

dialectica

En este número se publican ensayos de:

Luis Cardoza y Aragón, Manuel Sacristán,
Jaime Labastida, Sergio de la Peña, Enrique Dussel,
y Gérard Pierre-Charles.

Wenceslao Roces habla en entrevista exclusiva
a *Dialéctica* sobre su vida y su obra.

Debate sobre la filosofía del marxismo: Luciano Gruppi,
Michael Lebowitz, Wolfgang Fritz Haug, Darko Strajn,
Adolfo Sánchez Vázquez, Juan Mora Rubio
y Gabriel Vargas Lozano.

Cesáreo Morales: El Althusserismo en México.
Gustavo Vargas: Vicisitudes del "Bolívar" de Marx

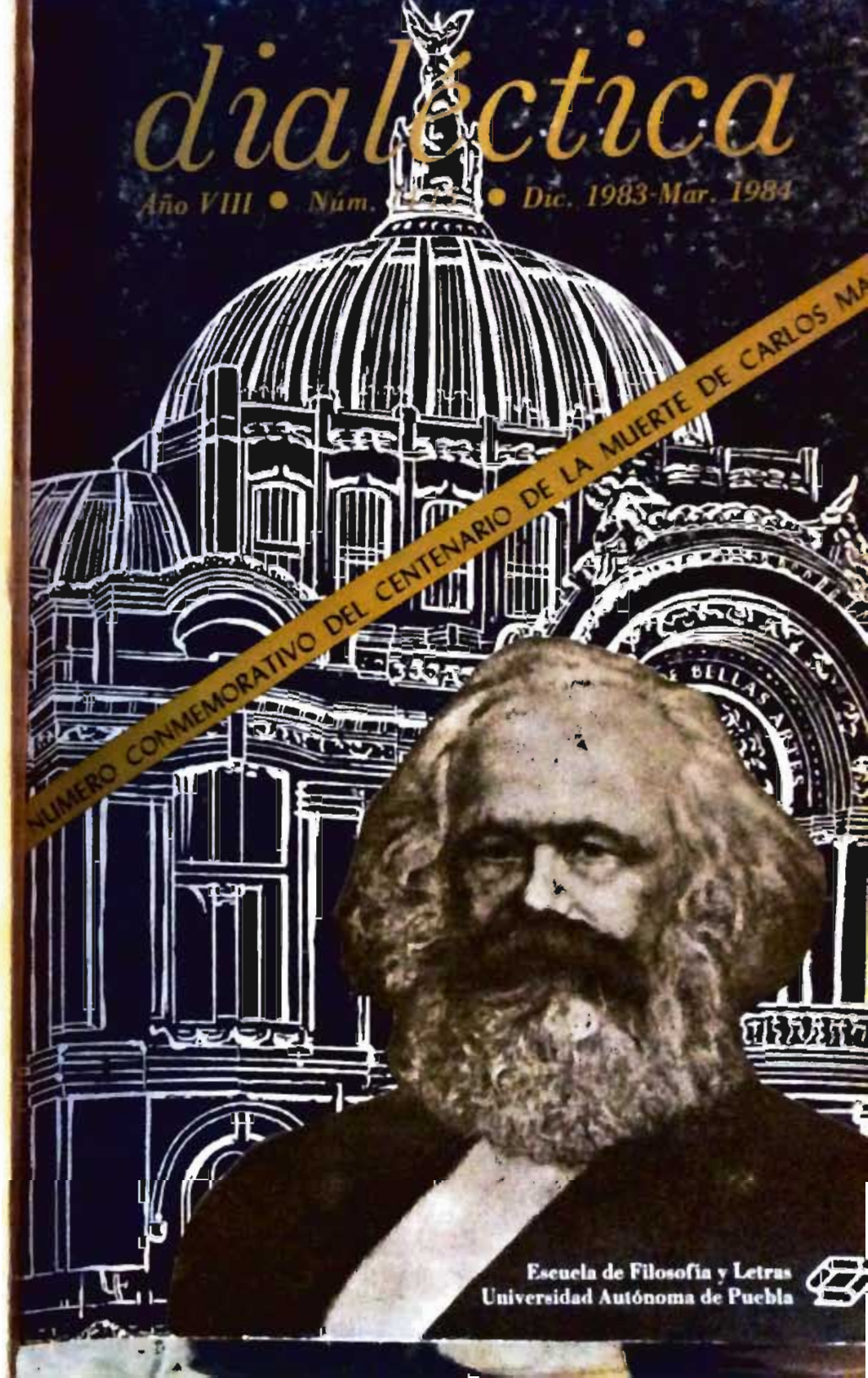
María Pía Lara y Enrique Serrano: sobre el Marx
contemporáneo y la teoría marxista de la política.

Ultima parte de la entrevista filosófico-política
con Humberto Cerroni.

Notas, noticias y comentario de libros.

NUMERO DOBLE ESPECIAL

CONMEMORACION DEL CENTENARIO
DE CARLOS MARX.



dialéctica

REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA 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 Orama
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, Núms. 14-15, diciembre de 1983, marzo de 1984. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$ 350.00 Extranjero: US \$ 2.00 (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. 42-40-97.

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

dialéctica

AÑO VIII

Nº 14-15

Diciembre 1983-Marzo 1984

SUMARIO

EDITORIAL

La crisis económica y las universidades /3
1984 y la lucha de los pueblos americanos por su liberación /5

ENSAYOS

Luis Cardoza y Aragón, Marx, atisbos sobre su obra /7
Jaime Labastida, Las condiciones de la producción de conceptos en el campo del marxismo /15
Sergio de la Peña, El ciclo de las revoluciones socialistas /23
Enrique Dussel, La tecnología en el pensamiento de Marx /31

INVESTIGACIONES

Gérard Pierre-Charles, El marxismo y la emancipación de los pueblos del Caribe /51

CONFERENCIAS

Juan Mora Rubio, A propósito de un centenario: Marx y la filosofía /89

DEBATE SOBRE LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO

Manuel Sacristán Luzón, El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia /101
Luciano Gruppi, Michael Lebowitz, Wolfgang Fritz Haug, Darko

Strajn y Adolfo Sánchez Vázquez, Debate sobre la filosofía del marxismo /143
Gabriel Vargas Lozano, Marx y su crítica de la filosofía /157

DISCUSIONES

Cesáreo Morales, El althusserismo en México /173
Gustavo Vargas Martínez, Vicisitudes del "Bolívar" de Marx /185
María Pía Lara, El Marx contemporáneo /195
Enrique Serrano G., Notas sobre la teoría marxista de la política /203

DOCUMENTOS

¿Crisis del marxismo?

Entrevista filosófico-política con Umberto Cerroni (cuarta parte) /213

ENTREVISTAS

Nota introductoria /229
Wenceslao Roces habla a *Dialéctica* /233

NOTICIAS UNIVERSITARIAS

Segundo informe del rector de la UAP /261; La política de la UAP hacia la comunicación /263; Doctorado Honoris Causa a L. Segregni y A. Altieri /265; Escuela de Filosofía y Letras: noticias, eventos académicos y planes de estudio /269

NOTAS

El segundo congreso nacional de filosofía /273; ¿Encuentro o desencuentro con Marx? /274

LIBROS Y REVISTAS /277

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS /283

COLABORADORES /285

EDITORIAL

LA CRISIS ECONOMICA Y LAS UNIVERSIDADES

La Universidad, como todos los sectores del país, ha resentido también los efectos de la política gubernamental dictada por los estragos de la crisis económica. En términos generales, todas las Universidades oficiales han experimentado una reducción sensible de sus presupuestos y empiezan a trabajar con el mínimo. Sin embargo, han sido las Universidades progresistas las que empiezan a sufrir no sólo el efecto económico sino también un efecto de tipo político. Este efecto político ha tomado el nombre de "rendir cuentas al Estado del dinero del pueblo" a consecuencia de no recibirlo más y ser ahogadas. Tal es el caso de la U. A. de Guerrero. El argumento parece sencillo pero no lo es. Por un lado está el hecho inobjetable (sobre todo hoy que se han descubierto innumerables y escandalosos saqueos de las arcas nacionales por miembros de la administración pasada y a las que se suman los de la antepasada), de que el dinero del pueblo debe ser gastado en forma adecuada y sujeto a un control escrupuloso. Ahora bien, lo que resulta curioso es que la Universidad, para recibir el subsidio pasa por diversos controles: el primero es el que establece el propio gobierno federal al otorgar el subsidio después de una evaluación de cómo se gastó el subsidio anterior y de un análisis de las diversas partidas presupuestadas; luego, es el propio Consejo Universitario el que aprueba tanto el conjunto del presupuesto como su aplicación.

¿De dónde viene entonces la exigencia? ¿Cuál es la verdadera causa de esta ofensiva? El Rector de la UAP, Lic. Alfonso Vélez Pliego, en un documento publicado en diversos medios de información el 20 de enero del año en curso, consideró, con razón, que se trata de "justificar y darle carta de naturalización a un fenómeno que se presenta en forma recurrente en el campo de financiamiento de la enseñanza superior: el subsidio para las Universidades públicas —y muy notoriamente para las de orientación progresista— se retiene o regatea de manera injustificada". En esto la UAP tiene una larga experiencia. La UAP, por el hecho de ser una Univer-

sidad crítica y de izquierda, ha tenido que luchar por la entrega del subsidio en numerosas ocasiones, en las calles de Puebla y en la propia ciudad de México. Este es un hecho: el subsidio ha sido manejado por el Estado como una arma política.

Pero además, en la política gubernamental se observa una vocación tecnocrática que le lleva a medir el proceso educativo en términos de la fábrica capitalista: cuántos son mis costos de inversión y cuántas son mis ganancias: cuánto he invertido en este profesor y cuántas horas se ha pasado frente al pizarrón o cuántas líneas ágata ha producido.

Toda esta concepción tecnocrática de la educación entra en contradicción no sólo con la autonomía universitaria, que es el marco de una verdadera producción intelectual en condiciones de una cierta libertad; sino también en contradicción con la esencia de una Universidad crítica no sometida a los dictados del Fondo Monetario Internacional y a los intereses pro-imperialistas.

Estamos de acuerdo en que los dineros del pueblo deben gastarse con escrupulosa honradez en todos los ámbitos del Estado y el que no lo hiciera debe ser castigado. Estamos de acuerdo con una educación de alta calidad pero consideramos que sólo podrá preservarse o incrementarse esa calidad si los universitarios, con los propios mecanismos que otorga la constitución y la propia legislación interna de la Universidad, tenemos el derecho de ejercer la autonomía económica, académica y política.

De no ser así, las Universidades se verán cada vez más sometidas a los dictados del subdesarrollo capitalista y sus crisis; y su voz independiente tendrá que convertirse en instrumento servil como ocurre claramente con las Universidades privadas y muchas de las públicas. La defensa de las Universidades progresistas hoy es una prioridad académica y política.

G. V. L.

1984 Y LA LUCHA DE LOS PUEBLOS AMERICANOS POR SU LIBERACION

La historia se desarrolla con el movimiento desigual que las fuerzas y tensiones interiores le imponen. Por razón de esta dialéctica hay épocas decisivas en el desarrollo de los pueblos. En diversos países de nuestro continente la Independencia, la Reforma y la lucha contra la intervención extranjera marcan momentos determinantes de su evolución.

El año que se inicia ahora, cargado de signos adversos y desventuras reales, parece ser, no obstante, un periodo definitivo en la historia de las luchas de liberación del continente. Hemos despertado bajo el signo abrumador de la crisis económica que los países desarrollados y el imperialismo norteamericano en particular nos han impuesto para defender sus propias economías. La carestía y escasez de los artículos de consumo básico, el desempleo creciente, la penuria y la extrema pobreza han apresurado el proceso de descomposición de las fuerzas sociales del continente y señalado como en América Central la hora de la insurrección popular contra las injustas estructuras de poder que han causado la miseria de nuestros pueblos. En Bolivia y Argentina sectores de trabajadores y miembros de la pequeña burguesía desalojaron del poder público a los militares que llenaron de ignominia a su propia institución y fueron el azote de sus pueblos. En Chile y Uruguay se desarrolla la insurrección generalizada de la población; están contados los días de la dictadura. La CIA, el Pentágono y en general los sectores más conservadores de la administración en Washington ven con profunda preocupación desintegrarse el poder militar que ellos contribuyeron a crear para dominar el continente y convertir a sus pueblos en instrumentos efectivos de la guerra fría. La política del endurecimiento militar llevada hasta sus últimas consecuencias por Ronald Reagan, aunque produzca dividendos electorales, marca el momento de mayor enfriamiento de las relaciones de los Estados Unidos con sus vecinos del sur y del Caribe. La

conducta reprochable de los Estados Unidos durante la guerra de las Malvinas, el artero desembarco de los ejércitos imperiales en Granada, la ocupación con subterfugios jurídicos de Honduras, la guerra no declarada contra Nicaragua, la intervención abierta contra el pueblo en armas de El Salvador, la reanudación de conversaciones para renovar la ayuda militar a la dictadura de Guatemala, el bloqueo permanente contra Cuba, son actos desvergonzados que han quebrantado abiertamente la estructura jurídica del hemisferio y colocado a la opinión pública, tanto en los Estados Unidos como en latinoamérica, en contra de la política del Departamento de Estado.

Los proclives proyectos militares de Reagan en Centro América, no obstante, han sido detenidos por la insistencia y renovados empeños de los países miembros de Contadora que con estrategias diplomáticas han conseguido detener la guerra y a un contendor que no se rige por normas jurídicas, sino por el argumento de su destino manifiesto y la fuerza de sus consorcios militares.

La fuerza moral y la firme determinación del pueblo de Nicaragua de defender su revolución centímetro a centímetro, la convierten en el piélago insondable donde se puede ahogar el imperialismo. Asimismo, los avances de las fuerzas revolucionarias de El Salvador colocan a los Estados Unidos en la alternativa de dar un paso más en el sendero de su derrota. La Comisión Kissinger, ciega a la realidad centroamericana, ha preferido adherirse incondicionalmente a los planes de Reagan por conveniencias políticas transitorias, contra las recomendaciones expresas de los países de Contadora, colocando al imperialismo en una alternativa más peligrosa que la de Viet-Nam.

1984 será un año duro para los pueblos del continente pero recordado, tal vez por muchos años, como el determinante en la integración de la lucha común por la emancipación de nuestros pueblos.

J.M.R.

ENSAYOS

MARX, ATISBOS SOBRE SU OBRA

Luis Cardoza y Aragón

I

Diré, para empezar, que no pretendo conocer a Marx, que he leído con atención devota no poco de su obra titánica. Lo conocen bien sus numerosos especialistas.

Frecuenté algunos de sus textos y vuelvo a ellos, a la alta mar de su genio. Y aquí mi recuerdo emocionado a Engels, por su obra y por su fraternidad definitiva.

Una inquisición moderna y contemporánea le ha hecho a Marx, hombre incalculable, el honor de satanizarlo.

El capitalismo ha puesto al clásico pensamiento universal de Marx en los infiernos. Y, también, el irracionalismo.

De lo más grave que con Marx se ha cometido es la simplificación: Marx no se ocupa del estómago del hombre. Para nada, se ocupa del estómago del hombre.

Marx se ocupa de la alienación del hombre.

Para los antimarxistas, para los esquemáticos, para los marxistas totémicos, es un dogma, una "ideología". Diría que es un método científico riguroso, henchido de razón y razonamientos, fechado como toda obra de los hombres, cuyas premisas, no pocas de ellas, son extraordinarias.

Su método quita las trabas al pensamiento. Su rigor nos conmina a la crítica y a la libertad. Quienes al combatirlo o glorificarlo le dan acento bíblico, para mí han comprendido mal su vastísima lección.

Es un profeta antidogmático. Es un profeta de lo antimítico.

La potencialidad de su genio múltiple, de su múltiple ingenio,

ha hecho que su pensamiento, vivo como nunca, debatido por su misma energía y vitalidad, ha ido experimentando incompatibilidades en su profecía, que no afectan lo medular de su pensamiento sobre la realidad de nuestra civilización y sobre cómo transformarla.

El tiempo, que es más duro que el diamante, está rayando su diamante, lo cual no impide que su genio sea un diamante.

Son exactas las palabras de Engels: "Su nombre vivirá a lo largo de los siglos, y con su nombre, su obra".

Nunca hubo cristianismo verdadero. Darwin, Marx, Einstein, Freud, bajaron el cielo a la tierra. Cada condición engendra su antídoto, su contrario. Habrá socialismo verdadero. Rebelarse. Antígona me conmueve; escucho y sigo a Prometeo.

Se está cumpliendo la divisa de Marx de "transformar el mundo". Nadie ha hecho más, en la época moderna, por humanizar al hombre.

Mis exposiciones son variantes de la polémica que surgió con el propio *Manifiesto*, el único documento de alcance científico y poético universal del siglo XIX. Al lado del *Manifiesto*, viéndolo bien, ningún documento de tal índole, en lo que va de la segunda mitad del XIX y tres cuartos del XX, brilla con su magia y su objetividad, y su tranquila y radiante, lógica furia.

El socialismo es, por ahora, la mejor y más brillante respuesta formulada por el pensamiento científico occidental a la cuestión de organizar la sociedad, para el cumplimiento del destino del hombre.

La inepticia de "proporcionar armas al enemigo", aparte de grotesca, es errónea: las armas al enemigo las siguen dando los sacristanes, cuya sinceridad no aminora lo siniestro de su posición, que tiene el imbécil furor de los sectarios. Son ellos el más peligroso enemigo, y es engaño repetir que se trata de defender libertades burguesas.

Amo la razón y lo real; también, las quimeras. No veo al hombre dicotómicamente, como acostumbra el clasicismo: el luminoso por la razón y el oscuro por los instintos y los sentimientos. ¿De qué ha servido tal ilusoria partición? La intolerancia es hoy tan fuerte como en las más tenaces luchas religiosas. No ansío tolerancia, sino comprensión y crítica y libertad entera. No me apura convencer, contradecir, asombrar. Pienso en el mejor estilo de ser hombre, y si no creyese en el hombre, no lo pensaría.

En el liberalismo, las deficiencias, ingénitas y específicas, son

los fundamentos; en el socialismo, las deficiencias son accidentes que lo niegan eventualmente, al pretender inmovilizar su devenir irrefutable. Atacar al socialismo al propio nivel que al capitalismo, no es servir la verdad. Es servir una política. Una política reaccionaria.

II

En *Elementos Fundamentales de la Economía Política*, Marx escribió en 1857: "La dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que pueden aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables".

Con el arte precolombino tengo más dificultades que Marx con el arte griego. La primera: que con medios tan rudimentarios —no conocían los metales— crearan obras tan bellas. La segunda: que lo prefiera al arte que corresponde a mis días de rayo láser y computadoras.

Es frecuente que se cite con alevosía y mutilación a Marx, despojándolo de su sentido recto y exacto, como si irrespetara el apetito de trascendencia de la criatura humana, en aquellas hermosas y profundas palabras acerca de que: "la religión es el opio del pueblo".

El concepto de Marx es el siguiente: "La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abatida, el corazón de un mundo sin corazón, como es el espíritu de un tiempo sin espíritu. Ella es el opio del pueblo".

Abomino del utópico y del apocalíptico. Quiero ahora, ya, una vida bella, íntegra; pero, así se tuviera, se estaría insatisfecho, porque hombre se es.

El angelismo consistiría en olvidarse de la naturaleza humana. El marxismo, si se le discute para cuestionarlo, recusarlo, o aceptarlo críticamente, es por constituir la única filosofía que engendra acción revolucionaria en un momento histórico de la cultura universal.

"La izquierda —escribió Jean-Paul Sartre— no es una 'idea generosa' de los intelectuales. Una sociedad de explotación puede encarnizarse en vencer el pensamiento y los movimientos de izquier-

da, y aun, por periodos, puede reducirlos a la impotencia: pero no los matará nunca, porque ella misma los engendra”.

Lévi-Strauss, en *Tristes Trópicos* (Visita a Kyon): “El budismo es la sola religión que: ‘por una audacia suplementaria ha situado —con el marxismo— el problema metafísico en el problema de la conducta humana’. Y ‘entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas... y la crítica budista que concluye la liberación, no hay ni oposición ni contradicción”. Y también: “...el destino reservado a los revolucionarios arrepentidos es cambiarse en conservadores nostálgicos en relación con el sentido del movimiento en que alguna vez se situaron.”

Alejandro Herzen: “¿Está usted triste por la vieja civilización? Yo también lo estoy; no las masas”.

Es difícil que un reaccionario se acepte como tal. Nos demostrará que nosotros lo somos. El rechazo no es lo más interesante, sino su dificultad para rechazarnos.

Cuando pontificalmente oímos hace unos cuantos días que debemos rechazar la lucha de clases, motor de la evolución humana, es igual a que si nos propusieran rechazar la fuerza de gravitación.

Espartaco ignoraba el principio, pero conocía su realidad. Y junto a Espartaco evoco aquí a Newton con su manzana legendaria descubriendo la gravitación universal.

La lucha de clases ha existido desde que existieron sociedades, como existía la gravitación. Marx descubrió esa gravitación de las sociedades humanas. Es uno de los grandes pensadores de todos los tiempos, estemos a su favor o estemos en contra suya.

Tres judíos rigen gran parte del pensamiento contemporáneo: Marx, Freud, Einstein. Con Marx ocurre lo que con Freud, y supongo que con Einstein: se está con ellos o se está contra ellos; pero, ¿cómo ignorarlos?

Estos tres genios abarcan la existencia del hombre en tres niveles que compendian lo que es el hombre. Entiendo que se complementan precisamente por los antagonismos que pudieran haber o hay entre ellos. Estoy aludiendo a Marx y a Freud.

No creó Marx un absoluto. No hay más que un Absoluto: la Nada.

Creó, como los más grandes pensadores, una obra que ha ido transformándose, modificándose, al contacto de la evolución de la vida de las sociedades humanas.

III

Marx, Freud, Einstein, Picasso, cambiaron el centro de gravedad de nuestra época.

Razón, delirio: nuestras alas.

Nuestras islas.

No siempre es suficiente la razón. Cuando la razón es atajada, es detenida, se engendra el mito.

La crisis del capitalismo es tan evidente que hay reaccionarios que son anticapitalistas.

“La perpetuidad de las cosas subsiste por la sucesión de sus contrarios”.

La realidad siempre es conjetural.

La tradición del cambio es la Historia.

No hay más tradición que la tradición de la invención permanente. La insatisfacción es la naturaleza del hombre.

El “realismo socialista”, razonando asimismo con la teoría del “reflejo”, lo estimo antimarxista.

El marxismo —ajeno por completo al stalinismo— nunca ha perdido sus valores críticos, éticos y racionales. El asedio de muchos al socialismo, no es una práctica, sino una naturaleza.

Lo que aporta la razón, la razón del marxismo, vale tanto como lo aportado por los más insignes pensadores: yo entiendo que la civilización se ha de juzgar por su eficacia en disminuir y acabar con el sufrimiento del hombre.

Se habla de “ideas exóticas”. Repito que las ideas no pueden ser exóticas sino para quien no tiene ideas.

Un pensamiento angustiado por su falta de razón, se vuelve dogmatismo.

El irracionalismo no es sino un terreno mal alumbrado.

Yo nunca he estado en el extremo centro.

Marx nos ha dado vigor en todos los sentidos: provoca profundas y polifacéticas reflexiones. También por él, como por Sófocles, Shakespeare o Dante, requiero del pan y de las nubes, con no menor apremio que de lo imaginario.

El hombre es hombre por sus raíces materiales y sus raíces metafísicas. Marx buscó y sigue buscando darle a la condición humana, cabal consecución, la más elevada plenitud.

El capitalismo, inevitablemente, se va fundiendo igual a un témpano en aguas templadas, si bien todavía, en no poco, es visón el heredero del rey viejo.

Marx es más vasto que el marxismo. Que su pensamiento se vaya modificando, es parte de su fuerza. Es su fuerza misma.

La teoría del "reflejo", tan estudiada por algunos estatólogos contemporáneos, la he interpretado, distante de todo mecanicismo, como una suerte de armónico deslizar del condicionamiento que no me impide, sino me incita a pensar que el poeta en el Paraíso escribiría poemas de evasión.

¿Cómo explicar lo maravilloso? Es lo maravilloso un estado supremo de lo absurdo. Y más que reconocer las superestructuras, me han interesado sus funcionamientos.

IV

La fuerza del marxismo se relaciona rectamente con su apertura, la de la razón. Tal sabiduría hace que sea el pensamiento que más ha contribuido a transformar la historia contemporánea.

¿Quién no se da cuenta de lo difícil que es organizar las sociedades? La apertura mencionada es un paso, sin alarde de singularidad esencial, en lo que vivimos.

Hay un desplazamiento significativo en la inteligencia de la conducta social. La historia, como ayer, se ocupa con el progreso de nuestros fracasos y de nuestras victorias, que sin cesar nos impulsan. Lo que vivimos no lo aprecio sólo por el maduro y dinámico momento marxista, sino por la historia de la Humanidad.

Marx explica que el capitalismo es enemigo del arte, puesto que separa y se opone o dirige o corrompe la creación. El arte en el mundo del capitalismo o del socialismo en nuestros días, ¿en dónde es más negativa la probable manipulación o la especulación, la regimentación, directa o indirecta?

¿Toda sociedad pone obstáculos?

¿La resistencia a los obstáculos estimula el vuelo, como el aire a la paloma de Kant?

¿Se desprende de ello que la creación se favorece con el vejamen?

Supongo, más bien, así parezca prejuicio, que está en la especificidad de la creación ser cuestionante y cuestionada, incluso cuando se antoja ser acorde perfecto.

Lo que no es revolución es decadencia. En el socialismo se concreta el deseo más antiguo y más reciente, a fin de que el hombre deje de ser bestial.

Para quien reflexiona no es lícito que todo se reduzca a derecha o izquierda y sus respectivos comercios de idolatría.

Cada siglo recomienza su sociedad humana; pero nunca, como ahora, se tiene un proyecto más firme y un camino más justo y abierto. La objetividad no pertenece exclusivamente a tendencia política alguna.

Todo lo imaginario vive vocación de ser real.

El hombre se hace en la lucha y con la lucha de la razón contra la imaginación metafísica, y de ésta contra la razón.

Cuando el Estado haya desaparecido, un nuevo fantasma recorrerá el cerebro del hombre. Cuando la razón razona que acabará con la metafísica, está haciendo metafísica.

La humanidad es perpetuo Prometeo.

La utopía, necesidad prometeica que induce a salir también a Sancho de lo conocido hacia algo nuevo, como en el poema de Baudelaire, es una apertura creadora sin la cual vida disminuida se vive.

Lo que de utópico todavía tiene el socialismo, constituye fundamento de su fuerza: un mundo en donde el ser social no sea enemigo del ser individual, ni éste del ser social. Papel histórico ha desempeñado la utopía. Perpetuamente ha luchado el hombre por la plenitud. Si la utopía de ayer ya no lo es, engendra otra. Otra fuerza del destino del hombre.

El hombre no descansa, es como el mar. Yo veo quién es una ola que se encrespa y quién es ya una ola que se desvanece.

La Historia como hazaña de la esperanza.

* Texto leído el 14 de marzo de 1983, en el acto de conmemoración de la muerte de Carlos Marx en Bellas Artes a iniciativa de dialéctica, otras organizaciones y personas agrupadas en el Comité Organizador Nacional. (N. de R.).

LAS CONDICIONES DE LA PRODUCCION DE CONCEPTOS EN EL CAMPO DEL MARXISMO *

Jaime Labastida

¿Cuáles son las condiciones que han de cumplirse, en el campo del marxismo, para que se produzcan determinados conceptos? La respuesta amenaza con ser demasiado obvia y hasta banal. Y, sin embargo, en su aparante transparencia, como vamos a intentar mostrarlo a continuación, encierra un conjunto enorme de problemas. Es más, no podemos sino formular estas condiciones en términos generales, es decir, con el carácter abstracto y de aproximación relativa que las ha de caracterizar. Es lo que ocurre, por lo demás, en el enunciado de toda ley. Ya su manera de operar ha de depender de una multitud de variables que la obligan a ser *específica*.

Me explico. La ciencia busca, entre otras cosas, ciertas regularidades en el tiempo y en el espacio, relaciones invariantes en la naturaleza y la sociedad. Una ciencia madura se propone establecer leyes y, aún más, teorías. Una ley significa una proposición de regularidad; en cierto sentido, una predicción. A su vez, una predicción (y no hay ciencia madura sin predictibilidad) se apoya en el supuesto de la repetición. Sin embargo, de conformidad con el principio leibnizano clásico de los indiscernibles, no existen dos fenómenos absolutamente idénticos entre sí y la probabilidad de que se reproduzca, en su totalidad, un fenómeno dado equivale a

* Ponencia presentada en el Seminario "Crisis y Alternativas de la Sociedad en Latino América", en la Sala "Justo Sierra" del Antiguo Colegio de San Ildefonso, el 21 de octubre de 1983. El Seminario fue organizado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, con la colaboración de la Fundación Friedrich Ebert.

cero. Si esta posibilidad es nula, ¿cómo o por qué se obstina la ciencia en buscar uniformidades?

Porque la ley científica, abstracta en su generalidad, sólo es pertinente en la medida misma en que se contradice. En el doble juego de su universalidad y su particularidad se encierra la posibilidad misma de su función. No existe, por un lado, la ley, en su abstracción y su mudez, como una universalidad; y, por otro, el conjunto específico de los fenómenos en los que se "manifiesta". La ley *no es sin* los fenómenos en que se expresa; se trata de una probabilidad y, como toda probabilidad, ésta es estadística. Y la ley rige con carácter absoluto sólo en la medida misma en que se presenten, y ya hemos dicho que esta condición es nula, todos y cada uno de los aspectos que conforman el evento de que se trate. Por lo tanto, hemos de hablar de una ley que rige de modo relativo, en este caso, la que rige las condiciones de producción de los conceptos, en términos generales, abstractos, haciendo caso omiso de las variables que la alteran. De ahí, empero, hemos de descender a la situación específica en la que se producen ciertos conceptos en América Latina.

Por una parte, pues, enunciémoslo así, han de presentarse las condiciones materiales, aquello que Marx llama metafóricamente el "cimiento vivo" sobre el que se asienta una ciencia cualquiera. Por otra, las condiciones teóricas, el desarrollo específico, el tiempo interno de maduración de la ciencia misma.

Como ustedes lo saben bien, tanto en el terreno de la producción artística como de las diversas ciencias, la historiografía tradicional ha puesto el acento en el estudio de este último aspecto: en la investigación de la producción de los conceptos por sí mismos, en el espacio cerrado del arte o la ciencia en cuestión. Hemos tenido así brillantes historias de la filosofía que se han ocupado sólo del desarrollo interno de los conceptos, como si éstos se transmitieran de modo directo de filósofo a filósofo, de Descartes a Spinoza, de Spinoza a Leibniz, de Leibniz a Kant, de Kant a Hegel... como si no hubiera, pues, otra historia que la historia interna de los conceptos. Lo propio ocurre en el caso de otras ciencias: tenemos historias de la matemática o de la física o de la química; también historias de la pintura o de la literatura en sus movimientos específicos, en sus tiempos internos, con sus velocidades propias.

En algunos casos, tenemos también otras historias que han puesto

el acento en variables totalizadoras, al advertir las limitaciones de las que aquí he mencionado; esas historias intentan una aproximación bastante más completa, a partir, por ejemplo, del conjunto de la cultura. Historias "culturales" o hasta "sociales", si pudiera expresarse así, que han intentado una demostración de causas y relaciones más amplias que la simplemente reducida a la historia interna de la ciencia (o el arte) en cuestión.

En oposición a esa manera de interpretación, se ha desarrollado otra, que intenta reducir el fenómeno específico a sus causas, entendiendo por tales aquellas que dicen relación con la base económica. Y, así, hemos tenido historias, algunas de las cuales se pretenden marxistas, que se limitan a indicar el carácter de clase que tiene tal o cuál concepto. Como si bastara esta reducción del producto a su origen o del efecto a su causa para entenderlo en la totalidad de sus determinaciones, por una parte, y para comprender la posible validez o eficacia, hoy, de sus contenidos, con independencia de las condiciones sociales que le permitieron surgir.

Así, podemos admitir que Aristóteles es esclavista, lo mismo que Platón; o que Adam Smith es burgués, igual que David Ricardo; que Kant es, y también Hegel, un filósofo burgués prisionero sin embargo de la miseria del "estado de cosas alemán"... y ello nos ha dicho aún bien poco del carácter específico de cada uno de estos pensadores, incluso de sus diferencias internas.

Entre dos peligros extremos, pues, entre el idealismo histórico y el sociologismo vulgar, como por el filo de una espada, ha de desenvolverse una crítica verdaderamente marxista de la producción de los conceptos, que tampoco se limite, quisiera decirlo con suficiente énfasis, a establecer la relación o el enlace externo, mecánico —como lo hacen formalistas o estructuralistas— entre la llamada "serie social" y la "serie específica", sea literaria, matemática, política, filosófica...

Cuando Marx dice, en el famoso Prefacio a la 2a. edición de *El Capital*, o sea, por enero de 1875, que la Economía política era una ciencia extranjera en Alemania, una ciencia que se importaba de Francia o Inglaterra como un producto acabado, dice dos cosas que explican esta situación, y que me importa destacar aquí. Primero, que hacía falta en Alemania el "cimiento vivo" sobre el que pudiera asentarse la Economía política; y ese cimiento vivo no podía ser otro que el desarrollo de la moderna sociedad burguesa. Segundo, que por causa de las condiciones específicas de ese desa-

rollo burgués tardío, la expresión teórica de esa "realidad extraña" se convertía en las manos de los economistas alemanes en "un catálogo de dogmas" que ellos (cito textualmente): "interpretaban, o mejor dicho deformaban, a tono con el mundo pequeñoburgués en que vivían".

Tenemos, pues, aquí, el caso de una ciencia, la Economía política, que no puede surgir espontáneamente en un país como Alemania en la segunda mitad del siglo pasado. No sólo eso, sino algo peor: se le "traduce" mal, se le interpreta incorrectamente, en suma, se le deforma porque las condiciones internas de Alemania obligan a que así suceda. (Entre paréntesis: Marx tiene que librarse de las condiciones miserables de la Alemania precapitalista, pasar a Francia y Bélgica primero, a Inglaterra después, para asistir, como en un laboratorio vivo, al desarrollo de una sociedad burguesa madura. Dicho con brutalidad: *El Capital* no podría haber sido escrito por Marx en Alemania: también a él, con todo su genio, le habría hecho falta el "cimiento vivo".)

Pero establecido esto, hemos tan sólo fundado una condición, una condición necesaria, sí, pero no suficiente. Se requiere, además de lo anterior, un trabajo específico, aquel que caracteriza a la ciencia de que se trate, y que tiene por base el desarrollo interno de sus conceptos.

Para que *El Capital* sea una verdadera *Crítica de la Economía política*, y no un simple *esbozo* o una mera *contribución* a esa crítica, Marx hubo de desplegar un enorme esfuerzo teórico, que puede ser incluso fácilmente datado (tal vez, en 1850 en adelante, y del que hago ahora caso omiso). Lo que me importa destacar es que Marx realiza un doble trabajo: de un lado, una crítica de la teoría, es decir, una crítica de la Economía política; de otro lado, una crítica de la realidad que esa Economía política pretendía expresar. Este doble trabajo es, por supuesto, simultáneo: no puede hacerse la crítica y la exposición de las leyes que rigen la producción, la circulación y la distribución del capital, es decir, del objeto real, la sociedad capitalista, sin hacer al propio tiempo la crítica de la ciencia que intentó dar cuenta y razón de esas leyes.

Así, podemos afirmar que Adam Smith es el teórico económico de la manufactura orgánica (que tiene, por cierto, su correspondencia en la filosofía de Kant y Diderot), mientras que David Ricardo es el teórico de la gran industria (que, a su vez, guarda una relación casi simétrica con Hegel) o que Descartes es el teórico de

la manufactura heterogénea. . . De esta manera, quizá lleguemos a niveles de especificidad por lo que toca al conocimiento de los condicionamientos sociales de la producción de los conceptos. Pero aún no podríamos darnos por satisfechos. Haría falta —hace falta— entrar más específicamente en la crítica interna de esos conceptos mismos; al mismo tiempo, al hacerlo, hay que cuidarse de establecer las aportaciones específicas de cada autor. Y, sin embargo, después de haber efectuado todo lo anterior, aún no habríamos coronado nuestro esfuerzo.

Pues tendríamos que, además, mostrar o intentar mostrar cómo y por qué ciertas formulaciones mantienen su vigencia, cómo y por qué algunos conceptos, cómo y por qué aspectos fundamentales del método o de la teoría sobreviven a las causas sociales que los originaron. Con otras palabras: puedo demostrar que el método analítico-sintético, propio del mecanicismo cartesiano, tuvo por causa social el desarrollo de la manufactura heterogénea y puedo, además, demostrar que el auge de ese método en Europa, que se generalizó prácticamente en todas las ciencias a lo largo de los siglos XVII y XVIII, está directamente vinculado al desarrollo de la primera forma típicamente capitalista de producción. Pero eso no determina, por sí solo, cómo y por qué mantiene ahora su validez. Hoy, como entonces, necesito descomponer el todo complejo en sus partes relativamente simples para, desde ahí, proceder luego a su recomposición.

Ahora podré advertir que ese método es parcial; que en manos de Descartes o de Newton fue considerado universal siendo empero limitado. Pero no puedo menos que reconocer que algunos aspectos del mismo sostienen su eficacia en el interior de un método más amplio y complejo, y entiendo por tal el método dialéctico, y no otro. ¿Por qué puedo reconocer tal cosa? Porque un método ulterior, totalizador, tiene capacidad para considerar el análisis y la síntesis como momentos internos, necesarios, de sí mismo. De la misma manera que *la anatomía del hombre es una clave para entender la anatomía del mono*.

Después de esto, descendamos a la situación de hoy y aquí. El hoy de América Latina, el aquí de América Latina, nuestro tiempo y nuestro espacio social e histórico. ¿Cuáles son las condiciones para la producción de determinados conceptos, en este caso, los conceptos críticos, revolucionarios, propios del marxismo?

De una parte, si me atengo a lo que he establecido previamente,

tendría que decir: condiciones económicas y sociales; de otra, condiciones específicas del desarrollo teórico.

También en México la Economía política ha sido, a lo largo de muchos años, una ciencia extranjera, traducida, importada como si fuera un producto acabado. No es casual que casi de modo simultáneo se hayan fundado la Escuela de Economía, de la UNAM, y el Fondo de Cultura Económica. Quiero subrayar el carácter de esta editorial, su carácter original: un "fondo", adviértase bien, de cultura "económica". Y, en efecto, la tarea que emprendió con mayor ardor y celo fue la traducción de obras económicas. ¿Imitación? ¿Deformación? ¿De qué? De la Economía política al uso, es decir, fundamentalmente de las obras de economía vulgar, norteamericanas e inglesas. (Sólo después el FCE emprendió una tarea más sólida y seria: poner al alcance de los estudiosos las obras clásicas, desde Munn y Smith hasta Ricardo y Marx; debo decir que esa labor se debe, sin duda alguna, a Arnaldo Orfila Reynal.) Todavía hoy, por causa del desarrollo tardío, dependiente, del capitalismo en México, la Economía política permanece en muchos casos como una ciencia extranjera, que se traduce y por desgracia se aplica en su calidad de artículo de importación. Entre keynesianos y friedmanianos, ¿acaso no existe la posibilidad para un desarrollo espontáneo de una teoría económica propia, que produzca con autonomía relativa el espacio complejo de sus conceptos?

Quizá sea ya demasiado tarde para la Economía política en su calidad de *ciencia* "burguesa". (Soy consciente de la contradicción de los términos, porque la ciencia se pretende universal y al margen de las clases; pero una ciencia social como la Economía política no puede menos que denunciar sus orígenes de clase; y puede, como también lo dice Marx, mantener su rango de ciencia sólo mientras la lucha de clases no se agudiza.)

Por lo que corresponde al desarrollo autónomo de la producción de conceptos en América Latina y, en especial, en nuestro país, es de suyo evidente que se ha dado ya la primera de las condiciones establecidas. Está ya presente el "cimiento vivo", es decir, una sociedad capitalista diversificada y compleja, que pone frente a frente a las dos clases fundamentales del mundo moderno: a los proletarios y los burgueses.

Hace falta ahora el trabajo teórico paciente, que busque el desarrollo autónomo de los conceptos, que no se limite a la mala copia de los últimos gritos de la moda "teórica"; que piense y repiense

por sí mismo la realidad y los conceptos que han pretendido expresarla. Marx decía que los alemanes eran "contemporáneos filosóficos" de los pueblos modernos, sin ser sus "contemporáneos históricos". Nosotros no hemos sido aún ni contemporáneos históricos ni filosóficos ni científicos de los países más desarrollados, aunque algunos de nuestros pueblos empiezan a ser ya los contemporáneos políticos del presente. Pienso en Cuba y en Nicaragua, sobre todo. México tiene necesidad de una emancipación completa. Para que la emancipación política y la emancipación económica sean una realidad, quizá haya que pasar previamente por una emancipación teórica. En ese momento se habrán sentado las condiciones de posibilidad real para nuestra libertad efectiva. ¿El canto del gallo teórico, parafraseo a Marx, anunciará el día de la resurrección americana?

EL CICLO DE LAS REVOLUCIONES SOCIALISTAS

Sergio de la Peña

El sueño

Todo socialista honrado padece de optimismo y es un soñador. Soñamos con una sociedad mejor, sin violencia ni dominación, democrática y libre, de seres humanos sanos y creativos, en la que reine la satisfacción moral y material. Y estamos convencidos de que se puede alcanzar el propósito socialista.

El socialismo culmina, según dicho propósito, con el surgimiento del ser humano consciente, libre de sujeciones y opresiones, responsable. La conciencia es la finalidad y producto del proceso de construcción del socialismo. Socialismo es transición del capitalismo al comunismo; es transición del ser humano inmerso en contradicciones que debe vencer, al ser humano consciente; es transición de la vigencia de medios compulsivos y restrictivos sociales para lograr la transición, a la eliminación del Estado y de toda estructura de violencia social.

Ruptura y continuidad de contradicciones

Pero la realidad no se inventa. La nueva sociedad surge de la anterior, no como referente histórico abstracto sino con la mayoría de las contradicciones y estructuras de dominación y opresión de su anterior. Es cierto que algunas de las antiguas contradicciones son eliminadas, y que tal vez todas las demás que persisten se modifican en alguna medida. Lo que no es poca cosa.

Entre las contradicciones que se eliminan destacan las de las relaciones de explotación capitalista del trabajo y de acumulación

privada de la plusvalía. Entre las nuevas que surgen destacan las que se derivan de la nueva forma de generar, concentrar y utilizar el plustrabajo.

La generación y apropiación social del plustrabajo en el socialismo exige, mientras no exista la plena conciencia social (o sea, mientras exista el socialismo), imponer normas y disciplinas al trabajo. Por donde quiera que se le vea, se trata de una relación de sometimiento a fin de asegurar la satisfacción de las necesidades sociales de acumulación y bienestar. Se trata así, de una contradicción que es antagónica en tanto existen poderes de dominación, de sujeción. Por esto, entre otros aspectos, es necesario el Estado en el socialismo.

Todo ello plantea la discusión acerca de otra contradicción fundamental, que es la del poder. Nos remite a cuestiones tales como el carácter del Estado socialista; la participación y representación del pueblo en el poder; la democracia y compulsión; la posibilidad de que se reproduzca la concentración del poder, de su abuso, de la corrupción, de la inamovilidad de dirigentes, de la burocracia. Y esta ha sido la experiencia histórica de los países socialistas. Al grado de que las desviaciones y abusos del poder se han transformado en obstáculos para el desarrollo de la conciencia y del socialismo.

La contradicción de la generación y apropiación social del plustrabajo no desaparece con la existencia de medios para impedir el abuso y concentración del poder, o con remover los obstáculos a la democracia socialista. La contradicción que nos ocupa estará presente en la medida en que no puedan quedar en manos de los trabajadores individuales las decisiones productivas, de distribución del valor generado y de la asignación del plustrabajo resultante. Y en el socialismo esa medida es tan grande como la insuficiencia del desarrollo de la conciencia. Además de que, así como la contradicción del poder crea confrontaciones entre dominadores y dominados, la de la producción y apropiación socialistas del plustrabajo también las crea. Pero estas son sólo dos de las contradicciones antagónicas que existen en el socialismo. Todas generan condiciones de confrontación al corresponder a relaciones de dominio.

Las luchas sociales en el socialismo

Las luchas sociales no sólo existen en el capitalismo, sino que pro-

siguen en el socialismo. Y no se trata solamente de las espectaculares luchas de clase que nos hablan del proceso de transformación de las relaciones sociales capitalistas a las del nuevo régimen (entre la fuerza clasista proletaria, ahora hegemónica, y la burguesa que aún resta, en proceso de erosión), sino de todas las que generan las contradicciones antagónicas. Entre dichas contradicciones destacan la sexual, la generacional, entre el trabajo manual e intelectual, entre la vida urbana y rural, y étnicas. Todas ellas cambian en algún grado con la transición al socialismo, pero persisten.

Igual sucede con la contradicción entre Estado y sociedad civil, entre burocracia y pueblo, ahora agudizada por la poderosa expansión del Estado en la etapa de construcción del socialismo, cuando hay todas las razones para ello: acumulación inicial, defensa, ordenamiento planificado. Es cuando resulta necesario organizar nuevas instituciones y empresas, y ampliar grandemente los servicios de educación, salud, esparcimiento.

Esta contradicción destaca la necesidad vital de la sociedad civil de rescatar espacios de manos del Estado y crear nuevos. Pero además es un capítulo fundamental de las luchas por construir el socialismo, por llevar a efecto las transformaciones sociales que, entre otras consecuencias, harán inútil al Estado. Lo cual no es fácil, como lo muestran las experiencias de los países socialistas. Hay numerosos obstáculos para ello, como es la lógica de la reproducción del poder, y el abuso del argumento de las amenazas de agresión, por demás reales, del capitalismo contra los países socialistas. Todo ello tiende a agudizar la confrontación. Se multiplican las luchas con el desarrollo del socialismo. Tal vez los campos de batalla más espectaculares de estas luchas son los sindicatos, las organizaciones políticas y de carácter cultural, los espacios de la gestión económica y política, los individuos y la familia, los medios de difusión y el de la religión.

El dogmatismo ingenuo

El abismo existente entre el proyecto socialista final, que supone la vigencia plena del socialismo en todo el mundo, y la realidad actual de los países socialistas crea un contraste que, de no explicarse en términos marxistas, o sea como proceso contradictorio, rico en tensiones y conflictos, dará lugar a la desilusión, a la frustración y a secuelas sentimentales y políticas. ¿Cómo identificar

al sueño con la sociedad polaca, cubana, soviética o china, donde hay contradicciones, dominación, luchas sociales, guerras y represión? Muchos, al no tener éxito en el intento, abandonan y se refugian en radicalismos, en la indiferencia o en el anti-socialismo. Otros recurren al expediente de cerrar los ojos y declarar que no son socialistas dichas sociedades. ¡Y venga la fatiga de inventar nombres! Que sólo son "sociedades pos-capitalistas"; que si "estados obreros"; que si "capitalismo de Estado".

En todo esto hay mucho de ingenuidad y algo de dogmatismo. O viceversa. Por ejemplo, la revolución socialista no empieza y acaba con la lucha armada que desplaza del poder al Estado capitalista, ni la ruptura, transformación y consolidación del nuevo régimen social, hasta eliminar toda pizca de elementos capitalistas, puede ser un proceso breve. Las transformaciones de las relaciones de producción y las estructuras sociales e individuales, no son realizables en poco tiempo. El entusiasmo y la participación de toda la población en el proceso revolucionario no arranca de golpe las vendas de la enajenación de los ojos del pueblo, aunque sin ese entusiasmo y participación no pueden jamás quitarse dichas vendas.

No ha sucedido así hasta ahora. Y en ello tienen tanta responsabilidad el Estado como la sociedad civil, el sindicato como los obreros, los trabajadores como el partido. Es dogmático atribuir toda la culpa al partido o el dirigente. Supone que es tan solo un factor externo al pueblo y a la clase (el partido, el Estado) el determinante único de sus pesares. Parecería que la dialéctica y el análisis marxista se deja en la puerta cuando se trata de examinar a las sociedades socialistas.

Con ello se estructura una interpretación de lo que sucede en los países socialistas que se sustenta, en por lo menos, dos dogmas. Uno, ya comentado y que se refiere a la expectativa del surgimiento mágico, sin conflictos y de inmediato, del mundo imaginado, como producto final. Otro consiste en el supuesto de la virtud y sabiduría ilimitada del pueblo, y de los obreros en particular, por lo que todo error o desviación se debe a decisiones personales de un dictador o a conjuras de un comité central para retener el poder. Se dejan de lado las evidencias de la participación, del consenso, de la aceptación mayoritaria en procesos que, a su vez, explican la necesidad de la acción del Estado.

El dogma economicista

Otro dogma popular entre algunas corrientes socialistas es el de la superioridad económica del socialismo sobre el capitalismo. Esto tiene diversas vertientes, pero tal vez la más importante se refiere a la aberración de la famosa "competencia pacífica" propuesta por Jruschov. La idea era vencer al capitalismo mostrando la superioridad económica del socialismo. Pero también remite la conciencia socialista al nivel de consumo. Aclaremos, no es que sea irrelevante en el socialismo la condición material de vida, sobre todo cuando se transita a este nuevo régimen a partir de condiciones que son casi de subsistencia biológica (Viet Nam, por ejemplo, o Rusia). Pero tampoco es la finalidad del socialismo el incremento ilimitado del consumo, o más intenso que en el capitalismo. ¡Tienen razón los obreros españoles o alemanes que rechazan a los cretinos que los quieren convencer de que se incorporen a las filas del socialismo con el argumento de las ventajas económicas! El único argumento válido es el de la posibilidad de la dignidad, de la creatividad, de la libertad, de la responsabilidad, que aporta el socialismo, siempre y cuando se luche por ello.

Todo lo cual no cancela el dato de que el régimen socialista ha demostrado que tiene grandes ventajas para acelerar el desarrollo de las fuerzas productivas *en una primera etapa de su actuación en países atrasados*. No es segura esa superioridad en un país desarrollado que transite al socialismo. Las experiencias de Checoslovaquia y Alemania Oriental no son concluyentes. Y en cambio ha sido evidente que la capacidad de acumulación a partir de las transformaciones socialistas, y la mejora en las condiciones materiales de vida de la población, no tienen paralelo alguno en países subdesarrollados capitalistas. Es de suponer que ello se debe al ordenamiento y uso más intenso de recursos y trabajo, en lo que cuenta como factor fundamental la participación de los trabajadores bajo condiciones más estimulantes, y el uso de excedentes mediante un plan diseñado según una lógica y una razón (lo que no garantiza que esta razón sea la más humana, democrática o deseable). De aquí que la acumulación en los países atrasados que han transitado al socialismo, y casi todos han sido atrasados, resulta en un alto rendimiento inicial de dicha acumulación.

También la experiencia histórica destaca que, después de las primeras etapas de la acumulación socialista, se entra a condiciones mucho más complejas. En *estas* el régimen socialista pierde

márgenes de ventaja en su eficacia económica con respecto al capitalismo. Las causas son numerosas y heterogéneas: las monumentales dificultades técnicas que plantea la asignación de recursos y la determinación de niveles de precios y salarios; los problemas para lograr el avance sostenido e intenso en la productividad; el peso de las decisiones políticas y burocráticas sobre las sociales y económicas. Todo ello bajo el peso inmenso de las amenazas y prácticas de la guerra.

Pero tal vez el transfondo principal de la menor capacidad de acumulación del socialismo en etapas posteriores a las más elementales, consista en que no se han realizado todas las transformaciones en la sociedad y los individuos que hagan posible desplazar las vías capitalistas (o sea no socialistas) de regulación del proceso productivo que se preservan (precios, sujeción a la disciplina laboral por medio del salario y la amenaza de la desocupación) y lograr que operen las vías socialistas (conciencia social, participación y responsabilidad).

En todo caso la introducción en el socialismo de una amplia seguridad social y de la virtual inamovilidad del obrero en el puesto de trabajo, cancela en gran medida la presión que puedan ejercer las vías no socialistas de regulación y disciplina del trabajo. Este efecto es paralelo y correlativo a la tendencia a reducir o eliminar presiones sobre la empresa socialista para el cambio tecnológico. En el caso de la empresa capitalista dichas presiones provienen principalmente de la relación costos-salarios-precios, y de la competencia con otras empresas.

Al combinarse las condiciones negativas para la elevación de la productividad del trabajo y de la eficiencia de la empresa, sin surgir las nuevas vías, sucede que las economías socialistas se encuentran poco capacitadas para mantener un avance acelerado en la tecnología, producción y desarrollo, e incluso muestren serias deficiencias en comparación con las economías desarrolladas capitalistas.

El ciclo de las revoluciones socialistas

Las luchas sociales en Polonia, en la Unión Soviética, en China, en Cuba, apuntan hacia nuevos cambios revolucionarios que son resistidos por las estructuras conservadoras y del poder. Tales luchas pueden alcanzar la violencia de choques armados, causar muertes y dolor, pero también pueden suceder a través de proce-

sos inéditos en la historia, como es inédito el socialismo. Este régimen social ha adquirido la obligación con la humanidad de trazar sus propios caminos y separarse de una vez por todas de los capitalistas.

Dentro de este orden, las luchas sociales se deben contradicciones entre el trabajo manual e intelectual, que preveía Enrique González Rojo en un brillante libro de hace algunos años,¹ hasta las confrontaciones en torno a reclamos libertarios, como los señalados por Bartra, y que compartimos muchos socialistas.²

Incluso es parte de las contradicciones y luchas lo que aparece como una inmensa aberración socialista, y que con razón escandaliza a algunos marxistas, que es la guerra entre países socialistas. Pero todo esto es necesario comprenderlo, no para justificarlo sino para acelerar los procesos revolucionarios y superar las contradicciones.

El trasfondo de todo ello es que las transformaciones socialistas constituyen un ciclo de revoluciones socialistas a nivel mundial, con un ciclo propio en cada país, pero enmarcado en las contradicciones internacionales, dentro de los límites de la guerra nuclear y las amenazas y acciones agresivas del imperialismo.

Así, con la ruptura de las relaciones capitalistas en el nivel político (con la toma del poder por las fuerzas socialistas) y en el nivel productivo (al eliminar la apropiación y acumulación privada del plus trabajo) apenas se inicia el largo ciclo de las revoluciones socialistas. Estas revoluciones se refieren a las rupturas violentas o pasivas a través de las luchas sociales en torno a las contradicciones que persisten, y las nuevas que se generan. En realidad el socialismo es exactamente eso: violencia y luchas en un camino accidentado hacia el comunismo, para desarmar las estructuras de dominio y sujeción sobre el individuo, el grupo, y la sociedad. Esta es la tarea del socialismo, o sea del pueblo, que en la medida que se realiza se agota, y da paso al siguiente régimen social. Es la verdadera acepción de Lenin y Trotsky sobre la revolución permanente.

No es cuestión de asustarse porque existen luchas sociales en el socialismo, incluyendo guerras entre países socialistas. Y mucho menos reducirse a condenar y descalificar estas cuestiones con el

¹ González Rojo, F., *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*, Grijalbo, México, 1977.

² Bartra, R., *El reto de la izquierda*, Grijalbo, México, 1982.

recurso de proclamar que "eso" no es socialismo. De seguir ese método tan escasamente marxista estaremos repitiendo la hazaña de aquella reina de Inglaterra que con una tachadura en un mapa "decidió" la desaparición de Bolivia.

Pero la realidad tiene la necia costumbre de existir independientemente de los calificativos que se le apliquen. Y allí está Bolivia. Y allí está el socialismo. "Eso" es el socialismo y es lo que tenemos que transformar, sin escandalizarnos de que no sea igual al paradigma, cualquiera que sea éste, y quienquiera que lo haya dibujado.

LA TECNOLOGIA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

Enrique Dusse!

Marx estudió de manera frontal y por primera vez la cuestión de la tecnología en Bruselas; pero, posteriormente, en la biblioteca del Museo Británico en 1851, le dedicó aún más tiempo al asunto. Esos estudios los estamos editando —en la Universidad Autónoma de Puebla— bajo el título de *Cuaderno tecnológico-histórico* (bajo el número B 56).^{*} En dichos extractos de lecturas podemos descubrir a un Marx atento a muchos detalles de la historia de la tecnología y a la estructura misma de la inteligencia tecnológica, que será sumamente útil para profundizar este aspecto del gran pensador crítico de la economía.

La tecnología será así definida como un instrumento del trabajo mismo, una mediación de la producción en cuanto tal, *en abstracto* (y el cuaderno B 56 es el mejor ejemplo de este nivel hasta ahora desconocido en Marx). Puede ser igualmente definida la tecnología *como capital*, subsumida así en un nivel más concreto (como un momento del capital mismo). En este último sentido se hablará de *capital constante*. Trataremos a continuación niveles aún *más concretos* de la tecnología.

a. Tecnología y ciclo del capital

La tecnología, no ya con respecto al capital en sí, sino con respecto al capital en su totalidad, es un momento en la unidad de

^{*} El presente artículo es parte del "Estudio Preliminar" de la citada obra de Marx.

su movimiento, y en cada una de sus fases. Permítasenos, para explicar la cuestión, un largo texto de los *Grundrisse*:

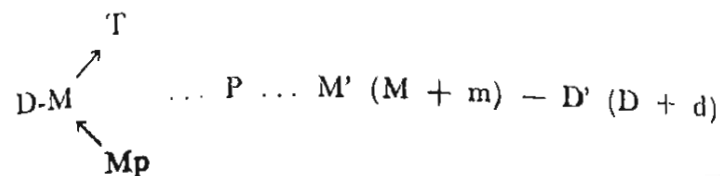
"El proceso total de producción del capital incluye el proceso de la circulación propiamente dicho y el proceso de producción propiamente dicho. Constituyen los dos grandes momentos de su movimiento, que se presenta (*ercheint*) como totalidad (*Totalitaet*) de esos dos procesos... como proceso determinado o de una rotación de aquél, como un movimiento que retorna (*zurueckkehrenden*) a sí mismo... Como sujeto (*Subjekt*) que domina las diversas fases de este movimiento, como valor que en éste se mantiene y reproduce, como sujeto de estas transformaciones que se operan en un movimiento circular —como espiral, círculo que se amplía—,¹ el capital es capital *circulant*... La transición de una fase a la otra, está puesta asimismo en cada fase en un carácter determinado —como confinado en una forma especial— que es su propia negación en cuanto sujeto de todo el movimiento. El capital es, pues, en cada fase particular, la negación (*Negation*) de sí mismo en cuanto sujeto de todo el movimiento... En tanto permanezca en el proceso de producción no es capaz de circular y se halla virtualiter desvalorizado. En tanto permanezca en la circulación, no está en condiciones de producir, de poner plusvalía, no está en proceso como capital..."²

Es decir, en el proceso circular (*Kreislaufsprozess*) del capital, recorrido que es su propia vida, movimiento, actualitas, el Ser en acto, éste se niega a sí mismo fijándose como tecnología, como máquinas en diversos momentos de su constante transformación de unas fases (*Stadien*) a otras. En cada una de las fases el capital como tal (puro valor) "aparece" (cuestión fenomenológica fundamental para Marx) en alguna de sus determinaciones (en sí) o formas (para nosotros). La fórmula general, que explicaremos a

¹ "... Un círculo de círculo, pues cada momento particular ... es reflexión sobre sí que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo momento" (Hegel. *Wissenschaft der Logik*, III, 3,3; Suhrkamp, Frankfurt, t. VI, 1969, p. 571).

² *Gr.* (Siglo XXI, B. Aires, 1972) II, pp. 130-131 (Dietz, Berlín, 1974, pp. 513-514).

continuación, es enunciada en *El Capital* II de la siguiente manera:



La tecnología aparece en todos estos momentos, en algunos como esenciales, en otros como condicionantes, y en todos siendo el capital la potencia civilizadora que lanza a más y mejores inventos tecnológicos.

Así en la primera fase *D-M*, el dinero (*D*) —fase auroral del capital naciente— se transforma, transubstancia en medios de producción (*Mp*), que incluye esencialmente a la tecnología.³ El capital-dinero ha pasado a ser capital-máquina. En cuanto capital-máquina el capital en cuanto tal (el *Ser* como valor) *se niega* a sí mismo y "aparece" en uno de sus fenómenos, entes, fases: el capital-máquina, que niega todos los momentos no productivos. Y que, como capital-máquina cuando no trabaja, es "capital *dormant*" (capital durmiente),⁴ negatividad de la negación, "capital inactivo" que de fijarse en esta fase sería, simplemente, aniquilación total del capital.

Pero el capital-tecnología, "la parte *objetiva* del capital productivo",⁵ sólo es real en tanto y en cuanto entra en función directa con la otra parte: el trabajo vivo comprado como fuerza productiva (*T*). La realidad de la tecnología, como capital, se actualiza en el contacto vivificante y valorizante de las fuerza productivas en acción (...). Los tres puntos (...) entre *T/Mp* y *P* de la fórmula, indica que el capital está *in actu* en la "órbita de la producción".⁶ Ésta es la fase esencial de la tecnología y la máquina, pero es igualmente la fase esencial de la producción del capital (en tanto que sólo en esta fase se logra, propiamente, *plusvalor*). La tecnología se encuentra presente, en el ser del capital, como el coprincipio fundante esencial: *T* y *Mp*. Sin tecnología no hay

³ Cfr. *El Capital* II, I; FCE, México, 1972, t. II, p. 27; MEW, XXIV, p. 31.

⁴ *Gr.* II, p. 132 (p. 515).

⁵ *El Capital* II, I; t. II, p. 34 (p. 38).

⁶ *Ibid.*, p. 35 (p. 40).

plusvalor, aunque no como principio formal (que es la fuerza productiva que incluye trabajo vivo), sino sólo como principio material u objetivo.

El capital desembolsado (D) en los medios de producción (Mp) queda *fijado* en esta fase material e inutilizado para otras fases del proceso total del capital. En tanto fijado en una fase, todas las fases serían "capital fijado" en dicha fase, pero en cuanto fijado en los medios de producción material y en tanto permanecen materialmente en los entes (máquinas, etc.) y no pasan o se transforman en producto (mercancía), la tecnología es ahora una nueva determinación del capital, una nueva forma fenoménica de sus apariciones, un concepto distinto a ser construido: el *capital fijo*. El concepto de capital fijo (y no ya el de constante) se construye desde la *temporalidad* del capital. El capital tiene un tiempo de circulación, la máquina tiene un tiempo de función, tiempo de destrucción o consumo, de uso:

"Una de las partes constitutivas del valor del capital productivo asume la determinación formal de capital fijo, sólo en el caso en que los medios de producción en los que existe, no se consuman en el espacio de tiempo en el que se elabora el producto y sale del proceso de producción como mercancía".⁷

El tiempo-tecnología determina los conceptos de capital fijo (lo que no se gasta) y circulante (lo que se gasta de la máquina, y por ello pasa como valor al producto, a manera de lo que el producto se lleva en su constitución real), pero siempre dentro de la segunda fase ($T/Mp...P$).

Cuando el producto (P) pasa a la circulación se transforma en un nuevo rostro, fenómeno, forma de aparición del capital: la mercancía (M), el capital-mercancía.⁸ En esta tercera fase la temporalidad vuelve a determinar la esencia del proceso. Si hay tiempo de producción, lo hay igualmente en la circulación.⁹

El tiempo total de la producción y la circulación, es decir, de todo el ciclo es el tiempo de la rotación del capital. La importancia en la disminución del tiempo de D a D' (del capital-dinero

desembolsado hasta el logro del capital-dinero por la venta de la mercancía: una rotación total) consiste en la posibilidad misma de valoración del capital. Cuando con más *velocidad* (relación tiempo-espacio: recorrer el mayor espacio en el menor tiempo) sea con la que se recorre el ciclo, mayor será la ganancia. O de otra manera: cuando más pronto se logre que la plusvalía del momento productivo del capital metamorfosee en ganancia al fin del momento de la circulación del capital.

La tecnología vuelve a entrar en cada uno de los pasos. Por ejemplo:

"Un ferrocarril (piénsese hoy en los aviones a reacción, en los satélites: inventos surgidos dentro de la misma lógica de la velocidad de la rotación del capital) tendido entre el lugar de producción y un centro fundamental de población interior del país puede alargar en términos absolutos o relativos la distancia hacia un punto más cercano del país no comunicado con aquél por ferrocarril, en comparación con el que geográficamente se halla más distante que él".¹⁰

El tiempo de la circulación (*Umlaufzeit*), el ahorro de dicho tiempo, lanzó adelante todos los inventos tecnológicos de las comunicaciones. ¿Acaso no fue el primer uso real del sistema de transmisión sin hilos el dar a conocer los valores en el mercado de Londres y New York en el transcurso de segundos? La tecnología, así como fue el condicionante material (por los grandes descubrimientos navieros de Portugal y España) del mercantilismo, fue igualmente constituyente material de la bolsa mundial.

La tecnología entra, entonces, en todas las fases del capital, aún en el proceso del la mercancía (M') a la ganancia (D').

b. La tecnología y la competencia entre los capitales

La tecnología estará presente, entonces, en el proceso de circulación de muchas maneras. Toda la cuestión para Marx estribaba en mostrar que el proceso de producción de plusvalor ($M + m$, es decir, las mercancías originarias M se transforman al final del proceso productivo en más mercancía que al comienzo: m) funda la

⁷ *Ibid.*, II, 8; II, p. 149 (p. 168).

⁸ Cfr. *El Capital* II, cap. 3.

⁹ Cfr. *Ibid.*, cap. 5, 7, 12, 13, 14 y 15.

¹⁰ *Ibid.*, 14; p. 222 (p. 252).

realización de la ganancia (es decir, que el inicial dinero invertido D transforma al final en más dinero: d): $D' = D + d$.

Escribía en los *Grundrisse*:

"La ganancia es sólo una forma trasmutada, derivada y secundaria del plusvalor, la forma burguesa, en la que se ha borrado las huellas de su génesis".¹¹

Y bien, dentro de toda la problemática de "la transformación del plusvalor en ganancia" (sección primera del Libro II), debe situarse su corolario de la "ganancia media" (sección segunda), en donde se trata el asunto de la "diversidad de las tasas de ganancia" en las diversas ramas de la producción en un régimen concreto de competencia. Estamos en un nivel tal en el que las abstracciones anteriores llegan a un nuevo nivel metódico de lo concreto.

En el nivel productivo —que es siempre el fundamental— la diferencia en la tasa de ganancia entre las ramas de la industria se debe a "las diferencias en cuanto a la composición orgánica (*organischen Zusammensetzung*) del capital".¹² ¿Tiene ésto que ver en algo nuevamente con la tecnología?

En efecto, una mayor proporción del factor técnico en un capital concreto, de una rama industrial, aumenta la tasa de plusvalor (p/v : el plusvalor dice relación al capital variable), y aumenta la masa. El producto sin embargo tiene menos valor, y por ello tiene menor precio. En la competencia del mercado logra mayor masa de ganancia (p/C : la ganancia dice relación a la totalidad del capital invertido), y al mismo tiempo destruye trabajo objetivado y capital del competidor:

"Un crecimiento general y repentino de las fuerzas productivas desvalorizaría relativamente todos los valores existentes, objetivados por el trabajo en un estadio inferior de las fuerzas productivas, y por consiguiente destruiría capital existente...".¹³

Todo esto acontece en "las ramas poco evolucionadas de la industria, que aún forcejean por salvarse dentro del moderno modo

de producción".¹⁴ La técnica, nuevamente, es un momento esencial en la vida del capital. Mayor proporción tecnológica en la totalidad del capital es mayor competitividad, masa de ganancia. La esencia de la ganancia en la competencia, una vez más, se juega en el nivel del capital productivo mismo, y por ello la centralidad de la tecnología como aumento de "productividad del trabajo":¹⁵

"No por reemplazar trabajo la máquina crea valor, sino únicamente en la medida en que es un medio para aumentar el plustrabajo, y éste es a la vez tanto la medida como la substancia de la plusvalía puesta con el auxilio de la máquina, o sea, sólo y absolutamente con el auxilio del trabajo".¹⁶

La máquina produce "la reducción del trabajo necesario en proporción al plustrabajo".¹⁷

A los fines de esta corta *Introducción* nos basta con indicar lo ya expuesto, en el sentido de subrayar la importancia de la tecnología en la composición orgánica del capital individual de una rama de la industria contra otros capitales individuales y otras ramas, en la lucha de la competencia, donde vence el que alcanza mayor tasa de plusvalor y mayor masa de ganancia (aunque lentamente se desplome la tasa de ganancia).

c. La tecnología y la dependencia de la periferia

Pasamos aquí a una cuestión debatida, y por ello no intentaremos siquiera querer resolver la cuestión. Sin embargo, deseáramos mostrar la importancia de la instancia tecnológica en esta problemática fundamental. Hablar de centro-periferia nos remite a la cuestión del espacio (mercado mundial, geográficamente planetario). Si Marx había pensado, en su plan original, estudiar seis cuestiones —de las cuales el capital en general era sólo la primera—, la quinta de ellas era el comercio exterior de los Estados y la sexta el Mercado mundial. Sólo habiendo abordado el Mercado mundial se hubiera podido exponer la cuestión teórica concreta, más concreta que el capital en general, pero igualmente que el

¹¹ *Gr. II*, p. 98 (p. 489).

¹² *El Capital* III, 8; t. III, p. 152 (p. 153).

¹³ *Gr. I*, p. 406 (p. 350).

¹⁴ *Ibid.*, II, p. 426 (p. 737).

¹⁵ *Gr. I*, p. 393 (p. 339).

¹⁶ *Ibid.*, II, p. 305, nota (p. 654).

¹⁷ *Ibid.*

Estado en general y aún que el comercio exterior de una nación o de su tratamiento en general. El Mercado mundial es el marco *concreto* último de toda consideración de la totalidad *real* en última instancia. En el Mercado mundial hay naciones centrales (por su capital productivo con mayor composición orgánica tecnológica, ya que iniciaron la revolución industrial en el siglo XVIII) y otras periféricas (porque comenzaron la tal revolución mucho después). Por lo general, tanto en sus defensores como entre sus detractores, la teoría de la dependencia está falta de una consideración primera en el nivel general, en abstracto —como hubiera procedido Marx en el caso que hubiese tratado la cuestión, que, como es sabido, no pudo tratarla, pero ello no indica, de ninguna manera, que no haya que estudiarla en un discurso marxista coherente y completo, como el que necesitamos en América Latina—.

El tratamiento entonces de la dependencia o explotación de las naciones llamadas periféricas o subdesarrolladas, debe situarse en un plano *teórico estricto y en general*, en abstracto (que como indica el método es lo primero: “ascender de lo abstracto a lo concreto”), por analogía con el capital individual o de las ramas de la industria en la competencia:

“Los capitales invertidos en el comercio exterior... exactamente lo mismo *como* le ocurre el fabricante...”¹⁸ “...No sólo de los capitalistas individuales sino las naciones...”¹⁹

Los individuos, las ramas de la industria, las naciones funcionan analógicamente, unas *como (wie)* otras. Se debe entonces teórica, en general o abstractamente pensar el asunto siguiendo el mismo discurso y utilizando conceptos análogos, ya que las determinaciones reales y la forma de aparición es igualmente análogo.

En verdad que la teoría del “intercambio desigual” —como fenómeno fundamental— no explica el fondo de la cuestión de la dependencia o explotación periférica de naciones dominadas, porque la cuestión debe situarse en el nivel primero del capital productivo (como lo hace Mauro Marini),²⁰ pero no debe olvidarse

¹⁸ *El Capital* III, 14, 5; t. III, p. 237 (p. 248). Se dice: “...wie der Fabrikant”, usando el comparativo.

¹⁹ *Gr.* II, p. 451 (p. 755).

²⁰ Cfr. *Dialéctica de la dependencia*, Ed. Era, México, 1979, en donde se expone el concepto de “sobreexplotación”, que recubre el de plusvalor absoluto (y relativo) combinados en relación centro-periferia.

tampoco que el capital comercial es “la primera forma del capital”.²¹ De otra manera, es necesario de manera *abstracta*, en general o en su esencia situar la cuestión en la totalidad del ciclo del capital *concreto* (no hay en general, sino en la competencia), porque estamos situados en el marco concreto del Mercado mundial:

“La expansión del mercado mundial (*Weltmarkts*) y el sistema colonial... (son) las condiciones generales de existencia... [y] proporcionan un copioso material para la división del trabajo dentro de la sociedad”.²² “El mercado mundial constituye a la vez el supuesto (*Voraussetzung*) (y) el soporte (*Traeger*) de la totalidad”.²³

Tanto ontológica como históricamente el mercado mundial, es la totalidad *concreta* última en donde debe situarse la cuestión de la dependencia en abstracto. La primera aparición (tanto lógica como histórica) del mercado mundial se produce gracias a la expansión de Portugal y España hacia América Latina:

“El oro y la plata (desempeñan) un papel importante en la creación del mercado mundial. Así (actúa) la circulación de la plata americana del oeste hacia el este; lo mismo, el vínculo metálico de América con Europa, por un lado, con el Asia, por el otro, desde los comienzos de la época moderna. ...El oro y la plata son ahora moneda, pero lo son en cuanto *moneda mundial*”.²⁴

Este periodo mercantil precapitalista industrial, o mejor, el periodo arcaico del capitalismo en la acumulación del dinero (D) como comienzo del silogismo D-M-D', tiene importancia para una teoría de la dependencia, pero más en concreto. Por ello Marx planteó la cuestión de la acumulación originaria en la sección séptima del libro I de *El Capital*, mientras que las cuestiones relativas al plusvalor, anteriormente. De la misma manera en la cuestión de la dependencia se debe situar antes la cuestión global

²¹ *Gr.* II, p. 430 (p. 739).

²² *El Capital* I, 12, 4; p. 431 (p. 375).

²³ *Gr.* I, p. 163 (p. 139).

²⁴ *Gr.* I, p. 163 (p. 139).

de la transferencia de plusvalor o plustrabajo centro-periferia, antes que su origen histórico. Es verdad que desde el siglo xvi en América Latina hay moneda mundial, pero no es sólo ello lo que la sitúa dentro del sistema capitalista propiamente dicho. La cuestión debe situarse en un análisis desde el hombre hacia el primate y no al revés: desde la dependencia con capitalismo central y periférico y no en sus etapas preparatorias —al menos en su primer abordaje teórico y en general.

En primer lugar, Marx habla repetidamente del "capital social en su conjunto",²⁶ "capital nacional",²⁶ "capital global de una nación",²⁷ "capital total",²⁸ de tal manera que los sujetos de la competencia (capital individual-capital individual, rama-rama industrial, nación-nación) son analógicamente de los que se trata aquí:

"...los países competidores (*Konkurrenzlaender*)..."²⁹
 Cuando la nación más productiva no se vea forzada por la competencia a reducir a su valor el precio de venta..."³⁰

El "comprar" o "vender" de las naciones en la competencia nos muestra que nos encontramos en un nivel concreto (con respecto al capital en general), donde una nación compite con otra nación en el mercado mundial.

En ese orden mundial (totalidad concreta última) hay dos tipos de naciones. Marx denomina unas como "nación más productiva",³¹ "países más adelantados",³² "metrópolis",³³ "países ricos".³⁴ Las llamaremos naciones del centro, tomando una denominación espacial, ya que "la circulación del movimiento de las mercancías (se efectúa) en el espacio (*im Raum*)".³⁵

²⁶ *El Capital* II, p. 314 (sec. 3a. del L. II).

²⁶ *Gr. II*, p. 132.

²⁷ *Ibid.*, p. 425.

²⁸ *El Capital* III, p. 214.

²⁸ *Ibid.*, p. 237 (p. 248).

³⁰ *Ibid.*, I, 20 (Siglo XXI, México, 1979), p. 685.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, III, p. 237.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, I, 20, p. 685.

³⁵ *Ibid.*, II, 6; t. II, p. 135.

Por otra parte denominaremos países periféricos a los que Marx llama: "otros países con menos facilidades",³⁶ "países pobres",³⁷ etc. —aunque a veces se refiera a países europeos y no propiamente coloniales (ya que en su época no podía hablarse claramente de la cuestión) —.

La diferencia esencial, en general o en abstracto, entre ambos tipos de países estriba en su "composición orgánica del capital social",³⁸ nacional en nuestro caso. Como puede notarse, la cuestión de la tecnología, nuevamente, se encuentra en el núcleo mismo teórico de la cuestión de una teoría de la dependencia en el pensamiento de Marx. Trabajo vivo de las colonias o neocolonias o países menos desarrollados, y tecnología con menor "grado de productividad",³⁹ de donde surge una cierta "proporción internacional":⁴⁰

"(El) descenso relativo creciente del capital variable en proporción al constante, y, por tanto, en relación al capital total (aquí nacional, para nosotros), coincide con el aumento progresivo de la composición orgánica del capital social (aquí nacional), considerado en cuanto a su media... Gracias al empleo creciente de maquinaria y de capital fijo en todas sus formas... (se produce el) abaratamiento progresivo de los productos".⁴¹

Es decir, cuando la composición orgánica media de un país, o capital nacional social, le permite producir productos más baratos (con mayor tasa de plusvalor, con menor costo de producción, y con disminución de la tasa de ganancia), por su alto desarrollo tecnológico, el comercio exterior (o la circulación mundial de las mercancías) viene a significar un caso que "contrarresta la ley"⁴² del descenso tendencial de la tasa de ganancia. ¿Cómo se logra esto? Gracias a la llamada "ganancia extraordinaria" (*Extraprofit*) o "ganancia extra":

³⁶ *Ibid.*, III, p. 237.

³⁷ *Ibid.*, I, p. 685, nota 65.

³⁸ *Ibid.*, III, t. III, p. 238: "organischen Zusammensetzung gesellschaftlichen Kapitals...".

³⁹ *Ibid.*, I, 20, p. 688.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *El Capital* III, 13; t. II, p. 214.

⁴² Capítulo 13 del L. III de *El Capital*.

“Si (un) capital {nacional en nuestro caso} trabaja con una productividad superior a la media social [internacional en nuestro caso], produce sus mercancías a un valor inferior al valor social medio [internacional en nuestro caso] de la misma mercancía, realizando así una ganancia extraordinaria”.⁴³

¿Cómo se logra una “ganancia extraordinaria”? Del siguiente modo. Hay ganancia cuando el precio de venta es mayor que el de costo de producción. Claro que el costo de producción incluye el capital constante y variable invertidos. Por ello el “valor de la mercancía” incluye igualmente, el plusvalor; el costo de producción es menor que el valor de la mercancía. De otra manera, el costo de producción (cp) más el plusvalor (p) es igual al valor de la mercancía (vM). Si el precio de venta (pv) es mayor al costo de producción hay tanta ganancia como plusvalor (caso 2). Si el precio de venta sólo es el costo de producción hay recuperación, pero pérdida del plusvalor (caso 3). Si hay mayor precio de venta que valor de la mercancía hay “ganancia extraordinaria” (caso 4):

1. $cp + p = vM$
2. $pv > cp$
3. $pv = cp$
4. $pv > cM$

El secreto, el misterio —para hablar como Marx— de la teoría de la dependencia o la explotación de las naciones menos desarrolladas es lograr un intercambio desigual a partir de extracción de plusvalor, sumado a una ganancia extraordinaria. La ley diría: *el país desarrollado vende obteniendo ganancia extraordinaria* (superando el valor de la mercancía en el precio de venta), *mientras que el país menos desarrollado y explotado vende por debajo del valor de la mercancía, transfiriendo plusvalor* (el precio de venta, aunque mayor que el costo de producción, es menor al valor de la mercancía). Veamos el asunto y consideremos la cuestión tecnológica:

“Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor —indica un texto que ya hemos citado arriba—, o sea de que el capital (pueda) intercambiarse con una ga-

nancia (pero) sin valorizarse en sentido estricto, se desprende que no sólo los capitalistas individuales, *sino las naciones (sic)* pueden intercambiar continuamente entre sí, pueden repetir continuamente el intercambio en una escala siempre creciente, sin que por ello hayan de obtener ganancias parejas. Una (la nación desarrollada) puede apropiarse constantemente (estructuralmente) de una parte del plustrabajo (*Surplusarbeit*) de la otra (nación subdesarrollada)...”⁴⁴

Apropiarse del plustrabajo o plusvalor de otro sitúa la cuestión al nivel del capital productivo, de la relación del capital constante (tecnología) y variable, del capital fijo y circulante; coloca la cuestión en la esencia del discurso marxista. No en el nivel del capital comercial o mercantil de la mera ganancia en el intercambio desigual; sino al nivel de la ganancia fundada en el plusvalor al nivel del capital productivo propiamente dicho. La diferencia estriba en la diversa composición orgánica del capital social nacional, en la parte estrictamente tecnológica, determinante de la diferente productividad:

“El trabajo (en su conjunto nacional) del país más adelantado se valoriza aquí como un trabajo de peso específico superior”.⁴⁵

Si abstraemos todo otro factor, como en el país desarrollado el valor de la mercancía (vM) es menor que en un país menos desarrollado, por la composición orgánica mayor de tecnología o productividad, puede llegar en un país menos desarrollado a alcanzar un precio de venta del producto (pv) mayor que en el propio país, teniendo así una ganancia extraordinaria o extra-ganancia (eg). Todo esto al vender el país más desarrollado en el país menos desarrollado, compensando así la tendencia descendente de la tasa de ganancia en el propio país desarrollado, gracias a la extra-ganancia que alcanza en los países menos desarrollados.

$$\text{país subdesarrollado} \quad vM' \left\{ \frac{p'}{cp'} \right\} pv' \left\{ eg \right\} \left\{ pv - \frac{p}{cp} \right\} vM \quad \text{país más desarrollado}$$

⁴⁴ Gr. n, p. 451 (p. 755).

⁴⁵ El Capital III, 20; t. III, p. 237.

⁴³ Ibid., III, 3; t. III, p. 65.

Por el contrario, al vender el país menos desarrollado su producto en el país más desarrollado, y como el valor de la mercancía en el país menos desarrollado es mayor (vM') que en el país central, sin embargo se ve obligado a bajar el precio de venta (pv') por la competencia en el país más desarrollado. Aunque el capitalista del país menos desarrollado obtenga ganancia ($vM' - p' < pv'$), sin embargo, ha perdido plusvalor periférico ($vM' - pv' < p$), ya que el plusvalor periférico es mayor al precio de venta menos el costo de producción ($pv' - cp' < p'$). En esto consiste la transferencia de plusvalor al centro, el que "obtiene trabajo" ⁴⁶ gratis de la periferia:

"Puede ocurrir que (un) país entregue *más trabajo* materializado en especie del que recibe y que, sin embargo, obtenga las mercancías más baratas de lo que él puede producirlas. ... Los capitales invertidos en las colonias pueden arrojar tasas más altas de ganancia en relación con el bajo nivel de desarrollo (tecnológico) que en general presenta la tasa de ganancia en los países coloniales y en relación también con el grado de explotación del trabajo que se obtiene allí mediante el empleo de esclavos, culis, etc. ... El país favorecido obtiene en el intercambio una cantidad mayor de trabajo que la que entrega".⁴⁷

De esta manera la tendencia a la baja de los precios de venta de los productos de la periferia en el centro, como descubrió Raúl Prebisch, no es tanto producto de una mera injusticia subjetiva impuesta con la violencia externa de las armas de los países con mayores ejércitos. Se trata de una ley interna a la competencia entre capitales con diferentes composiciones orgánicas globales nacionales. Los productos de la periferia (pv') tienden a bajar porque bajan en el centro los productos de un modo de producción altamente tecnificado (vM). Por el contrario, los productos de los países centrales (o de las transnacionales cuando se produce la *internacionalización del capital productivo* del centro en la periferia) tienden a conseguir mayor ganancia extraordinaria (cg), ya que pueden vender sus productos (pv) al mismo precio que dichos productos en los países periféricos (vM').

⁴⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 231-238.

De esta manera, los que critican (desde una posición dogmática) la teoría de la dependencia por encontrarse sólo en el nivel mercantil de la circulación del intercambio desigual dejan de tener razón, porque el hecho de la dependencia se ancla en el ser, en el fundamento "invisible esencial" (*unsichtbare wesentliche*) ⁴⁸ de la plusvalía del capital productivo, y no en el nivel de la apariencia, de la "superficie de los fenómenos" (*oberflaeche der Erscheinungen*) —recordándonos la ontología de la *Lógica* de Hegel,⁴⁹ mera "forma de manifestación"—⁵⁰ de la dependencia en el nivel de la ganancia del intercambio.

Se trata entonces de una relación dialéctica entre capital productivo y circulante, industrial y comercial, del centro y la periferia, de plusvalor relativo y absoluto —ya que la "sobreexplotación" no es sino plusvalor absoluto *periférico*, y por ello no puede ser igual al plusvalor absoluto *central*; pero es necesario no confundir el plusvalor absoluto en general con el plusvalor absoluto *central*; si se cae en dicho error se piensa, que la sobreexplotación no es plusvalor absoluto, pero tampoco el plusvalor absoluto *central* es el plusvalor absoluto *en general*—.

La cuestión esencial, en general y abstractamente, de la teoría de la dependencia, dice relación a la cuestión tecnológica, a la composición orgánica global del capital nacional en la competencia internacional dentro del mercado mundial. El capital central tiene mayor tasa de plusvalor relativo, lo que le permite alcanzar una extra-ganancia gigantesca en el mercado mundial, compensado en parte la baja tendencial de la tasa de ganancia. Por el contrario, el capital periférico, por una composición orgánica más débil en tecnología, transfiere plusvalor hacia el centro, al vender los productos con ganancia pero por debajo del valor real de las mercancías.

Toda otra cuestión deberá ser pensada desde este núcleo central, originario. Iremos desde el hombre hacia el primate: desde el enfrentamiento desigual del capital central y periférico, ambos industriales, hacia etapas donde no existía capital industrial periférico (por ejemplo, siglo XVIII), o donde el futuro capital central industrial transitaba todavía en su época arcaica monetaria, pero extrayendo ya plusvalor de las colonias, en un mercado mundial

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 59 y 63.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

(desde el siglo xvi), tempranamente capitalista, o en vía de acumular el resorte originario del capitalismo propiamente dicho. Tanto en su etapa monetaria o dineraria, manufacturera, mercantil (siglos xvi y xvii) o posteriormente, el plusvalor de la periferia, sea colonial, neocolonial o como capital periférico industrial propiamente dicho, permitirá al centro (como metrópolis mercantil) o dineraria, manufacturera o propiamente capitalista industrial, imperialista posteriormente e internacionalizada en su nivel productivo mismo por las transnacionales) una acumulación originaria, una ganancia extraordinaria, en fin, un *plus* capital, vida de hombres, trabajo, o mejor plustrabajo, que le permitirá mejor estructurar la dominación en el nivel político e ideológico. Pero, una vez más, será la tecnología la que en el núcleo mismo *del origen de la diferencia* determinará en su esencia la diversidad del capital productivo *central* y del capital productivo *periférico* (conceptos ambos que hay que construir todavía teóricamente, y se construirán desde la cuestión de su composición orgánico-tecnológica, material).

Creemos que este punto no ha sido bien planteado hasta el presente, y tenemos conciencia que metódicamente debe comenzarse desde aquí.

d. La tecnología en el proceso de liberación

A manera de indicación, una teoría general de la tecnología no puede dejar de plantear la cuestión de la superación del modo de producción capitalista en América Latina, por el proceso revolucionario ya comenzado en el Caribe y Centroamérica. En Nicaragua se habla de los "innovadores", grupos de técnicos que deben fabricar, a veces de manera artesanal, partes de máquinas que no pueden importarse. El proceso revolucionario necesita de un apoyo material tecnológico o se enfrenta a la falta de productos, satisfactores en nombre de los cuales la revolución fue posible y necesaria.⁵¹

Todo proceso de liberación es un movimiento de construcción de la utopía; utopía histórica, concreta. La tecnología toca ínti-

⁵¹ Véase mi obra *Filosofía de la producción* (a publicarse por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco) y "Filosofía de la liberación y revolución en América Latina", en *La Filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México, 1978, pp. 33-35.

mamente este proceso, porque, en el presente, la dominación tecnológica deja a un pueblo oprimido en los países periféricos sin el goce del consumo honesto. Pero es más, Marx liga íntimamente la tecnología o las fuerzas productivas con el tema del Reino de la Libertad, la inmediatez absoluta, la utopía que mide toda utopía y juzga la eticidad de la vida:

"El Reino de la Libertad (*Reich der Freiheit*) sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de fines externos. Queda pues conforme a la naturaleza de la cuestión *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la auténtica producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles (*moeghichen*) modos de producción".⁵²

La trascendentalidad del concepto de Reino de la Libertad queda claro, pero igualmente queda claro que se trata de una utopía transhistórica, "más allá" del reino de la necesidad, de la producción. Sería un horizonte de exterioridad objetiva, más allá de toda finalidad histórica; así como el trabajo vivo es el horizonte de exterioridad o trascendentalidad subjetiva, más acá de toda subjetividad intrasistémica, del asalariado —por ejemplo— del capitalismo.

"A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades".

Es decir, la historia de la civilización despliega siempre nuevos horizontes, nuevas necesidades, las que aunque se satisfacen no superan radicalmente el reino de la negatividad, de la falta-de, de la necesidad.

"La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racio-

⁵² *El Capital* III, 48; t. III, FCE, p. 759 (p. 828). Las siguientes citas del texto corresponden a la misma página.

nalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerza y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana”.

La tecnología, que como *capital* se vuelve contra el hombre como un “poder ciego”, autónomo, brutal, debería primero ser rescatada de la subsunción que sufre como momento del sistema de valorización del capital, para poder ser un instrumento del trabajo del hombre a su servicio. El proceso de liberación es también liberación de la tecnología *para el hombre*. Sin embargo, Marx postula el Reino de la Libertad como un más allá absoluto, utopía que moviliza la historia sin poder realizarse dentro de ella. Su comunismo —no así el de los actuales socialismos reales que dependen mucho más de Engels que de Marx— es un horizonte práctico-crítico absoluto:

“Pero, con todo ello, siempre (*immer*) seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Más allá (*Jenseits*) de sus fronteras comienza el desarrollo de las fuerzas humanas (*Kraftentwicklung*) que se consideran como fin en sí, el auténtico Reino de la Libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”.

Es decir, la libertad real es una situación tal que el producto satisfaga las necesidades sin trabajo, con una jornada de 0 horas trabajo. El “maná” que recibía el pueblo en el desierto sin trabajo ni economía. La fiesta absoluta del pan inmediato: erótica sin esfuerzo, orgasmo sin postergación del deseo —como debería decirse en una posición antifreudiana—. Esa utopía comienza gracias a la tecnología, que aumenta la productividad del trabajo; es decir, posibilita disminuir el trabajo, pero no como desempleo (en el capitalismo que intenta el plustrabajo, el plusvalor), sino en el tiempo *libre-para-ser*. La reducción de la jornada de trabajo, gracias a la tecnología para el hombre, es ya el comienzo de la utopía. Claro está que para ello es necesario superar el capitalismo que liga la tecnología a la sola valorización del capital y no la realización de la humanidad.

Por ello tecnología y liberación del hombre exige liberación de la tecnología como momento del capital. Al mismo tiempo enuncia el principio fundamental de toda *ética de la tecnología*. Para muchos la cuestión moral de la tecnología consistiría en cumplir con las exigencias de las patentes, darse a la ciencia como a una religión, no engañar al colega, etc.— Pero la cuestión ética por excelencia del tecnólogo es la de saber descubrir, en primer lugar, la triste función de la tecnología como mediación de la extracción de plustrabajo, como se extrae sangre al trabajo vivo —trabajo vivo que es lo único absoluto en todo el análisis de Marx, como subjetividad, hemos dicho—. En segundo lugar, es práctica y objetivamente liberar a la tecnología del capital para servir al hombre, a las grandes mayorías, a los oprimidos, como clase que trabajando las máquinas es explotado por ellas como el “rostro” material del capital mismo.

Liberar a la tecnología para la humanidad a fin de permitir al hombre un plustrabajo, no para el capital, sino para sí mismo: tiempo de re-creación, de reproducción de la vida, de expansión del espíritu, del arte, de tensión trascendental más allá de los límites del reino de la necesidad aspirando el Reino de la Libertad, como cantaba Schiller. De no liberar la técnica para el hombre, el hombre seguirá siendo inmolado al Fetiche a través y por medio de su materialidad en la máquina, y así:

“Todo el trabajo excedente que pueda obtener el género humano mientras exista le corresponde al capital según sus leyes innatas. *Moloch*”.⁵³

En vez de la fiesta alegre y justa del pueblo liberado, será la fiesta orgiástica en donde el Idolo se regodea con la sangre de sus explotados:

“El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí”.⁵⁴

⁵³ *El Capital* III, 24, p. 378.

⁵⁴ Cfr. nuestra obra *Filosofía de la Liberación* (Edicol, México, 1977), “La fiesta” (Nr. 3.4. 9; p. 129).

EL MARXISMO Y LA EMANCIPACION DE LOS PUEBLOS DEL CARIBE

Gérard Pierre-Charles

En ocasión del centenario de la muerte de Karl Marx. Homenaje al apóstol de la liberación de las clases y pueblos oprimidos.

A finales del Siglo XIX, mientras los sectores dominantes en el Caribe buscan formas más depuradas para el reforzamiento del orden burgués, paralelamente, las clases subalternas empiezan a cuestionar el sistema vigente, adhiriéndose a las ideas socialistas y elaborando una visión novedosa del Estado y de la sociedad.

La evolución del pensamiento marxista en la región, experimentó, en un principio, un proceso similar a la evolución del socialismo europeo, luego fue trazando su propia trayectoria. Desde la inspiración del anarcosindicalismo español, del socialismo francés y del fabianismo británico adquiere mayor consistencia cuando las corrientes marxistas-leninistas se introducen en el movimiento obrero y en la intelectualidad, incidiendo sobre la vida política del área y la búsqueda de las vías al socialismo. En este proceso se destacan importantes pensadores revolucionarios que se han aplicado a interpretar la realidad del área a la luz de las ideas de Marx, Engels y Lenin, y que han hecho insignes aportaciones a la causa de la emancipación de los trabajadores y de los pueblos oprimidos. Entre ellos conviene recordar a Enrique Roig San Martín, Julio Antonio Mella y Martínez Villena en Cuba; a Anton de Kom en Surinam, a Jacques Roumanin y Jacques Stéphen Alexis en Haití, a Richart Hart y Trevor Munroe en Jamaica... Estos pensadores han advertido a Marx, no tan sólo como un

filósofo pródigo en ideas y sueños, sino como un revolucionario pleno, universal, identificado con la causa de la transformación de la sociedad. Ya Martí escribía en 1883, en ocasión de la muerte del fundador del socialismo: "Karl Marx ha muerto, como se puso al lado de los débiles merece honor" y es por un impulso semejante que Marcus Garvey, que no era marxista sino nacionalista —a la altura de su tiempo— ha saludado a Lenin en ocasión de su muerte diciendo: "Para nosotros Lenin fue uno de los benefactores más grandes del mundo".

El pensamiento de Marx y las ideas marxistas-leninistas, al desarrollarse en una región en donde han sido particularmente intensos los fenómenos de explotación clasista, de opresión racial y de intervención imperialista, han nutrido los proyectos emancipadores de los pueblos y de sus elementos más avanzados. Así, llegaron a cristalizarse en la revolución socialista de Cuba, la más alta contribución de los pueblos del Caribe, los idearios encarnados por Karl Marx como pensador científico y dirigente del proletariado mundial.

A. LAS PRIMERAS EXPRESIONES SOCIALISTAS

En los territorios anglófonos, se hizo evidente el sello de las tendencias reformistas del marxismo, como el fabianismo y el owenismo que aparecieron en Inglaterra a fines del siglo XIX, mismas que Marx censuró por ser productos de la conciliación de clases por parte de una aristocracia obrera en complicidad con el gran capital. Dichas corrientes neutralizaron el pensamiento socialista a tal punto que la plataforma política de los fabianos fuera adoptada en 1918 por el Partido Laborista Británico y en el Caribe tuvieron un efecto duradero en el sentido de desviar el movimiento obrero de todo proyecto revolucionario.

Con el flujo de los inmigrantes españoles, llegaron a Cuba, Santo Domingo, y Puerto Rico las ideas anarcosindicalistas así como la influencia del Partido Obrero de tendencia social democrática, fundado en España por Pablo Iglesias en 1879. Mientras tanto, el socialismo galo en sus variadas formulaciones desde la revolución de 1848, penetraba en Martinica y Guadalupe, suscitando desde muy temprano algunas expresiones ideológicas y organizativas. En ambos contextos ejercieron marcada influencia los lineamientos de la Segunda Internacional, que ayudaron a

divulgar las obras e ideas marxistas a nivel mundial. Estos flujos animan los primeros gremios de la clase trabajadora, dando paso a una posterior reflexión socialista en torno a la condición proletaria que se reflejará en la prensa y entre los pioneros del socialismo antillano.

Cuba es la vanguardia del pensamiento obrero socialista. Ya desde 1865 este se va a expresar con la aparición del periódico *La Aurora*, así como con la práctica de las "lecturas" en las tabaquerías, la formación de mutuales y cooperativas y los primeros círculos de trabajadores... A partir de 1887, Enrique Roig San Martín empieza a introducir en el mundo obrero las ideas de Marx y Engels a través de los periódicos *El Productor* y *El Obrero*. En 1892, convoca a un congreso obrero que proclama que "la clase trabajadora no se emancipará en tanto no abraza las ideas del socialismo". Y, en un artículo que llevaba el sugestivo título de "Democracia y Socialismo", Roig escribió "Los que piensan y aseguran que tales transformaciones socialistas se llevan a cabo a merced de los sentimientos de democracia y justicia encarnados en la humanidad se equivocan grandemente, pues sus causas se encuentran en la estructura económica, en el modo de producción y de cambio, que preside a la distribución de las riquezas y por consiguiente a la formación de las clases y su jerarquía".

Puerto Rico registra en las últimas décadas del siglo, algunas formulaciones socialistas que sirven de orientación doctrinal al incipiente proletariado. Muestra de ello es la profundidad de los conceptos que vierte R. del Romeral (seudónimo de Romero Rosa) al proclamar que, "bajo el reino de la burguesía, la lucha de clases está abiertamente declarada por todas partes" y que "el partido socialista es un partido de la inteligencia que aspira a la transformación social, es decir a la extinción de la miseria artificial creando una sociedad justa, igualitaria, de trabajadores libres, honrados, inteligente".

Después de la revolución bolchevique y con la influencia de la III Internacional, el socialismo adquiere un nivel cualitativamente diferente que revierte en la organización proletaria sindical y política. Esta etapa se manifiesta en Cuba, el país de mayor desarrollo de la región, con la constitución en 1925 del Partido Comunista Cubano (PCC) y la Confederación Nacional Obrera (CNOC). En Puerto Rico y República Dominicana, en este perio-

do, resultan más bien modestos los avances del movimiento obrero y socialista.

En efecto, en la isla boricua, Santiago Iglesias funda en 1910 la Federación Libre del Trabajo, núcleo de un posterior partido obrero que nace en 1915, con el nombre de Partido Socialista. Dicha agrupación apoya la anexión de la Isla a los Estados Unidos, conforme a la ideología del momento de total subyugación política e ideológica que considera que la dominación extranjera crea expectativas de progreso y civilización... Sin embargo, en 1919, dicho Partido, en su Cuarta Convención, cuestiona el estatuto político impuesto y el orden social, abogando por "la democracia social".

En Santo Domingo a partir de 1920 la labor educativa de la "Hermandad Comunal Nacionalista" aboga por el "derecho del obrero a organizarse y procurar un jornal lucrativo que le permita vivir con alguna decencia y serle útil a la familia y al progreso social y económico de la República". Poco después nació el Partido Obrero Independiente y en 1929 la Confederación Dominicana del Trabajo. Estas organizaciones clasistas inician una obra de difusión de las ideas proletarias que va creciendo hasta que el advenimiento de la dictadura trujillista en 1930, corta las alas a este movimiento y a una reflexión social procedente de la misma tradición liberal y del pensamiento de Hostos.

En el Caribe de habla francesa, a principios del siglo xx, aparece una connotada producción social y literaria, inspirada en el marxismo, y sobre todo en la obra de los ideólogos franceses Jules Guesde y Jean Jaures. La influencia del socialismo francés se propagó notablemente en Guadalupe, gracias a la labor de Hegesipre Legitimé, un líder populista, con un discurso de carácter jacobino puro. Escribía: "negros adelante, vosotros sois el gran número. No teneis nada, mereceis todo, rompeis todo, que-mais todo". Al divorciarse este líder de sus posiciones iniciales y pasar a colaborar con el poder colonial, las ideas que había predicado siguieron su rumbo en el seno de la intelectualidad y del proletariado. En este contexto Jules Monerot, profesor de filosofía en Martinica, lidereando a algunos obreros y artesanos funda en 1919 en Fort de France, el grupo socialista Jean Jaurès. En órgano del mismo *Justice*, expresa claramente la meta de "trabajar para organizar al proletariado e indicarle la conciencia de clase". Acota que: "las fallas políticas de los dirigentes que se mantienen como

séquito de la plutocracia fabril, son razón suficiente para que el pueblo trabajador se organice en un partido de acción socialista"...

Al convertirse el Partido Socialista Francés en Partido Comunista, miembro de la II Internacional, los grupos socialistas antillanos se adhirieron a tal decisión. De ahí en adelante, se difunde la ideología marxista en los sindicatos, y la estructuración partidaria, destacándose la acción práctica y la labor de orientación de André Alier en Martinica y de René Boineuf en Guadalupe. Es en este periodo 1937-1938 que las agrupaciones socialistas de ambas islas se transforman en filiales locales del PC Francés.

B. EL ADVENIMIENTO DEL SOCIALISMO CIENTIFICO

En el conjunto del área, el advenimiento del socialismo científico, la maduración de las organizaciones marxistas y su reforzamiento en cuanto a la influencia política, se dieron con rasgos y ritmos muy diferentes de un escenario a otro, en función tanto del desarrollo desigual de las fuerzas productivas, como de los niveles de cultura y educación política de las diferentes entidades. En esta etapa también Cuba queda en la delantera en cuanto a producción intelectual marxista y a avances organizativos del proletariado inspirado por el socialismo científico.

Si bien en Haití, el socialismo científico se asoma en los años treinta por inspiración de Jacques Roumain, el proceso sufre una notable discontinuidad inseparable del poco desarrollo de la clase obrera, la que no alcanza a ser sujeto histórico. Mientras que en las Antillas Francesas, las ideas marxistas se desarrollaron íntimamente ligadas al avance del socialismo en la metrópoli; en las islas anglófonas, pese al notable crecimiento de las organizaciones obreras, la influencia de las ideas social-demócratas, llegó a postergar el desarrollo del marxismo hasta los años cuarenta, en que se asoma en el programa de algunas agrupaciones políticas. Es en esa misma época que el pensamiento socialista se expresa en el ámbito dominicano.

1) Cuba: avanzada de combate y pensamiento socialista

En los años veinte, Cuba experimenta un cambio cualitativo en cuanto al pensamiento y organización proletarios con la funda-

ción del Partido Comunista. Como tela de fondo de esta nueva etapa, están las condiciones creadas a nivel mundial por la revolución bolchevique así como el crecimiento de la influencia ideológica de los destacamentos proletarios de Francia, Italia y España. En Cuba, destaca en ese periodo de Julio Antonio Mella, "la personalidad revolucionaria más íntegra y poderosa de su tiempo cubano", según Juan Marinello. Como para la mayoría de los pensadores revolucionarios, la labor intelectual de Mella es inseparable de su obra militante; ambas han preparado el terreno para que surja en la isla una prodigiosa corriente de ideas y luchas socialistas.

Desde 1923 en que Mella inicia sus estudios en la Habana, a partir de su opción marxista y bajo la influencia de la reforma universitaria de Córdoba, manifiesta conceptos avanzados, sobre el papel social de la universidad y del estudiante. "La realidad de nuestra situación comprende una lucha entre dos tendencias: la nuestra, creadora, activa, ansiosa de fórmulas nuevas reclamando procedimientos modernos, atención a las doctrinas y a las ideas contemporánea, y la de un profesorado caduco, integrado por viejos fósiles, conmovedoramente ineptos, incapaces de quebrantar la venerable rutina... Hasta hoy la política absorbente de Norteamérica fertilizó en nuestro suelo la ignorancia y la desorientación de los espíritus. La Revolución universitaria despertará las almas. Y de la conmoción que a ese despertar suceda, surgirá, fúlgido como un sol, el porvenir de nuestra América".

Pero Mella no se limita a abogar por mejoras académicas. Viendo más allá del ALMA MATER, entiende que para que se opere un cambio real en la Universidad, hace falta transformar a la sociedad: "... En lo que a Cuba se refiere, es necesario primero una revolución social para hacer una revolución universitaria". Por ello, a su tarea de militante estudiantil, agrega la difícil empresa de penetrar en los sindicatos, de trabajar políticamente con los obreros.

El primer Congreso de Estudiantes de Cuba convocado por iniciativa de Mella aprueba enviar un cordial saludo a la Federación Obrera de la Habana, y se manifiesta por "una perfecta unión entre estudiantes y obreros, mediante el intercambio de ideas e intereses, con el fin de preparar la transformación del actual sistema económico, político y social, sobre la base de la más absoluta justicia". Dicho planteamiento recalca la postura de vanguardia de

este joven, ya que por entonces, la universidad era por definición, un claustro al servicio del orden, de la tradición y en el mejor de los casos de los idearios liberales. Esta visión de avanzada, lo condujo a participar con Carlos Baliño, veterano líder proletario en la fundación del Partido Comunista.

Por otro lado, las reflexiones de Mella sobre el racismo en la Cuba de su tiempo son testimonio de su rechazo de las viejas ideologías dominantes, tan fuertes en esta sociedad post-esclavista. Desde el primer número de la revista *Juventud* en el año 1923, fustiga la discriminación racial subrayando el nexo íntimo, entre el racismo como ideología y todo el sistema de valores del "régimen egoísta de la propiedad privada". Se pronuncia con igual valor, desde las páginas del *Machete* contra la discriminación racial en los Estados Unidos y contra todos los regímenes de opresión.

En 1924 cuando el facismo apenas surgía en Italia, el joven intelectual, entendió con toda claridad el significado del mismo y denunció el peligro que entrañaba. Asimismo en violenta polémica, combatió las posiciones ideológicas de la Alianza Popular Revolucionaria de América Latina (APRA) de Perú acusando a su dirigente, Haya de la Torre, de ser un falso nacionalista; mientras que saludó la gesta de Sandino, como precursor del movimiento revolucionario de toda la América contra el imperialismo. Su visión de la solidaridad de los pueblos del Continente en base al anti-imperialismo alcanza una fuerza descomunal, en su artículo "*Cuba, un pueblo que jamás ha sido libre*" en el que afirma: "La América Latina, en mayor o menor grado, no es libre. Pertenece al solo Estado, al solo poder que absorbe a todos los otros: los Estados Unidos de Wall Street..." Estas ideas lo conllevan a dar a su vida una meta firme: "Luchar por la revolución social en la América, no es una utopía de locos o fanáticos, es luchar por el próximo paso de avance en la historia".

El combate de militante comunista de Mella ocupó su corta vida, troncada por los esbirros de Machado cuando tenía 26 años. Sus ideas y su ejemplo tuvieron una fuerte influencia en la llamada "generación del treinta" y en las sucesivas generaciones de estudiantes, siendo uno de los que recibieron su mensaje, el universitario Fidel Castro. Por todo ello, Mella es considerado como uno de los pioneros e ideólogos de la Revolución Cubana.

De Mella a Castro, el pensamiento socialista manifestó un dinamismo y una creatividad sorprendentes, ligado al desarrollo de

la lucha de clases y de los conflictos políticos en la isla. Ya desde los treinta, el grupo de revolucionarios conocidos como "la generación del treinta" mucho contribuyó a la difusión del marxismo-leninismo en Cuba, y su uso didáctico como instrumento de transformación social. Estuvo integrada por Rubén Martínez Villena, Pablo de la Torriente, Antonio Guiteras, y otros numerosos intelectuales.

Martínez Villena el más destacado de esta generación por la profundidad de su pensamiento, lo diáfano de su evolución ideológica y su entrega a la causa del socialismo, reunía las virtudes más avanzadas del intelectual comunista. En numerosos escritos y por su militancia, evidenció su búsqueda incansable por aplicar el materialismo histórico al conocimiento y transformación de Cuba así como de América Latina en su conjunto. Postura semejante asumió Pablo de la Torriente, quien además llegó a tener una visión tan internacionalista de la lucha contra el imperialismo y contra la opresión capitalista, que murió en tierra española combatiendo al fascismo.

Esta herencia ideológica y militante de Carlos Batiño, Mella, Martínez Villegas y Pablo de la Torriente, influyó mucho en el desarrollo del marxismo en Cuba que se gestó en los años posteriores a través de diversas instancias organizativas, en que se combina la producción de ideas y la praxis revolucionaria marxista y leninista: a) Alrededor del Partido Socialista Popular, que llegó a tener una influencia importantísima en el movimiento obrero, sobre la vida institucional e ideológica. En efecto, el PSP, heredero de una larga tradición de luchas populares, logró basar su organización y su militancia a partir de un riguroso apego al socialismo científico. Blas Roca —uno de sus principales dirigentes— en su libro *Fundamentos del Socialismo en Cuba*, lo define como "un partido formado por la clase obrera, integrado por los elementos más conscientes y firmes de las masas laboriosas de la ciudad y del campo"... "El PSP es un partido con un programa neta y verdaderamente socialista y nacional, libertador, obrero y antimperalista... El programa del PSP, es el programa de la instauración del socialismo a través de la sustitución de la propiedad privada de las clases exportadoras por la propiedad estatal y de todo el pueblo sobre los medios fundamentales de producción...".

"El PSP basa su programa, su organización y su acción en el

marxismo leninismo y lucha irreconciliablemente contra todos los intentos de revisarlo o vencerlo. El marxismo leninismo es la teoría universal de la lucha de clases del proletariado y de la instauración del socialismo. El PSP se esfuerza por aplicar la verdad universal de esta teoría a las condiciones concretas específicas del país, para orientar con éxito y seguridad la lucha por la liberación nacional y por el socialismo de los trabajadores, los campesinos, las capas medias y todo el pueblo de Cuba".

A partir de esta línea programática y su capacidad organizativa, los comunistas llegaron a penetrar profundamente en el movimiento sindical y a realizar notables avances en la lucha democrática contra Machado (1925-1933), durante la rebelión del 33 y en la década posterior. En el terreno ideológico, tal empresa va acompañada, como lo señalábamos en nuestro libro *Génesis de la Revolución Cubana*, de una intensa labor de difusión incluyendo la edición masiva de obras de Marx, Engels, Lenin y Stalin, así como la publicación de numerosas revistas teóricas. El libro ya citado de Blas Roca, publicado en 1943, cuyo tiraje en 1952 alcanzaba los 70 000 ejemplares pasó a ser un "texto clásico en el desarrollo del pensamiento marxista cubano y latinoamericano, en donde el conocimiento materialista de la realidad cubana, se acopla a la labor de difusión del marxismo leninista y a la prédica de las soluciones que proponen los comunistas a los grandes problemas de Cuba".

Esta vasta labor de difusión, así como la acción organizativa y política de los comunistas, les lleva a influir en todos los sectores sociales, en particular en el movimiento obrero de donde surgen dirigentes tales como Carlos Batiño, compañero de lucha de Martí y veterano fundador junto con Mella del Partido Comunista Cubano; Jesús Meléndez, líder de los obreros azucareros, hasta Lázaro Peña, que fuera Secretario General de la CTC desde los años 30 hasta el triunfo de la Revolución Socialista.

b) En el movimiento estudiantil, se manifestó un dinamismo político poco común, sobre todo a partir de la década del treinta en que el ala izquierda estudiantil, emergió como un poderoso motor de propulsión de las demandas democráticas y revolucionarias. De ahí en adelante, la Universidad de la Habana, experimentó un muy alto nivel de combatividad, constituyendo un semillero de cuadros y militantes, que abrazaron los ideales del humanismo socialista.

c) Un importante sector de la intelectualidad formado o influido por el pensamiento marxista cuyo aporte a la creación científica y humanística, resultó considerable: Raúl Roa, Julio Le Riverend, Nicolás Guillén. Ramiro Guerra, Juan Marinello y Alejo Carpentier, son algunos de los más notables de estos hombres que han contribuido a enriquecer el patrimonio ideológico y a fortalecer la conciencia entre la juventud y las masas en general. Ya desde el periodo 1927-1930, la publicación cultural *revista de avance* reunía a los espíritus más avanzados y en el periodo posterior, de extraordinarias luchas sociales, resultó aún mayor la influencia de los intelectuales revolucionarios.

Por todo ello, las ideas socialistas se extendieron entre el pueblo, no obstante la sistemática represión anticomunista realizada por los regímenes burgueses. Esta conciencia renovada, estimulada y transformada por la gesta de Fidel Castro, vino a tener un peso de primera magnitud en el proceso revolucionario que habría de desmoronar el sistema capitalista en la isla.

2) En Haití: riqueza de la producción intelectual y debilidad de la lucha de clases

A fines de los veinte emerge la figura de Jacques Roumain, que cubre toda la vida intelectual a nivel nacional, con su pensamiento de luchador, científico social y literato.

Roumain es poeta de descomunal sensibilidad y fuerza de expresión; novelista que supo plasmar la opresión y la miseria de las masas, simbolizando el alma campesina en una obra de belleza literaria excepcional, *"Gouverneurs de la Rosée"*, la obra cumbre de la literatura haitiana; ensayista de rara profundidad, intuición y sutileza, y el teórico que trató de analizar la realidad social de su país a partir del socialismo científico y trazando líneas del desarrollo socio-político.

Con Roumain toda una generación inspirada en el ideal socialista, integrado entre otros por Christian Beaulieu, Anthony Lespès, Etienne Charlier, Jacques Stéphen Alexis, René Depestre, inauguran una escuela de pensamiento que participa en lo sucesivo en lo más significativo de la producción literaria y social del país.

Esta dimensión universal del escritor y del pensador, impregnada por el soplo vital de su militancia política, le permitió pe-

netrar en los temas fundamentales de la problemática haitiana y caribeña, en torno a los cuales hizo insignes aportaciones: al referirse a la afrenta representada por la intervención norteamericana, recalcó como la oposición cultural, conduce a la enajenación y gracias a ello, los sectores más avanzados de la intelectualidad local, entendieron la necesidad de reivindicar su cultura, colaborando con la corriente conocida como *PEcole Indigéniste*, que surgió en este periodo. Roumain introdujo a dicho movimiento intelectual, la poderosa savia de su afirmación africana y su humanismo abierto a los problemas sociales del mundo. Subrayó que la opresión racial resulta inseparable de la opresión social y de la problemática del capitalismo.

El ser racial alcanza en la obra poética de Roumain una fuerza poco común. Resalta ahí la condición oprimida de la raza negra y la reivindicación del hombre de color en contra de dicha opresión secular. Sin embargo, no encierra esta opresión en la piel negra del haitiano, del antillano, del negro africano sojuzgado, sino que la sitúa en su dimensión histórica, entendiendo este fenómeno como parte de la opresión a nivel mundial llevada a cabo por el colonialismo y cuya esencia, como la misma explotación del hombre por el hombre, se desprende de la matriz del capitalismo.

Con base en esa concepción, Roumain emprende una exploración científico social de la realidad haitiana. Su formación de etnólogo le permite penetrar en sus instancias más profundas, desde la sociedad indígena precolombina, las aportaciones africanas a la etnia y la cultura haitiana, hasta la conducta social de diversos sectores de la pequeña burguesía para desembocar en dos tópicos de fondo: a) una aproximación al conocimiento de la evolución histórica de la estructura de clases de la sociedad haitiana y b) un estudio profundo de la sociedad campesina con su novela *Gobernadores del Rocío*, obra didáctica que transmite un doble mensaje revolucionario: el papel del hombre como dueño de la naturaleza, capaz de imponerse a la fatalidad, al poder, a los dioses, y construir una vida nueva, y la necesidad para los pobres, los oprimidos, de unirse, superando la debilidad de cada dedo de la mano separado y usando la fuerza que da la unión del puño cerrado. Un mensaje de humanismo y combatividad que da a la novela agrarista, tan en boga en la América Latina de estos años, un contenido social pleno, que supera el folklorismo

y alcanza con los colores del campo haitiano, una dimensión universal.

Así, Roumain hizo insignes aportaciones al estudio de la sociedad y la cultura haitiana. Parte importante de su obra poética, está consagrada a definir la cosmogonía del hombre haitiano como hombre históricamente oprimido. De ahí, que Roumain contribuye —sin quedar limitado a ello— a la elaboración del nacionalismo cultural como corriente de pensamiento y creación artístico-cultural que tan notable presencia ha tenido en la literatura afro-antillana y africana desde la posguerra. Con las enseñanzas de Roumain fue que algunos intelectuales siguieron sus huellas, avanzando en el camino del pensamiento y de la acción socialistas. Su más cercano colaborador Christian Beaulieu, fue el iniciador de la escuela lingüística de reivindicación y revaloración del *créole*, idioma popular y nacional haitiano, hasta entonces menospreciado y considerado como dialecto del francés. Dicha escuela le reconocía desde los treinta, al *créole*, la categoría de lengua propia y recomendaba su gramatización y su uso como vehículo de educación escolar y popular, traduciendo así una visión de vanguardia de la cuestión cultural. Las ideas del socialismo y la influencia del Partido Comunista Haitiano (PCH) fundado por Roumain, tuvieron un papel significativo en el desenvolvimiento del movimiento democrático que se dio en Haití en 1946, el cual sacudió a la sociedad cuestionando el sistema político-social impuesto por los marines, y la hegemonía del ala mulata de la oligarquía.

En la variedad y riqueza de las corrientes ideológicas promovidas por la llamada Revolución de 1946, se destacan las de carácter democrático burgués y sindicalista en pro de las libertades ciudadanas y algunas reformas sociales: las de carácter populista promovidas por Daniel Fignolé; las inspiradas por la reivindicación "de color" de los ideólogos negristas como Duvalier, Lorimer Denis, reclamando el poder para la élite negra, y las de carácter socialista.

Estas últimas cobraron particular influencia, agitadas por el Partido Comunista Haitiano y el partido Socialista Popular, organizaciones que, a través de su acción política y de los periódicos *Étincelle*, *Combat* et *la Nation*, este último que se publica legalmente de 1946 a 1950, emprendieron una connotada obra de difusión marxista. A pesar del escaso desarrollo de las fuerzas

productivas en Haití, estas ideas adquirieron cierta resonancia en el seno de la incipiente clase trabajadora, estimulando las luchas reivindicativas, la organización política y la conciencia social de los sectores avanzados de la pequeña burguesía.

La herencia ideológica e intelectual de Roumain fue rescatada y enriquecida por Jacques Stéphane Alexis (1922-1961), un discípulo digno del maestro, que hizo aportaciones sumamente importantes al pensamiento científico y humanista, a la praxis revolucionaria y a la creación artística.

Como a veces ocurre entre hombres de un mismo credo, de una misma escuela de pensamiento, que comparten idéntico proyecto histórico y un difícil combate, entre Jacques Stéphane Alexis y Jacques Roumain se da un extraordinario paralelismo.

Aún cuando Alexis militaba en el PCH fundado por Roumain, la historia quiso que hubiera poco contacto entre ellos, lo que no impidió los intensos sentimientos que se dan entre discípulo y maestro. Tal vez por ello, el potente influjo de Roumain marcó tanto al joven Alexis... A menos de dos años de desaparecer el fundador y maestro, surge Jacques Alexis como dirigente estudiantil, militante marxista y el líder más destacado del movimiento democrático que en enero de 1946 echa del poder al dictador Elie Lescot... De esta fecha en adelante la figura de Alexis, se proyecta en el aspecto político y cultural haitiano: fue Secretario de la Asociación de Estudiantes en Medicina, miembro del consejo editorial de la *Ruche* (*La Colmena*), órgano político que sirvió de detonante a la "revolución de 1946" y militante del PCH. Alexis se encuentra en todas las trincheras de combate por la conquista y la defensa de la democracia. Participa en la formación de los sindicatos, la educación socialista de los obreros, la difusión de las ideas y principios comunistas. Huyendo del clima de represión nuevamente desatado en el país a partir de 1947, parte para Francia. Así amplía su visión del mundo, profundiza sus inquietudes científicas al especializarse en neurología. Abre los horizontes de su militancia al adherirse al Partido Comunista Francés; participa de la vida cultural gala y de las actividades de la Asociación de Escritores de Francia... viaja a la Unión Soviética y a China Popular. Es cuando empieza a elaborar su obra novelística que conoce un éxito excepcional: *Compère Général Soleil*, *Les Arbres Musiciens*, *L'espace d'un Gillement* y *Romancero aux Etoiles*, publicadas en París entre 1955 y 1960, tra-

ducidas en diversos idiomas, consagran a Alexis como un gran escritor.

Son obras de altura, profundidad y belleza poco común en las que en medio de fulgor volcánico y colores de arcóris, desborda un humanismo vigoroso que revaloriza al negro, al oprimido, al trabajador, a la prostituta, a todos los condenados de la tierra que buscan y luchan por la felicidad del hombre.

De regreso a su tierra en 1957, y mientras que se reincorpora a la lucha activa, se dedica al periodismo escribiendo sobre temas relevantes de la vida social y cultural. Dos textos que ven la luz en esta etapa condensan la visión estética de Alexis y sus aportaciones culturales y literarias. El primero es su ponencia "Du réalisme merveilleux des Haïtiens", presentada al Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros que tuvo lugar en París en 1957, y el segundo es "*Pour qué escogí ser escritor*" (*Pourquoi j'ai choisi d'être écrivain*). En estos escritos, a partir del concepto de "lo real maravilloso" enunciado por Alejo Carpentier, Alexis desarrolla toda una teoría de la creación literaria y artística válida para los escritores del Tercer Mundo, basada en la plena utilización de los inagotables recursos de la cultura, la religión, las creencias mágicas de nuestros pueblos. Alexis se empeña en adoptar el contexto social y cultural haitiano, su visión teórica y del mundo. Al mismo tiempo trabaja en la constitución de una organización política, inspirada por los principios del marxismo-leninismo: "*El Parti d'Entente Populaire*" que nace en 1959 y cuyo manifiesto recoge lo esencial del pensamiento político de Alexis.

El Manifiesto del "*Parti d'Entente Populaire*" o el Programa de la Nueva Independencia, empieza a circular en Puerto Príncipe a principios de 1960 y se convierte en poco tiempo en un texto movilizador para la juventud y sectores progresistas. Empieza señalando lo novedoso que es en Haití el hecho, que un partido político, no sólo defina sus objetivos teóricos, sino que explique claramente el camino a seguir para lograrlos "Hemos sentido la necesidad de revisar la filosofía de la libertad de los héroes que nos han precedido para adecuar la misma a los problemas concretos de nuestro tiempo".

"Desde luego, es a la luz de la teoría científica del movimiento obrero internacional y de la experiencia de lucha de los trabajadores de todos los países, que esa filosofía haitiana de la libertad se volverá un arma decisiva para un progreso social continuo".

"Somos el Partido de los Trabajadores porque sólo ellos no tienen intereses privados susceptibles de oponerse de manera fundamental a los intereses de la nación".

A partir de esta definición de su proyecto político, el Manifiesto analiza las causas objetivas del fracaso de las organizaciones de izquierda anteriores, señalando entre otras, la debilidad numérica de la clase obrera y la incapacidad por parte de los promotores de llegar a un análisis doctrinario eficaz y a una línea política clara. En seguida manifiesta: "Ya que, como consecuencia de los golpes repetidos y conjugados del feudalismo y del imperialismo, Haití alcanzó la fase terminal de su decadencia económica y de la crisis general de su economía: por ello, existen posibilidades nuevas de movilización en base a objetivos concretos de los obreros, los trabajadores, de todas las categorías sociales, campesinos, desempleados, asalariados y de numerosos patriotas pertenecientes a las clases dirigentes. Sobre todo, una luz surge en el horizonte si se comprende que el problema decisivo de este país agrícola es la cuestión agraria y si se llega a movilizar el campo en la batalla nacional". La lucha —dice el documento— ha de tomar el aspecto de una lucha política de masas llevada a cabo en el interior de Haití, en el territorio nacional, toda ayuda exterior constituye nada más que un apoyo a un trabajo de organización y movilización de los trabajadores y de todas las fuerzas nacionales sanas en base a sus reivindicaciones inmediatas".

Esta introducción conduce a la definición de la crisis general de la sociedad, de sus causas, partiendo del análisis de las clases y luchas sociopolíticas a través de la historia. El manifiesto se esmera en caracterizar a la burguesía haitiana y a los sectores de la misma, susceptibles de aliarse a una lucha democrática y popular y critica la tesis en boga, a raíz del movimiento democrático de 1946, según las cuales, las clases medias "desempeñan un papel revolucionario", tesis que sirvió de bandera ideológica al "duvalierismo" en su primera época.

Este análisis de las clases sociales conduce a Alexis a definir la vía estratégica justa, "La revolución que golpea a las puertas de Haití es una revolución democrático burguesa de tipo particular: la revolución nacional democrática antifeudal y antimperialista, etapa inmediata que será ulteriormente seguida por otras que no están todavía a la vista". Para hacer esta revolución, había que constituir, en base a puntos de "acuerdo, de interés

común para todos los demócratas, patriotas y revolucionarios, un frente nacional unido, anti-feudal y antimperialista que movilizara la nación contra el imperialismo conllevando a la puesta en marcha del programa de la nueva independencia”.

Este Manifiesto-programa, venía a constituir el documento político de mayor profundidad jamás producido en Haití. Suscitó una profusión de textos analíticos y partidarios publicados en los periódicos clandestinos *voix du Peuple*, *Avant Garde* que enriquecieron de modo incommensurable el debate político. En los años sesenta, numerosos intelectuales revolucionarios, inspirados en las enseñanzas de Alexis, buscaron el camino justo para la movilización popular; mientras que bajo el impulso de las ideas revolucionarias, incontables luchadores arriesgaban y ofrecían su vida, entre ellos, el propio Jacques Stéphen Alexis asesinado cuando tenía 39 años...

Alexis como teórico y militante marxista dejó entre su numerosa producción de carácter político, contribuciones valiosas, entre ellas el artículo, “El Marxismo único guía de la Revolución Haitiana” que además de integrar una brillante síntesis del marxismo constituye una prédica sólidamente fundamentada al socialismo científico. El autor señala con creatividad y audacia el uso operacional del instrumental marxista para la transformación revolucionaria de la sociedad haitiana, incluyendo la incorporación a esta empresa de ciertos aspectos del vodú, de la medicina tradicional, del idioma *créole*, de la creación cultural y artística... Alexis concluye su exposición manifestando: “ Los sufrimientos conocidos por nuestro pueblo bajo este régimen odioso destructor de lo humano, son tan terroríficos que es urgente realizar cuanto antes la primera fase de la liberación. Es bajo la bandera del marxismo inmortal que nuestro pueblo logrará la victoria”.

En el contexto histórico de la Revolución Cubana las luchas revolucionarias en el Caribe y América Latina, se acrecentan, la influencia de las ideas, innovaciones y propuestas suscitadas por ésta, así como el combate de Jacques Stéphen Alexis, marcó profundamente el desarrollo del pensamiento haitiano; en la producción intelectual, particularmente en la vertiente literaria y artística, en donde la novelística de Alexis —modelo, pauta e inspiración— ha llevado a una nueva perspectiva creadora.

En el terreno sociopolítico, Alexis también fue un renovador que supo ensanchar la visión de los que buscan comprender para

transformar la sociedad haitiana, elevar la prédica del combate revolucionario; abrir nuevas posibilidades a la rebeldía y ansia de transformación social de la juventud. Ningún otro haitiano ha tenido la influencia que Alexis tuvo sobre la generación de los sesentas, cuya heroica lucha se desenvolvió en medio de una búsqueda apasionada de los caminos del devenir nacional. Raymond Jean Francois, G rald Brisson, Alix Lamaute, han sido discípulos destacados, que han plasmado dicha herencia a través de sus escritos y su vida... con ellos toda una generación de intelectuales y combatientes marxistas reclaman a Alexis como el pensador que ha abierto para ellos horizontes sin límites.

3) Una praxis revolucionaria

En República Dominicana, desde la década 20, emergen las ideas marxistas, tras expresiones espontáneas de rebeldía popular del anarco-sindicalismo.

Narciso Isa Conde, en su informe al Segundo Congreso del Partido Comunista Dominicano (PCD), en 1979, señalaba cómo, núcleos comunistas e intelectuales de avanzada, se dedicaron a difundir las ideas de Marx, destacándose al respecto los libros de Adalberto Chapuseaux, escritos en 1924 “El por qué del Bolchevismo” y “Revolución y Evolución”, así como las “crónicas de Pepito García sobre la revolución de octubre” publicadas en el periódico *El Progreso*.

En la década 30, el pensamiento marxista es impulsado por Freddy Valdez y diversos activistas obreros; se desarrolla considerablemente bajo la influencia de los exiliados de la República Española “Esta presencia española —formativa y aglutinadora— se al  Isa Conde en su valioso trabajo se combin  con la naciente rebeldía obrera en el sector azucarero y con el sentimiento antitrujillista y sus inquietudes revolucionarias para concretar, en medio de la intensificación de la lucha social y política, los primeros pasos organizativos del Partido Comunista”.

En el contexto de la situación internacional creada por la victoria de Stalingrado, se constituye en 1944, en la clandestinidad, el Partido Democrático Revolucionario Dominicano (PDRD) que se declaró marxista leninista. En 1946, un manifiesto anuncia la aparición pública del Partido Comunista bajo el nombre de Partido Socialista Popular “El PSP tiene como fundamento ideo-

lógico el marxismo-leninismo stalinismo y como ideal supremo la implantación de la Sociedad Socialista, único sistema que pondrá fin al desempleo, a las crisis económicas, a la miseria, a la falta de tierra que sufren los campesinos y eliminará, para siempre, la explotación del hombre por el hombre, la opresión de unas razas por otras, y todas las divisiones de clase de la sociedad".

Fuera de estos tenaces y heroicos esfuerzos partidarios, pocas expresiones del pensamiento socialista se dan en el país a lo largo de los 31 años del trujillismo. En particular, el Partido Socialista Popular a través de Pericles Franco, los hermanos Ducoudray, y Miguel Feliu realiza desde afuera un admirable trabajo de difusión de las ideas marxistas.

A partir de 1959, con la influencia ideológica y política de la Revolución Cubana, el pueblo dominicano experimenta una nueva fase de su lucha por la democracia. El régimen trujillista que había logrado aplastar el pensamiento crítico tiene que enfrentarse a una creciente inconformidad. Se da el desembarco desde Cuba de los combatientes antitrujillistas, el cual fracasó naciendo a partir de esta operación, la *Agrupación 14 de junio*, portadora de las reivindicaciones democráticas y populares, las cuales, postergadas durante tres décadas, brotan como el caudal ardiente de la lava volcánica... Se abre así un periodo en el que la lucha anti-trujillista movilizó a diversas capas sociales, introduciendo un dinamismo sin par en la sociedad isleña, hasta que la intervención estadounidense de abril de 1965 violenta el proceso.

Durante este lapso 1960-65 el pensamiento político experimenta una riqueza notable tanto por el amplio espectro de la temática, la profusión y vigor de estos dirigentes, como por el hecho que el discurso oral o escrito se destina a sectores cada día más amplios de una población que se politiza a ritmo acelerado. Surgen personalidades que cobran gran influencia en el pueblo en general, tales como Manuel Tavares Justo y Juan Bosch, que intervienen en la formulación del quehacer político. Los principales temas de la reflexión política y de las corrientes de ideas correspondientes a este periodo, pueden ser agrupados alrededor de la lucha por la democracia y contra el intervencionismo. En dicho contexto nacieron numerosas agrupaciones inspiradas por el marxismo leninismo o con proyectos socialistas más o menos definidos.

Resulta difícil caracterizar el pensamiento de estos grupos debido a su proliferación, a sus continuas divisiones, a la frecuente falta

de correspondencia entre sus posiciones teóricas y su acción política así como por lo numeroso de los documentos que han difundido.

En función de estas limitaciones y so riesgo de una categorización demasiado esquemática, podemos agrupar las expresiones del pensamiento socialista y pro-socialista a partir de las siguientes características:

1) El pensamiento radical socialista de ciertos sectores de la clase media intelectual de inspiración 'fidelista', 'guevarista' y 'maoista', que planteaban la necesidad de la lucha armada y en un grado u otro se dedicaron a la búsqueda real, teórica y práctica, de una vía renovadora para la revolución social, sin llegar a definir el contenido exacto de su proyecto político. La *Agrupación 14 de junio*, en su primera expresión, es sin duda alguna, el movimiento que de manera más significativa expresó tal postura. Luego experimentó virajes sucesivos, conflictos internos, divisiones que la desviaron de esta actitud original.

2) El pensamiento marxista leninista en sus expresiones ideológico-políticas clásicas y ortodoxas, ligado al movimiento comunista internacional. Esta corriente abocada a una visión materialista de la sociedad y a una acción correspondiente a las prácticas de los partidos comunistas; al expresarse con mayor o menor capacidad organizativa o política según las coyunturas, se empeñó en entender la problemática dominicana e intervenir en la vida ideológica y política del país. Los portadores de esa corriente marxista fueron el PSP y el Partido Comunista Dominicano (PCD), nacido en 1965 en el seno del mismo PSP. Narciso Isa Conde, Secretario General del PCD desde su fundación, así como Carlos Dore, José Israel Cuello han venido a ser los principales teóricos y orientadores del mismo, haciendo importantes aportaciones en la elaboración teórica y la acción práctica del partido.

3) El pensamiento democrático nacionalista y progresista influido por el marxismo como disciplina intelectual y por el socialismo mundial y en particular por el ejemplo de Cuba. Las enseñanzas de un periodo pletórico en luchas socio-políticas —marcado por la intervención imperialista— incidieron en esta tendencia originalmente moderada, llevándola a cuestionar la "democracia representativa" así como el sistema de relación dependiente para con los Estados Unidos. Quienes más personalizan este tipo de evolución son el Prof. Juan Bosch y el Coronel Francisco Caamaño. La trayectoria de este último es sumamente ilustrativa

del comportamiento del establishment militar, hasta el golpe de Estado del 24 de abril de 1965; cuando Caamaño se radicalizó con su pueblo al darse la intervención estadounidense... luego, siendo diplomático en Londres abandona su puesto y se va clandestinamente a Cuba a preparar la expedición armada de Playa Caracoles en la que cae combatiendo.

4) El pensamiento pseudo socialista, que prolifera de manera espontánea en una sociedad con una incipiente clase proletaria, bajo nivel político, poca experiencia de luchas democráticas después de una larga dictadura oscurantista. Reclamándose socialistas, estas corrientes rojas o desteñidas unas más que otras, con consignas ultra-radicales, 'maoistas', 'limpiaoistas', 'nihilistas', o anárquicas, se enfrentan en violenta competencia, con tendencias heterogéneas e incoherentes, que se vuelven a veces instrumentos fáciles de la demagogia, la provocación y la infiltración policiaca.

Así, a través de dos décadas de contiendas cívicas, de renovado debate ideológico entre las tendencias arriba mencionadas, el pueblo dominicano ha venido experimentando un avanzado proceso de politización. Capas cada día más numerosas de la población manifiestan posiciones antimperialistas y una conciencia nacional bastante bien definida. Esta larga y difícil lucha le ha permitido importantes conquistas democráticas burguesas como el libre funcionamiento de los partidos políticos, así como la existencia y el funcionamiento de una de las prensas más libres del continente, la plena libertad académica, el respeto a los derechos sindicales, etc.

Las posiciones marxistas se han venido precisando a través de la evolución ideológica de tres grupos principales de la izquierda: El Partido Comunista Dominicano, el Bloque Socialista, que agrupa diversas organizaciones de izquierda y el Partido de la Liberación Dominicana, de Juan Bosch. Es ilustrativo de este avance ideológico y esta mayor claridad política, el programa del Partido Comunista Dominicano que manifiesta lo siguiente: "para transformar la actual sociedad capitalista dependiente, atrasada y deformada, para acabar con todos los males que ella ha generado y con todas las formas de explotación y para alcanzar el desarrollo independiente de nuestro país es preciso llevar a cabo la revolución dominicana que consiste principalmente en lo siguiente: poner en manos de la sociedad las riquezas naturales y los medios fundamentales de producción y distribución, controlados hasta el momento por los capitalistas criollos y extranjeros, asegurando así un

desarrollo en función de los intereses de nuestro país y del bienestar de nