector de las mujeres".

Si se aceptara la formulación de un veto, tendría que hablarse también del "veto" a una treintena de personas que se consideraron como oradoras en el acto y que no pudieron lamentablemente ser incluidas. Dentro de esta treintena de nombres existen algunos que por su larga militancia y la importancia de su contribución teórica al marxismo tenían tanto derecho como la señora Ibarra para hablar en la tribuna.

En relación al mecanismo mediante el cual se eligió a los oradores, cabe señalar que fue el del consenso y que en caso de haber alguna prevención, se buscaran otras opciones. La tesis que prevaleció, tanto en el caso de la señora Ibarra como en el de otros dirigentes políticos, es que se realizara posteriormente un acto especial unitario de partidos y organizaciones políticas de la izquierda y al cual estaríamos dispuestos a dar nuestra colaboración.

El Comité Organizador no sólo ha guardado un gran respeto por la figura de la señora Ibarra de Piedra, sino también por todo

NOTICIAS

lo que simboliza la lucha en contra de la represión y en favor de las libertades políticas. Fue por ello que la señora Ibarra estuvo invitada a la reunión de constitución del Consejo Nacional y también a acompañarnos en el presídium del acto de Bellas Artes. Lo que no podemos aceptar y condenamos enérgicamente es la actitud de un grupo de individuos que, en su nombre y recurriendo a la gritería y la vociferación, trataron no sólo de impedir el normal desarrollo del programa, sino que en un momento dado bien pudieron ocasionar un enfrentamiento mayor que degenerara en una verdadera tragedia que hoy estuviéramos lamentando todos.

No estamos en contra de la expresión civilizada de las críticas, pero sí en contra de un acto irracional que poco tiene que ver con el marxismo y mucho con la provocación y la irresponsabilidad.

Por otra parte, como se ha querido identificar de mala fe el asunto de la señora Ibarra con una actitud supuestamente en contra del movimiento feminista, nos permitimos informar que tanto el Consejo Nacional como el Comité Organizador están integrados por mujeres que han contribuido de manera significativa al desarrollo del marxismo en todos los campos y que participan y participarán en todos los actos programados.

El acto del 14 de marzo fue un acontecimiento que merece un serio esfuerzo de análisis desde el punto de vista político, ideológico, histórico y sociológico. Sin tener ese propósito, configuró, en todas sus facetas, un reflejo fiel de la realidad nacional: por un lado, un auditorio vivamente interesado en el marxismo, una representación teórica y política del más alto nivel, la presencia de líderes obreros que, como Valentín Campa y Demetrio Vallejo, constituyen lo más digno y honesto del movimiento obrero; y, por otro lado, la división de la izquierda, la escasa presencia entre el público de la clase trabajadora y el empeño, afortunadamente infructuoso, por parte de grupúsculos de convertir cualquier esfuerzo de la izquierda en un fracaso.

Ahora el Comité proseguirá con el resto de las tareas que le asignó el Consejo, invitando a participar en él a otras personas a instituciones que aun no se hubieran vinculado al Consejo Nacional y ampliando, al propio tiempo, la representación del Comité Organizador Nacional.

El centenario de Marx no ha terminado, apenas comienza.

NOTA: Esta declaración fue tomada por mayoría de votos dentro del Comité Organizador.

COMITE ORGANIZADOR NACIONAL

PRIMER INFORME DEL RECTOR DE LA UAP

El 4 de febrero de 1983, el Lic. Alfonso Vélez Pliego, Rector de la UAP, presentó su primer informe de actividades ante el Consejo Universitario e invitados especiales.

En el informe se abordaron, a lo largo de cuarenta cuartillas, todos los aspectos relacionados con la vida universitaria como los de la proyección internacional de la UAP; la planeación; la investigación científica; la extensión universitaria; el servicio social; la comunicación externa e interna; la educación gratuita y democrática; la enseñanza preparatoria; la enseñanza superior; las relaciones entre Universidad y sindicato; el financiamiento educativo; la distribución del presupuesto; el patrimonio cultural; el sistema bibliotecario; la relación entre la universidad y la política y los desafíos futuros.

A continuación, trascribimos la última parte del informe en que se emite una concepción de la Universidad y lo que constituye una definición política del rumbo que ésta debe tomar en el futuro:

"En 1982, los síntomas de una profunda crisis en desarrollo mostraron nuevamente las proporciones y la complejidad de los grandes problemas nacionales y las injustas estructuras y políticas que los han incubado, en detrimento de las condiciones de vida y de los derechos sociales y políticos de la mayoría de los mexicanos.

La Universidad y los universitarios no podemos ser ajenos o permanecer indiferentes ante las consecuencias presentes y futuras de una crisis que nos afecta, en última instancia, a todos. Por de una crisis que nos asiste el derecho y tenemos la obligación de consiguiente, nos asiste el derecho y tenemos la obligación de influir con el pensamiento y con la acción, en las vías que se adopinfluir con el pensamiento y con la interpretaciones oficiales sobre la

Hasta hace poco tiempo, las interpretaciones oficiales sobre la crisis se significaban por rechazar su carácter estructural y su verdadera magnitud. Por lo general, se consideraba que la crisis no dadera magnitud.

era más que un "problema de caja" o una simple disfuncionalidad en el sistema, que podra corregirse con medidas de política económica. También, en no pocas ocasiones, solía aducirse que las causas de la crisis provenían de factores externos a la economia nacional, eludiéndose, por consiguiente, el análisis de las causas internas que la habían provocado,

Hoy día, debido a la agudización y gravedad de la crisis, ese tipo de interpretaciones han sido definitivamente desechadas. En los mismos ámbitos estatales se acepta que el origen y magnitud de la crisis obedece, sobre todo, a factores internos, enraizades en el modelo de desarrollo y patrón de acumulación, como lo reconoció incluso, el presidente Miguel de la Madrid, en el documento enviado al Congreso de la Unión el 7 de diciembre de 1982, cuando dijo que 'Esta situación de la economía nacional no es de carácter coyuntural. Su recurrencia y cada vez mayor intensidad confirman la persistencia y enraizamiento de deficiencias en la estructura económica'.

A nuestro parecer, sin embargo, no bastan el reconocimiento y la aceptación del carácter estructural de la crisis para avanzar hacia una solución que beneficie a las grandes masas explotadas en nuestro país. Tampoco creemos que sólo mediante la iniciativa y el protagonismo de determinadas esferas de la sociedad política será posible resolver esta problemática. Consideramos que sólo la conformación de un nuevo bloque de fuerzas sociales, que obviamente exige una mayor apertura política, permitirá encontrar una salida a la crisis.

Sin embargo, esto implica el fortalecimiento de la sociedad civil, la existencia de verdaderos interlocutores frente al Estado, el protagonismo de las diversas fuerzas políticas y sociales. En este contexto, pensamos que la participación de las instituciones de Educación Superior, por el papel que desempeñan en la vida cultural y política de la nación, sería sumamente importante.

Respecto a esto último, consideramos que debe rechazarse aquella concepción que pugna por convertir a la Universidad en un islote, reservado a la ciencia, en una institución apartada de la "contaminación" de la política, desarticulada de las realidades dramáticas del país. No cabe duda que tal modelo de universidad de ninguna manera coadyuvaría a resolver las exigencias del desarrollo social del país en estos momentos.

Por el contrario, se torna imprescindible que las instituciones de educación superior, particularmente las universidades públicas

desempeñen un papel decisivo en el desarrollo teórico y práctico del cambio social que buscamos.

La universidad pública debe ser una palanca eficaz para transformar al país. En este momento histórico la universidad pública debe manifestar sus opiniones y actuar, a fin de buscar una salida a la crisis que corresponda al interés mayoritario de la población. Sin embargo, para que la Universidad esté en condiciones de contribuir a la lucha contra las estructuras que sustentan desigualdad social, debe superar ampliamente sus niveles de desarrollo académico y científico, y aumentar su grado de vinculación y conocimiento de los grandes problemas nacionales, impulsando paralelamente la construcción de una sociedad democrática. Sólo así podrá contribuir a generar, a través de sus funciones, una voluntad politica a favor del cambio democrático de la sociedad.

Pensamos que la Universidad como tal no puede sustituir la acción de los partidos u otras organizaciones políticas en cuanto al impulso de transformaciones sociales. Sería incorrecto, por ejemplo, concebir que es función de la Universidad el encabezar movimientos políticos, orientados a modificar o combatir determinadas decisiones estatales. En ese sentido, no estamos en acuerdo con tesis como las de la Universidad "militante" u otras que pierden de vista la especificidad de la Universidad como institución educativa y cultural, atribuyéndole arbitrariamente características y tareas similares a las de un partido político en unos casos o a los de una organización social en otros.

Universidad v política

A nuestro parecer, la universidad debe desempeñar un papel político, pero sobre la base de sus características y funciones educativas y culturales. La Universidad puede, por ejemplo, expresar sus desaveniencias con la política seguida por el Estado, o proponer soluciones alternativas. Puede, también, participar al lado de otras organizaciones o instituciones con el objeto de exigir al Estado la modificación de determinadas políticas, o proponerle planes o proyectos, pero no está a su alcance asumir el papel de protagonista fundamental en los movimientos políticos y sociales.

Hemos reiterado, y continuaremos haciendolo, que la actividad de los partidos u otras organizaciones políticas en el interior de nuestra Universidad debe sujetarse a las normas de la Institución. Con ello entendemos que, además de aceptar las decisiones mavoritarias de los universitarios, deben también adecuar sus tácticas y métodos a la naturaleza de la Institución en que se desenvuelve su actividad política. Lo que estamos proponiendo es un entendimiento político que ponga, sobre cualquier interés particular o de grupo, el compromiso de crear las condiciones propias para que la Universidad cumpla eficientemente con sus funciones.

Se trata de profundizar el carácter democrático, crítico y popular que nos hemos propuesto imprimirle a la Universidad, revitalizan do los procesos tendientes a la transformación de la organización tradicional de la Institución, a fin de abrir los causes que posibiliten una real y multifacética vinculación e interacción del quehacer universitario con la realidad social y con los grandes problemas nacionales y populares.

La lucha central de la Reforma Universitaria es contra el modelo cultural dominante, contra las normas, valores e ideologías que les sirven de sustento y que la Universidad explícita o implícitamente produce y reproduce. Por tanto, las transformaciones estructurales deben partir de una concepción de la cultura distinta a la dominante, y por consiguiente, de las funciones que realiza la Universidad como institución cultural.

Recogemos, en este orden de ideas, el planteamiento de Antonio Gramsci cuando afirma que la cultura 'es organización del propio yo interior; es toma de posesión de la propia personalidad; es conquista de una conciencia superior, por lo cual se llega a comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y deberes, pero todo esto no puede verificarse por evolución espontánea, por acciones y reacciones independientes de la propia voluntad'.

'El hombre es sobre todo espíritu, es decir, creación histórica y no naturaleza', subrayaba Gramsci. De otra forma no se explicaría por qué habiendo existido siempre explotadores y explotados, creadores y explotados, creadores de riqueza y consumidores egoistas de la misma, no se haya realizado todavía el socialismo. (El mismo fenómeno se repite hoy en el socialismo).

A través de la crítica de la civilización capitalista se va formando la conciencia universitaria del proletariado, y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista.

Crítica quiere decir precisamente esa conciencia del Yo que Novalis proponía como finalidad de la cultura. Yo que se opone a los demás que se diferencia y, habiéndose creado una meta, juzga

les heches y los acontecimientes además de hacerlo en si por si, también como valores de propulsión o de repulsión.

Conocerse a si mismo quiere decir ser uno mismo, quiere decir dueñarse de si mismo, distinguirse, salir fuera del caos, ser un elemento de orden y de la propia disciplina hacia un ideal, y no puede obtenerse esto si no se conocen también a los demás. Su puede optenera la sucesión de los esfuerzos que se han realizado para ser historia, na successor la civilización que ha creado y a la que nosotros queremos sustituir con la nuestra. Quiere decir tener nociones sobre lo que es la naturaleza y sus leyes, para conocer las leyes que gobierna el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista el objetivo que consiste en conocerse mejor a si mismo a través de los demás y a los demás a través de uno mismo.

Si es verdad que la historia universal es una cadena de los esfuerzos realizados por el hombre para liberarse de los privilegios, de los prejuicios y de las idolatrías, no se entiende por qué el proletariado que quiere añadir otro anillo a aquella cadena, no deba saber cómo, por qué y por quién ha sido precedido, y qué beneficio puede sacar de este saber'.

Hacia nuevos desaftos

Pensamos que en esta dimensión planteada por Gramsci, podemos encontrar las posibilidades de superar teórica y prácticamente la dicotomía que con frecuencia se presenta en los proyectos que pretenden la transformación de la Universidad y que ha sido fuente, en la nuestra, de discrepancias y conflictos entre distintas corrientes, paradógicamente partidarias todas ellas de la transformación democrática y progresista de la Institución.

Me refiero a las dos grandes vertientes que, en una u otra forma, han estado siempre presentes en los proyectos reformadores; la socio-política y la pedagógica cientificotécnica. Ambas en términos generales, están contenidas en el discurso político, salvo en los casos extremos del academismo pretendidamente apolítico, o del infantilismo ultra-izquierdista que menosprecia o excluye en su análisis y de su acción las cuestiones académicas, salvo las ocasiones en que las enarbola con fines tácticos.

Esta dicotomía produce a su vez otras muchas, que impregnan de falsas disyuntivas y de confusión la lucha por la transformación universitaria. Con esto no queremos decir que no existan contradicciones objetivas, y por tanto, intereses e ideologías diversos en el seno de la Universidad.

Lo que sostenemos es la necesidad de formular colectivamente un proyecto político que permita integrar esas dos grandes vertientes, con el objeto de convertirlo en un instrumento viable y concreto para enfrentarlas adecuadamente, y abrir paso a una nueva etapa en el proceso de transformación y desarrollo de la UAP.

El Consejo Universitario emitirá en breve la convocatoria al Primer Congreso General Universitario. El éxito de este evento depende del entusiasmo y del grado de participación que los universitarios tengamos en la elaboración de los análisis y propuestas que en él serán debatidos.

El Congreso debe constituir un espacio para la libre confrontación de las ideas y para la reflexión y la adaptación de determinaciones colectivas sobre el futuro de la UAP.

Queremos por ello, al finalizar este informe, hacer un llamado a los estudiantes, profesores y trabajadores de nuestra gloriosa y cuatro veces centenaria institución de cultura, a emprender unidos los trabajos preparatorios del congreso, las luchas por venir y los nuevos desafíos que hoy vive la Universidad".

Cabe señalar que la actividad de la revista Dialéctica fue mencionada en dos ocasiones: la primera, para destacar su convocatoria a la constitución de un Consejo Nacional para la Conmemoración del centenario de Carlos Marx y la segunda para señalar la forma favorable que han sido recibidas en los medios universitarios e intelectuales del país las revistas Crítica (órgano oficial de la UAP) y Dialéctica, órgano de la Escuela de Filosofía y Letras.

El Informe de Vélez Pliego merece un examen atento de los universitarios para hacer una evaluación objetiva del primer año de su gestión y visualizar las metas que se deberán alcanzar los próximos años.

La Redacción

I CONGRESO DE LA ASOCIACION NACIONAL DE CINE CLUBES UNIVERSITARIOS, A. C.

Bajo los auspicios de la Secretaría de Educación Pública, teniendo como sede la Universidad Autónoma de Puebla, a través del Departamento de Difusión Cultural, se llevó a efecto el I Congreso

de la Asociación Nacional de Cine Clubes Universitarios, A. C., esta Asociación nació bajo el interés de varios responsables de los Departamentos de Difusión Cultural de las Universidades del país y se constituyó como tal en el mes de marzo de 1982, con sede en la misma Autónoma de Puebla. La coherencia y la seriedad manifestada por sus integrantes mediante la inmediata discusión y aprobación de los estatutos así como su registro necesario dio como resultado la exitosa realización de su I Congreso.

La presencia de representantes Cine-Clubistas y encargados de Difusión Cultural de 24 Universidades así como la asistencia de representantes de 13 Institutos ha brindado un eficaz fortalecimiento que, se concreta en inmediato plan de acción aprobado en su Asamblea anual.

La importancia que representa esta Asociación para las Universidades como apoyo a la Difusión Cultural y en específico a la difusión cinematográfica ha sido reconocida no sólo por las Universidades interesadas sino por las dependencias e institutos que apoyan esta tarea en el ámbito nacional.

Se ha manifestado el apoyo posible del Instituto Nacional de Cine, el Departamento de Difusión Cinematográfica de RTC, del I F A L, del GOETE, de la Cineteca Nacional, de Filmoteca UNAM y de difusión cultural de la UNAM.

Se anuncia como primera actividad un Curso piloto promovido por Filmoteca UNAM, a partir del cual se diseñarán cursos regionales que respondan a las necesidades específicas de las Universidades, asimismo con el apoyo de las instituciones anteriormente citadas se programarán Ciclos de Exhibición, así como exposiciones.

INJUSTA ACTITUD CON EL PROFESOR GONZALEZ DURAN

Señor Director: Por este medio queremos expresar nuestra sorpresa por la exclusión de que fue objeto el licenciado Carlos González Durán, del Tribunal Superior de Justicia del estado de Jalisco, en el cual ocupó el cargo de magistrado por más de veinte años.

Dicho acto se debe a no haber sido incluido en la propuesta de integración del mencionado Tribunal por el nuevo gobernador, licenciado Enrique Alvarez del Castillo.

LIBROS Y REVISTAS

El licenciado Carlos González Durán no sólo ha servido en forma ejemplar a la justicia durante treinta y dos años, sino que precisamente por defender la dignidad y la autonomía de su investidura, fue cesado injustificadamente de sus cátedras por las autoridades de la Universidad de Guadalajara, al no ceder a las pretensiones ilegítimas del grupo de presión que la controla.

Consideramos absurdo el hecho de que un funcionario y profesor de probada capacidad intelectual y estricta honestidad sea impedido de sus funciones por autoridades que deberían tener un mayor aprecio por el valor de la justicia.

México, D. F., 25 de abril de 1983.

Gabriel Vargas Lozano, Jaime Labastida, Adolfo Sánchez Vázquez, Alfonso García Ruiz, Felipe Zermeño, Víctor Soria, Raúl Molina, Sara Núñez, Antonio Meza, Marta Núñez, Ma. del Rosario Gil Viramontes, Agustín Sierra González, Silvia Durán.

El libro Psicogénesis e Historia de la Ciencia escrito por Jean Piaget y Rolando García 1 analiza en un estudio riguroso los procesos de transformación del conocimiento. Los autores parten de la hipó. tesis de que el pensamiento científico y el pensamiento de sentido común tienen las mismas bases y que la ciencia ha pasado por estadios sucesivos en la construcción de las diferentes conceptualizaciones y teorías, aprovechando para nuevos conocimientos las etapas anteriores. El libro demuestra a través de un análisis histórico de las ciencias de la física (en especial la mecánica), de la geometría y del álgebra que las principales adquisiciones logradas en sus campos respectivos obedecen a mecanismos similares. Por otra parte, la comparación con múltiples estudios psicogenéticos realizados con experimentos en niños de diferentes edades hace ver que existen coincidencias entre diferentes edades por un lado, y concepciones científicas en algunos periodos de la historia por otro. Aunque el libro no se enfoca principalmente sobre ello, es interesante ver que un niño de ocho años describe la trayectoria de un proyectil del mismo modo que Aristóteles o percibe el concepto de fuerza de modo similar a Buridan u Oresme. Aunque estas coincidencias no significan desde luego que los mencionados científicos tuvieran una edad operativa de ocho años, sí abren un amplio espectro de preguntas de tipo epistemológico.

Se inicia la discusión epistemológica en contra de la opinión generalizada entre científicos e historiadores de que no existe relación entre el desarrollo de operaciones, conceptos y teorias. Ante ello se muestra a lo largo del libro que los estadios más elementales son seguidos por superiores y que el desarrollo del saber no sólo obedece a estadios sucesivos (las formas del saber son secuenciales) sino que cada nueva etapa del conocimiento empieza por una reinterque cada nueva etapa del conocimiento empieza por una reinterpretación y reorganización a otro nivel de los conocimientos adquiridos en niveles antecedentes. En todas las disciplinas analizadas

NOTA: La redacción de Dialéctica hace suya esta denuncia publicada en la prensa nacional.

¹ Jean Piaget y Rolando García, Psicogénesis e Historia de la Ciencia, Siglo XXI editores, México, D. F. 1982.

se comprueba este mismo fenómeno. Ejemplo patente puede ser la historia del pensamiento matemático: el realismo estático griego basado en figuras y números como estados permanentes era necesario para descubrir en el siglo xvn las transformaciones algebraicas e infinitesimales. Estas a su vez prepararon el campo para los descubrimientos de las matemáticas modernas a partir del siglo xix, las que a su vez influyeron en las más recientes investigaciones algebraicas, geométricas y físicas. Dentro del campo de la geometría la influencia del álgebra se ve de la siguiente manera: 1º en una simple traducción algebraica de los problemas geométricos. Así Apolonio descubre las propiedades fundamentales de las secciones cónicas y Euclides establece las relaciones internas entre elementos y figuras. 2º un avance sustancioso se da cuando se aplican las funciones algebraicas y las transformaciones de estas funciones. creando la geometría analítica. Además este paso facilita el establecer las relaciones efectivas y todas las posibles entre diferentes figuras, temática particular de la geometría proyectiva. 3º finalmente, la aplicación de las estructuras algebraicas y las interrelaciones de los elementos en una estructura con otras estructuras y su jerarquización lleva, en la "Erlangerschule" de Félix Klein, a desarrollar la geometría estructural y transfigural.

Teniendo claro a través de la historia de la ciencia estas fases sucesivas de desarrollo y la influencia de unos conocimientos científicos sobre otros, Piaget y García inician el análisis epistemológicogenético de tales descubrimientos.

Punto de partida de cualquier avance científico es la "tematización". Se trata del pasaje de la aplicación implícita o del uso inconsciente de una adquisición hacia el manejo consciente de tal logro. Inicialmente los autores parten de una oposición entre la "abstracción empírica" y la "abstracción reflexiva". La primera extrae la información de los objetos mismos y trata de eliminar a lo máximo la intervención del sujeto (véase el empirismo). Por el contrario la "abstracción reflexiva" procede a partir de las acciones y operaciones del sujeto, estableciendo un relación dialéctica entre sujeto-objeto. En esta abstracción se conjugan necesariamente dos procesos. Uno llamado "reflejamiento" en el cual conocimientos extraídos en un nivel inferior, p.e. de acciones, se representan a un nivel superior. El otro, la "reflexión", selecciona, reconstruye, reordena y amplia lo recibido por "reflejamiento". Hay dos mecanismos a través de los cuales se logra la reflexión a) la "puesta en correspondencia" que conduce a establecer a otro nivel

de análisis nuevas correspondencias. Este mecanismo es posible de analysis a la asociación entre contenidos conocidos y nuevos contenidos. Obviamente esta integración no se hace anadiendo, en términos de suma, contenidos nuevos a los anteriores, sino en forma de una integración lógico-estructural, complejificando y especificando los elementos de una estructura determinada. Así se producen los inicios de los morfismos. b) Un segundo mecanismo propicia que a través del descubrimiento de contenidos próximos a los anteriores (pero ya no a través de la asimilación inmediata sino a través de inferencias y deducciones) la estructura organizada inicialmente se articule como "subestructura" de una estructura más amplia. Esta a su vez integra elementos anteriores pero, dado que es más amplia, contiene también elementos nuevos. Es más, este tipo de nueva estructura o estructura de otro nivel logra integrar de repente conocimientos de subestructuras aparentemente contradictorias, dándoles una explicación más amplia y haciendo ver las rel'aciones contradictorias inherentes en dos subestructuras que analizadas al mismo nivel no rebasan el nivel de hechos antagónicos. Reciben su congruencia lógica, sólo a partir de una explicación más amplia (véase por ejemplo los descubrimientos de la teoría de la relatividad de Einstein que legra explicar contradicciones en la física newtoniana).

Estas nuevas estructuras a su vez forman parte de una subestructura que a través de un proceso de "abstracción reflexiva" (reflejamiento y reflexión) establece nuevas correspondencias y crea bases para descubrir estructuras a niveles superiores, "Esto explica por qué las construcciones más elevadas permanecen en parte solidarias de las más primitivas, en razón de este doble hecho: integraciones sucesivas e identidad funcional de un mecanismo, sucepble de repeticiones, pero que se renueva sin cesar en virtud de su repetición misma en diferentes niveles" (p. 10).

Así concluyen los autores que las puestas en correspondencias y las reequilibraciones son fuentes de adquisición y elaboración de nuevos conocimientos. Tendríamos hasta ahora un proceso general del pensamiento: La toma de conciencia que lleva a la tematización y abre el campo a indagar ámbitos nuevos del conocimiento hasta ahora considerado tabú o simplemente no considerado.

Un segundo proceso basado en la abstracción reflexiva lleva u integrar conocimientos aislados a leyes particulares (sub-estructuras). Estas, a su vez, a través del establecimiento de nuevas correspondencias adquieren significados más generales y explicaciones más completas y se integran en leyes más generales. Este proceso cognositivo fue llamado generalización. Mientras que se sigue en el campo de la abstracción empírica, las generalizaciones son de tipo cuantitativo, ya que constituyen el pasaje de algunos a todos lleves particulares a leyes más generales, véase el pensamiento algebraico). Sólo cuando a través de la abstracción reflexiva se reorganizan contenidos se da una síntesis que atribuye nuevas significaciones a leves particulares. Estas se pueden llamar "generalizaciones completivas y aún constructivas" (p. 248).

Finalmente la invención de posibles y la eliminación de pseudoposibilidades conducen al concepto de la necesidad lógica y causal. La historia de la ciencia está llena de ejemplos de creación de pseudo-imposibilidades y pseudo-necesidades. Estas se dan tanto en el sentido de aceptación de lo que existe como si así debiera ser necesariamente, como también de necesidad impuesta por alguna concepción del mundo que se vincula a creencias religiosas. Los estudios psicogenéticos hicieron ver que en el primer caso hay dos razones a través de las cuales se establece la pseudonecesidad: a) se confunde lo general con lo necesario y b) no se distingue entre lo fáctico y lo normativo. Ambas razones imponen un "debe ser 'así", con el cual se establecen barreras difíciles de remontar. Por ejemplo, en el desarrollo de la mecánica, Aristóteles establece premisas o pseudo-necesidades que se introducen en la lectura del experimento y que "falsifican" la explicación, con fundamento en la Weltanschauung estática del mundo griego. La historia de la evolución de la mecánica hasta Newton se caracteriza por la eliminación de pseudo-necesidades: por ejemplo en el caso de la caída de una piedra Galileo elimina la pregunta acerca de la naturaleza y la enfoca hacia distancias y tiempos. Así introduce una relación funcional entre variables para caracterizar el movimiento. Newton reduce el problema a la relación Tierra-Piedra y luega a la de Sol-Tierra en base a un "sistema de transformaciones" que permite predecir valores que el movimiento adquiere en cualquier momento. Las propiedades absolutas del intervalo y del tiempo serán a su vez relativizados por Einstein, cuando ya no son considerados como atributos sino incluidas dentro de un marco de referencia de un observador.

En este punto, a juicio de quien aquí reseña, es importante enfatizar una relación debatida entre filósofos, científicos en general y epistemólogos en particular: La relación entre el sujeto y el objeto. Fichte asigna al objeto el rol de "instrumento" para que el sujeto se realice, a la vez que el sujeto se toma como medio para el sujeto del objeto. Dicho en términos del mismo Fichte Iz der Subjekt-Objekt und in der Identität und Untrennbarkeit von beiden besteht mein wirkliches Sein" ("Yo soy sujeto-objeto yen la identidad e inseparabilidad de ambos consiste mi verdadero ser") (Sämmtliche Werke, vol. IV: 13, Berlin, 1845-1846).

A pesar de esta sistematización profundizada y desarrollada más en las siguientes décadas, en las ciencias exactas en especial sigue la creencia de que un observable es un dato exterior al sujeto. Implicitamente esta concepción significa que existe la posibilidad de acercarse a un objeto pero nunca de manera completa. El objeto quedará por lo tanto ajeno o en un estado de límites. El sujeto puede a través de mejoramiento de técnicas de investigación disminuir el impacto, disturbador en cierto modo, del sujeto pero nunca eliminarlo. Además enfatizan dichos científicos que es indispensable trazar una frontera entre los hechos y una matematización esectuada por el sujeto. Por ejemplo: un hecho físico sólo recibe a posteriori y por un sujeto una dimensión matemática.

Frente a esta concepción, de cierta forma mecanicista, Piaget y García postulan que "no solamente no existe frontera delimitable entre los aportes del sujeto y los del objeto (el conocimiento sólo llega a las inter-acciones entre ellos) sino que, además, uno no se aproxima jamás al objeto si no es en función de sucesivas logicizaciones y matematizaciones. Mas aún, la objetividad misma va aumentando en la medida en que dichos procesos de logicización y matematización se van enriqueciendo" (p. 11).

Así, pues, un instrumento de adquisición de conocimiento en todos los níveles desde la psicogénesis hasta el pensamiento científico es la asimilación de los objetos (hechos, eventos) a los esquemas o estructuras cognoscitivas que existen anteriormente en el sujeto. A través de la asimilación se establece una relación inseparable entre el sujeto y el objeto, ya que el sujeto imprime al nuevo objeto un conocimiento extraído de sus extructuras anteriores, pero lo adecua a este contenido en particular. Esto facilita una estrutturación e induce a la abstracción reflexiva, tanto en su forma de reslejamiento (pasar lo abstraído de un plano inserior a uno superior) rior) como de reflexión (reorganización del contenido en un nuevo plano).

La asimilación se ve complementada por la acomodación la cual modifica al esquema asimilador en función del objeto a asimilar. Además de los instrumentos fundamentales del conocimiento, los autores encuentran, a través del anúlisis de la historia de la ciencia, procesos generales que rigen el avance del saber. Se trata en primer lugar de la "búsqueda de razones que justifiquen las abstracciones y generalizaciones" (p. 249). En segundo, el rol del sujeto en el proceso congoscitivo. Este ubica entre una serie de posibles el evento real y lo concibe como necesariamente el único posible. Queda claro que tanto lo posible como lo necesario no son observables sino inferibles a partir de un sujeto pensador.

Pudiera parecer aquí (y la cita mía de Fichte lo pudiera sugerir en cierto modo) que el análisis de lo posible y lo necesario queda a nivel ideal. Pero puesto que las operaciones cognoscitivas del sujeto, en tanto manifestaciones de un organismo vivo, extraen contenidos de la realidad, los cuales conducen al sujeto a estructurar y reestructurar estos contenidos de la realidad, se da el proceso del conocimiento en un sistema bipolar.

Conforme las asimilaciones y acomodaciones llevan al sujeto a integrar nuevos contenidos, diferenciar y reestructurar otros, se da un tercer proceso complejo. A medida que el sujeto empieza a estructurar al objeto, éste tiende a "alejarse" debido a que los descubrimientos que van encontrando presentan siempre problemas diferentes que exigen reestructuraciones y cambios de niveles de análisis.

Un cuarto proceso general del conocimiento que se ve más claro en los recientes descubrimientos es "el pasaje de una fase anterior donde ciertas operaciones desempeñan sólo un papel instrumental sin toma de conciencia suficiente, a una fase ulterior, donde estas mismas operaciones son ternatizadas y dan lugar a nuevas teorías" (p. 250).

Finalmente los autores extraen un quinto proceso general, el cual proviene de las tematizaciones. Se trata del prolongamiento de abstracciones reflexivas en "abstracciones reflexionadas".

Un punto central del libro se encuentra sin duda en haber extraído dos mecanismos de conjunto que se dan en todos los procesos cognoscitivos tanto en lo referente a experiencias psicogenéticas como en lo que respecta a la ontogénesis de la ciencia. Se trata de un mecanismo llamado "el pasaje del intra al inter, y de allí al trans" y otro de equilibración.

Toda evolución del pensamiento se inicia con un análisis de los objetos y de las relaciones intraobjetales. No se logran más que explicaciones particulares o locales de un fenómeno. Aunque en el desarrollo del pensamiento algebraico eso es menos inmediatamente

captable que en el geométrico y en el físico, Piaget y García extraen algunas constantes que fundamentan la generalidad del mecanismo. Victi efectúa la transición del concepto "arithmos" de los antiguos al concepto de símbolos generales, sintetizando el análisis geométrico de Pappo con los métodos aritméticos de Diophanto. Durante un largo periodo se resuelven ecuaciones específicas con un método empírico de tanteos sucesivos. Este periodo se puede llamar "intra-operacional".

A partir del siglo xvIII se buscan métodos más generales. El planteo de transformar las ecuaciones para encontrar una ecuación resoluble (Lagrange y Gauss) constituye el periodo interoperacional o la segunda fase de este mecanismo general. Ya no se trata de describir objetos sino de establecer relaciones o transformaciones

La teoría de los grupos encabezada por Galois inicia la tercera fase de este mecanismo general, el periodo trans-operacional. En esta fase predomina la construcción y el análisis de estructuras, relativización de conceptos, reinterpretación de conocimientos y reestructuración de conjuntos de variables.

Hay que añadir tres observaciones respecto al mecanismo intrainter-trans.

- a) Los estadios intra-inter-trans son sucesivos y se dan obligatoriamente en esta secuela.
- b) Las formas del saber son secuenciales y cada etapa es resultado de posibilidades abiertas por la etapa precedente y condición necesaria de la formación de la siguiente.
- c) El nuevo estadio empieza por la reorganización, a un nivel superior, de los conocimientos adquiridos a un nivel anterior. La sucesión obligatoria de intra a inter a trans y la interrelación sujeto-objeto pone de manifiesto el carácter constructivista y dialéctico de las adquisiciones cognoscitivas.

En términos de la historia de la ciencia se pueden refutar el empirismo y el apriorismo por sólo mencionar dos corrientes. El mero explica la relación intra-inter cuando los predicados iniciales se sustituyen por relaciones que pueden ser verificadas, pero no la siguiente etapa. El apriorismo justifica la fase trans en términos de un preformado pero no explica el por qué del rebasamiento. Así ambos enfoques son parciales.

Respecto al segundo mecanismo, la equilibración, queda claro

y la historia de la ciencia lo demuestra, que el avance del conocimiento es fuente de desequilibrios que se reestructuran en equilibrios dinámicos a otros niveles. La característica fundamental que logra explicar esta equilibración-desequilibración es la integración de elementos anteriores en estructuras más amplias.

Finalmente, el libro termina abriendo campos vírgenes con nuevas preguntas, como será el mostrar a través de la epistemologia genética que el desarrollo espontáneo de los conocimientos tiene su origen en las organizaciones biológicas para llegar a las estructuras lógico-matemáticas avanzadas. Queda también hecha la pregunta, sobre la interrelación y el condicionamiento histórico entre la psicogénesis y la socio-génesis del conocimiento, cuando los autores recuerdan que la sociedad china había descubierto las leyes de la mecánica newtoniana 2000 años antes de occidente. No llevará la sistemática exploración de sistemas cognoscitivos y organizacionales en sociedades, hoy consideradas "subdesarrolladas y atrasadas" a cuestionar la prepotencia occidental? Pero ¿no contribuirá también este tipo de planteos a desarrollar la esperanza de encontrar soluciones nuevas a las graves y estructurales crisis de la presente sociedad mundial, regida precisamente por este mundo dominante?

Ursula Oswald

Octavio Paz; Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe, Barcelona, Seix Barral, 1982, 658 pps.

Es el más completo estudio que se haya hecho sobre la gran poetisa mexicana del siglo xvn. El autor aprovecha los trabajos que se habían verificado con anterioridad, desde la biografía escrita por Amado Nervo, las páginas inolvidables de Ermilo Abreu Gómez, hasta los últimos documentos publicados sobre la escritora. Es un trabajo serio, documentado y bien concebido, que aparte de esclarecer muchos aspectos de la obra de sor Juana, revela características importantes de la cultura en la Nueva España y en el México contemporáneo. Octavio Paz, en este escrito, ha partido del análisis de las condiciones históricas, políticas y sociales que prevalecían en el medio mexicano para comprender la obra de la singular religiosa. Así, dice: "La poesía es un producto social, histórico. Ignorar la relación entre sociedad y poesía sería un error tan grave como ignorar la relación entre la vida del escritor y su obra"... "la vida y la obra se despliegan en una sociedad dada y, así, solo son inteli-

gibles dentro de la historia de esa sociedad; a su vez, esa historia no sería la historia que es sin la vida y las obras de sor Juana. No basta con decir que la obra de sor Juana es un producto de la historia; hay que añadir que la historia también es un producto de esa obra". (pág. 15).

Es notoria, por lo demás, la insistencia de Octavio Paz por esclarecer el sentido de la historia y la cultura en México. Sin rigor científico, Paz es un poeta que intuye problemas, se aventura por la historia con suposiciones que no por carecer de pruebas deban ser descehadas. Como en ocasiones anteriores y pese a sus verros. algunas de sus hipótesis han servido para ulteriores investigaciones. Así, Paz, percibe en la historia mexicana una serie de rupturas que no niegan su secreta continuidad. Piensa que México ha confundido su imagen y su proyecto histórico con la Roma imperial. por un doble sueño que recibe de sus ancestros: el sueño imperial español, alimentado desde Alfonso X hasta los reyes católicos, que produjo el grandioso pero esimero imperio que se deshizo con la Armada Invencible de Felipe II; y la imagen insistente de México-Tecnochtitlan, imperial y dominadora pero convertida en ruinas por oscuras razones de la historia, "Desaparecida como ciudad-Estado pero convertida en mito y leyenda ha sido el arquetipo de todas las sociedades que la han sucedido, de los toltecas y aztecas a los novohispanos y los mexicanos modernos." (pág. 26). Onírica y poética interpretación que (la ciencia histórica tendrá que confirmarla) le da un sentido a la evolución de México por entero diferente del resto de América Latina. Vocación imperial que Paz hace extensiva a "los mexicanos modernos" y cuyas fuentes no rastreamos con claridad en los documentos históricos disponibles.

Finalmente es significativa la interpretación que hace el autor de la importancia de la corte virreinal en la vida de la Nueva España para entender el desarrollo de la cultura de los siglos xvii y xviii, hecho que no ha sido siempre tenido en cuenta por los investigadores.

J. M. R.

EL BUSCON núms. 1 y 2

En noviembre de 1982 apareció el número 1 de El Buscón, revista dirigida por Ilán Semo e integrada en su redacción por Francisco Valdés, Gilberto Meza, Mariángeles Cornesaña, Cristopher Domín-

guez, Javier Guerrero, Alejandro Rozado, Juan Manuel Sandoval, María Shelley, Leopoldo Michel y Daniel B. Ensastigue. El Buscón cuenta asimismo con un amplio consejo editorial formado, entre otras personas por Elvira Concheiro, Luciano Concheiro, Olac Fuentes, Carlos Payán, Sergio de la Peña, Felipe Ehreberg, Gilberto Guevara, Abraham Nuncio, Francisco José Paoli, etc.

En el número uno publica: Los mundos del Buscón; ¿Dónde quedó la nación?, de Enrique Semo; ¡Amnistía para el cine!, de Carlos Monsivais, Emilio García Riera, Gustavo García, Jorge Ayala Blanco y Jaime Avilés; ¿Qué hacer frente al cuervo?, de Zdenék Mlynar; Un castillo de luz en ciudad desolada, de Mariángeles Comesaña: Las huelgas del desamor, de Efraín Huerta; Terrarios, de Carlos Próspero: Un, dos, tres, calabaza..., de Javier Guerrero y Salvador Castro; En los contornos del abismo, de Ignacio de Llorens: Christine Buci-Gluksmann: la política destruye los cuerpos. de Enrique Montalvo: En la lejana obscuridad, de A. F. Moritz; Los orígenes del pom, de Manabendra Nath Roy y la sección Robusconadas.

En el número 2 de enero-febrero de 1983 se publica: La "izquierda del pri o la fracción que yo soñé, de Gilberto Rincón Gallardo; La revolución asediada, de Friederich Katz: José Agustín; los intelectuales ante el poder, entrevista de Silvia Castillejos; Entre el ogro y el filántropo, de Cristopher Domínguez; Oigo ruidos, de Alejandro Aura; José Revueltas. Ventajas y desventajas del marxismo-pesimismo para la vida, de Javier Guerrero; Testamento, de Eliseo Diego; Manuel Azcárate y Niclás Sartorius: cuando quiero llorar no lloro por Rafael Santiago; El poder y la obediencia, de Adolfo Sánchez Vázquez y Picaso Moore y Utopía. Finalmente la sección Robusconadas.

El Buscón es una revista que apenas en dos números ha alcanzado ya una importante audiencia por la imaginación y la calidad con que está realizada. Dialéctico saluda su aparición y les desea una larga vida.

COLECCION "ARCHIVO DE FILOSOFIA"

Un grupo de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, iniciaron en 1981, la publicación en forma rústica, de una serie de cuadernos de trabajo titulados "Archivo de filoso-

fía". El propósito de la publicación de estos materiales, como se considera en la contraportada, es la difusión de conferencias, reseñas, resúmenes o síntesis de cursos, trabajos de alumnos que tengan calidad, libros agotados, etc.

Hasta ahora se han publicado los siguientes números:

I. Althusser, Ideología y aparato ideológico de Estado: M. Pecheux, Marxismo y lingüística; E. Balibar y P. Macherey, La literatura como forma ideológica; A. Hijar, Producción, reproducción y significación artística; M. Foucault, El orden del discurso; Ch. Mouffe, Hegemonia e ideología en Gramsci; Cesáreo Morales, La comunicación de masas como ideología; Adolfo Sánchez Vázquez, Por qué y para qué enseñar filosofía. Carlos Portantiero y Emilio de Ipola, Gramsci para los latinoamericanos; E. Balibar, De Bachelard a Althusser: el concepto de corte espistemológico; Pablo Lafargue, Recuerdos sobre Marx; G. Liebknecht, De mis recuerdos sobre Marx, G. Vargas, Marx: introducción al debate actual; Carlos Sánchez, Marx ante Bolivar; A. Hijar, Entrevista sobre estética y marxismo; Rodolfo Cortés, Gramsci y la definición de la teoría en la actualidad; P. Macherey, Para una teoría de la producción literaria; Ch. Mouffe y E. Laclau, Entrevista sobre ideología, hegemonia y política.

La labor que han hecho los estudiantes de filosofía de la UNAM es, como se desprende de la lectura de estos materiales, digna de encomio y constituye un esfuerzo que ya ha pasado la prueba del tiempo en lo que se refiere a continuidad y calidad. Esperamos que esta colección continúe por muchos años.

CENTENARIO



DE (1883 - 1983)

CARLOS MARX

Asiste al acto conmemorativo del centenario de la muerte de Carlos Marx. Lunes 14 de marzo

19:00 hrs. Participará, entre otros, Valentín Campa

Palacio de Bellas Artes

Comité Organizador Nacional del Centenario de Carlos Marx

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Jorge Child Vélez: Valor y dinero, Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1982, 257 pps.

Estudio profundo de la dimensión de la crisis del capitalismo contemporáneo. Hace un análisis detenido de las diversas interpretaciones de la teoría del valor y aporta elementos teóricos significativos no sólo para la concepción marxista sino para la ciencia económica en general. Estudia los modelos aplicados por el imperialismo en algunos países latinoamericanos y señala las razones de su ineficacia por lo menos para las economías de los países subdesarrollados y dependientes.

Jorge Child es periodista, profesor universitario de amplia trayectoria, y uno de los economistas más agudos y controvertidos en

Colombia.

Luis Buñuel: Mi último suspiro, Barcelona, Plaza & Janes, 1982, 251 pps.

Libro sincero, descarnado y objetivo que relata los principales episodios de la vida del gran director de cine relacionados con su obra y sus gustos estéticos. A lo largo de sus páginas se percibe la sinceridad de la posición de Buñuel contra todo lo romántico, melodramático y cursi, no sólo en el arte sino en la vida cotidiana. Tienen especial relevancia sus comentarios e historias en torno al movimiento surrealista del que el autor fue uno de los principales protagonistas, junto con Louis Aragón y Salvador Dalí.

No obstante el calor humano de las páginas que integran este testamento cinematográfico de Luis Buñuel, el lector extraña la parquedad conque analiza su vida sentimental. De todas maneras es una magnífica obra como todas las que salen de las manos de Luis Buñuel. Abraham Nuncio, El grupo Monterrey. Ed. Nueva Imagen. Mé. xico, 1982.

Este estudio fue realizado dentro de las actividades de la "Oficina de Investigación y Difusión del Movimiento Obrero" de la ciudad de Monterrey. Se encuentra dividido en siete partes: en el principio: la cerveza. La voz del amo; o conmigo o contra mí; Monterreich: el verdadero rostro de la burguesía; El paraíso nunca perdido pero siempre recobrado; Pax y orden y postalfa. Se trata de un análisis interesante sobre las características de ese consorcio industrial, financiero y político.

Enrique González Rojo, La revolución proletario-intelectual, Ed. Diógenes. México, 1981.

Elaborada a partir de una concepción que retoma el espíritu crítico del marxismo y de una lectura penetrante de los acontecimientos históricos y sociales de nuestro siglo, ofrece una visión novedosa de las clases sociales dentro del capitalismo y de las leyes de tendencia, las que, por haberse originado en el marco de este sistema, nos ayudan a comprender el carácter de los sistemas potscapitalistas.

Gargani, Ginzburg, Lepschy y otros, Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas. Ed. Siglo xxi. México, 1983.

Los ensayos reunidos en este libro analizan la crisis de la racionalidad buscando nuevas alternativas en las relaciones entre saber y práctica.

Adolfo Sánchez Vázquez, Sobre filosofía y marxismo. Presentación, selección y cronología de Gabriel Vargas Lozano. Ed. UAP. Col. F y I. núm. 8. México, 1983.

En este libro se incluyen los siguientes textos de Sánchez Vázquez: Mi obra filosófica: La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía; Filosofía, ideología y sociedad; socialización de la creación o muerte del arte; Filosofía y realidad en América Latina; Cuando el exilio permanece y dura.

Se antepone una presentación sobre la obra filosófica de ASV y termina con una bibliografía del autor.

Atanas Stoykov, Mariátegui y la cultura latinoamericana. (En búlgaro) Ed. E. & K. Sofía, Bulgaria, 1982.

El profesor Stoykov, especialista en marxismo latinoamericano nos envía este libro que comprende los siguientes capítulos: El aporte fundamental de Mariátegui a la cultura latinoamericana; El aporte del "Amauta" al auge de la cultura peruana y latinoamericana; Sobre los "siete ensayos" de la interpretación de la realidad peruana; La actitud de Mariátegui hacia el indigenismo; Crítica del panamericanismo: horizontes abiertos por Mariátegui; y sobre las interrelaciones entre cultura nacional, latinoamericana y universal.

Raúl Olmedo, México: economía de la ficción. Ed. Grijalbo. México, 1983.

Este libro busca explicar las raíces y razones de la crisis en México. Después de un periodo de tiempo, la economía mexicana pasó de la ficción a la realidad.

Roger Bartra, El reto de la izquierda. Ed. Grijalbo. México, 1982.

El libro comprende diversos análisis sobre temas de actualidad: crisis política y nacionalización de la banca; la democracia ausente; después de la unificación... ¿qué?; Las vetas del conservadurismo; los espacios políticos, ¿Lombardo o Revueltas? y otros.

Franca O. Basaglia y Dora Kanoussi, Mujer, Locura y sociedad Col. F. y L. de la Escuela de filosofía y Letras de la UAP. México, 1983.

En este libro, se publican tres conferencias de Franca Basaglia denominadas "Mujer, Sociedad y Política"; "La mujer y la locura"; y "Crítica de las Instituciones Psiquiátricas". Estas conferencias fueron impartidas en la Esc. de F. y L. de la UAP. Se incluye un comentario de Dora Kanoussi sobre "El espacio histórico del feminismo".

La batalla, por la convergencia de los revolucionarios. Revista del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Directora: Lucinda Nava En el número dos, correspondiente a febrero-marzo de 1983, se publican entre otros: Nuestra herencia para la construcción del partido revolucionario, de Lucinda Nava; Polonia a un año del golpe militar, de Jan Patula; La izquierda y la nacionalización de la banca, de Roberto Iriarte y Respuestas obreras a la ofensiva patronal en Estados Unidos, de Adolfo Gili.

Deslinde, revista de la Fac. de Filosofía y Letras de la UANL. Núm. 2. Octubre de 1982. Dir. Abraham Nuncio.

En este número se incluyen, entre otros ensayos: James Joyce, El Santo Oficio; Vigencia de Vasconcelos, de Humberto Mussacchio, La reproducción social en el capitalismo, de Minerva Villarreal; Vírgenes consagradas y mujeres solitarias, de Leticia S. Herrera, La nacionalización de la banca y otros.

Obra citada, revista de investigación y análisis. Director: Jaime Alfonso Mendoza.

Con este número Obra citada llega a su primer aniversario. Incluye entre otros artículos: ¿Qué deben demandar los trabajadores este sexenio? por Raúl Trejo; Anti-huelga en la UNAM; Nicaragua busca el diálogo de igual a igual. Extranjeros toman el archivo general de la nación por Julio Vidal; Perfil de los estudiantes en la UNAM por Adip Sabag y otros artículos.

COLABORADORES

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ. Filósofo español radicado en México. Autor de numerosas obras entre las que mencionamos: Filosofía de la praxis (ed. Grijalbo); Estética y marxismo (ed. Era); Ciencia y revolución (Alianza Editorial). Recientemente ha publicado Filosofía y economía en el joven Marx (ed. Grijalbo) y Sobre filosofía y marxismo (UAP).

RUBEN JARAMILLO VELEZ. Filósofo colombiano. Estudió en Alemania y actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Es autor de numerosos ensayos.

RENE ZAVALETA MERCADO. Sociólogo boliviano radicado en México. Autor de varios libros y numerosos ensayos. Profesor e investigador de FLACSO, México

HENRY E. VANDEN. Profesor del Departamento de Ciencia Política, University of South Florida, Tampa, Florida, EE.UU.

MANUEL SACRISTAN LUZON. Filósofo español. Conocido traductor de Lukács y Marx. Autor de obras de reconocido valor en lógica y filosofía social.

UMBERTO CERRONI. Filósofo italiano. Presidente del Instituto Gramsci en Roma. Autor de numerosos libros.

DANIEL CAZES. Doctor en antropología. Profesor de la Escuela de Antropología de la UAP.

MARCELA LAGARDE. Etnóloga. Profesora de la Escuela de Antropología de la UAP.

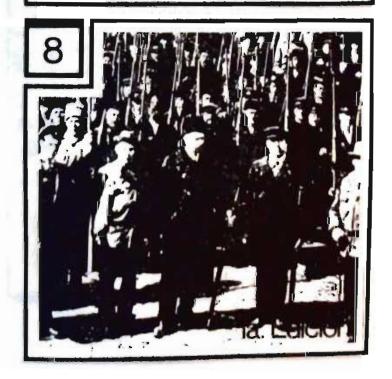


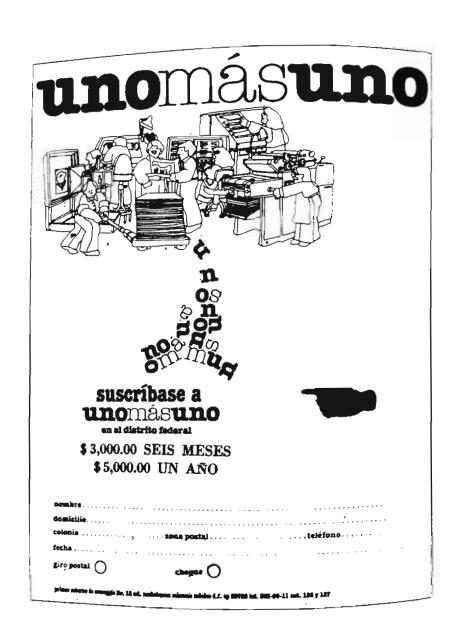
Adolfo Sánchez Vázquez

SOBRE FILOSOFIA Y MARXISMO

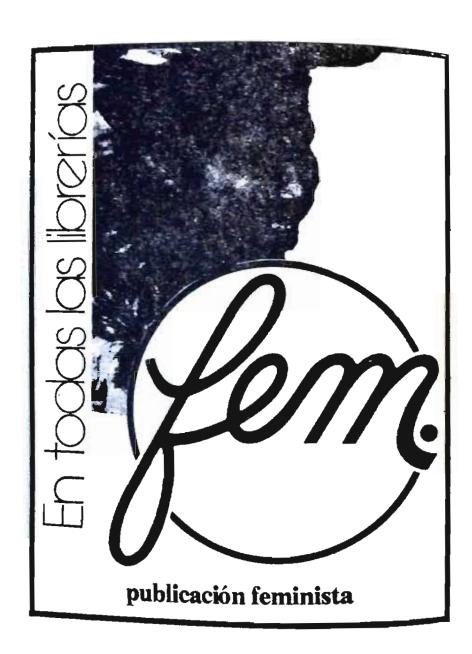
Presentación de Gabriel Vargas Lozano

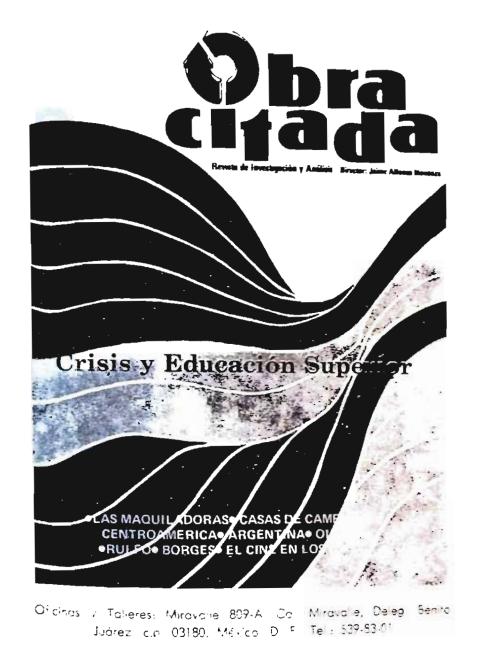






narxistas Pablo González ica Latina Casanova ica Moctezuma de Viva Tila alegria de leer a obo BordaArturo Arig Itzam Nalosé Miguel Ovied Moctezuma de Viva) Ibros teatro cine artes plásticas música (mis penúltimos boleros) suple mento inomásuno director: fernando benitez sábado





DIALECTICA FELICITA A OBRA CITADA.
POR SU PRIMER AÑO DE VIDA

120566

sociedad e ciencia e literatura junio de 1963

Luis Miguel Aguilar
Contribución a la crítica
de la economía poética



Fl evangelio del genocidio

Marguerite Yourcenar: El hombre que amó a las Nereidas

▶ Angel Flores: En busca de Kafka

CUADERNOS POLITICOS 35

Claudia von Braunmühl ▶ Mercado mundial
y Estado nación � Adolfo Gilly ▶ Las Malvinas.
una guerra del capital � James Petras ▶
Nicaragua: la transición a una nueva sociedad
� James D. Cockeroft/Alejandro Alvarez ▶
Migración mexicana a Estados Unidos
� Marta Harnecker/Joaquín Villalobos ▶
Guerra en El Salvador � Carlos Marx ▶
Entrevista inédita

Revista trimestral de Ediciones Era

Novedad

Claribel Alegría y D. J. Flakoli

NO ME AGARRAN VIVA

La mujer salvadoreña en lucha

La Batalla

Partido revolucionario y frente único

La crisis y el gobierno de Miguel de la Madrid

> Internacional: Estados Unidos Medio Oriente Polonia



Persipie del Pertido Revolucionero de las Trabacciones

investigación económica

Monce, Remore &, Sale, Sánchez, Mance III., Robes, Sancerei, Orine, San Joan Y., Berch, Abdale, Claps, Lanna, Wancar, Harl, Vrale y Arrayo

UNA ALTERNATIVA ACADEMICA PARA LA HISTORIA

OCT.-BIG. TROS

MEN 107

PRECES \$700.00

Princip de la transferi de concesso de la majorration content Authorité de Ministr



OFICINAS

Facultad de Filosofía y Letras, Caudad Universitaria, U.A.N.I.

Publicación bimestral

Precio del ejemplar: \$ 30.00 \$ 150.00 Suscripción anual:

Valdés: ¿QUIÉN TEME A LA CRISIS? 2 Ballingeria EL ULTIMO ZAPATISMO & LA CLASE OBRERA NO VA AL PARAISO: González Rojo & UNA CANCION REZO POR TI canta Victor Roura &





SAN JUAN **PARANGARICUTIRO** Un ensayo-testimonio inédito de

VICTOR SERGE



APLAUDIDOS Y HUMILLADOS

Adolfo CASTAÑON

GRAFICA LA COCINA

CAROLIA PAN Y AGUA

y un texto de COMESAÑA

L. AZCARATE SOLER SLOPEZ

enfoque

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD **AUTONOMA DE TLAXCALA**

Privada Guillermo Valle Nº 14. Tlaxcala, 90000, Tlax.

PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM an international journal

EDITOR: David M. Rasmussen, Boston College

Recent and Forthcoming Articles:

Agnes Heller:

"Rationality and Democracy"

Jacques Taminiaux:

"Empiricism and Speculation in The German Ideology"

Karl-Otto Apel:

"Hermeneutic Philosophy of Understanding as a Heuristic Horizon for Displaying the Problem-Dimension of Analytic Philosophy of Meaning"

Ferruccio Rossi-Landi:

"On Linguistic Money"

David M. Rasmussen:

"Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas' Theorie des Kommunikatuen Handelns"

Michel Foucault:

"Foucault at the College de France ii: A Course Summary With an Introduction by James Bernauer"

Umberto Eco:

"The Sign Revisited"

Maurice A. Finocchiaro:

"Science and Praxis in Gramsci's Critique of Bukharin"

In modern industrial society reason cannot be separated from practical life. At their interface a critical attitude is forged, Philosophy and Social Criticism wishes to foster this attitude through the publication of essays in philosophy and politics, philosophy and social theory, socio-economic thought, critique of science, theory and praxis. We provide a forum for open scholarly discussion of these issues from a critical-historical point of view.

subscription rates:

student \$ 10 per year individual \$ 15 per year institution \$ 35 per year mail checks or money orders made payable to Philosophy and Social Criticism, Department of Philosophy, Boston College Chestnut Hill, Massachusetts 02167 USA

dispositio

Revista Hispánica de Semiótica Literaria

Vol. V-Núm. 13-14-1980

REPRESENTATION AND FICTIONALITY

Kendall L. Walton, Appreciating Fiction: Suspending Disbelief or Pretending Belief?; Félix Martinez-Bonati: Representation and Fiction; Rainer Warning: Stage Discourse: Remarks on the Pragmatics of Fiction; Rudolf Arnheim: The Reach of Reality in the Arts; Louis Marin: Le regard Autobiographique; Philippe Hamon: L'énoncé descriptif et sa construction théorique; A. L. Becker: Text Building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shanese Theatre.

Vol. V-VI-Núm. 15-16-1980-1981

DISCURSO DEL NARRADOR Y PALABRA DE LOS PERSONAJES

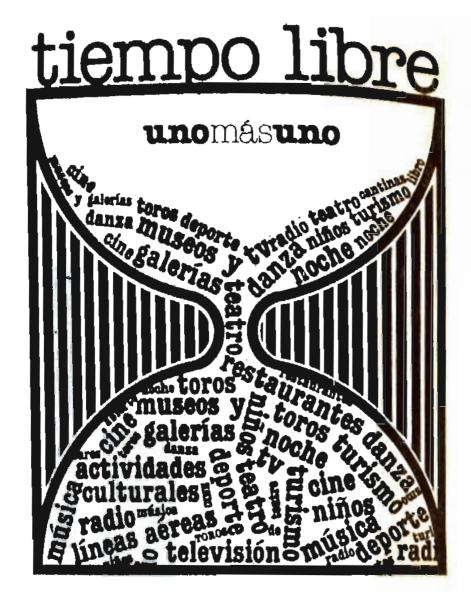
ESTUDIOS: Félix Martínez-Bonati: El sistema del discurso y la evolución de las formas narrativas; Mario Rojas: Tipología del discurso del personaje en el texto narrativo; Emil Volek: Colloquial Language in Narrative Structure: Towards a Nomothetic Typology of Styles and of Narrative Discourse; Walter Mignolo: Semantización de la ficción literaria.

LECTURAS: Dennis Seager: Conversation with Seudo Severo Sarduy: A Dialogue; M. E. Cossio: A Parady on Literariness: Seis Problemas para Don Isidro Parodi; Roberto Echavarren: Contexto y puesta en escena en «Luvina», de Juan Rulfo.

RESEÑAS: Arthur Brakel: A Linguist on Semiotic Holiday; Cristina González: Jenaro Taléns y la critica semiológica española; Don Schmidt: David William Foster. Studies in the Contemporary Spanish-American Short Story.

Correspondencia, suscripciones e información:

Dispositio, Department of Romance Languages
University of Michigan
Ann Arbor, Michigan 48109, U.S.A.



Impreso en Editorial Solidaridad, S. C. L. Zacatecas 94, Col. Roma. Máxico 7, D. F. Telálono 584-15-06

dialéctica

Nuestra próxima entrega: materiales en torno a problemas actuales del Socialismo. Además de nuestras secciones:

ENSAYOS, NOTAS, NOTICIAS Y CRITICA
DE LIBROS

Colección filosofía y letras

En torno al poder y a la ideología dominantes en México, Gilberto Argüello

Imparialismo y sindicatos en América Latina, José Steinsleger

Sociedad, salud y enfermedad mental, Enrique Gulusberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin, Antonio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política, Hans Mugnus Enzensberger

Alianzas de clase y política del Estado Mexicano (1970-1976), Américo Saldivar

Notas para la caracterización del Estado mexicano, Jaime Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA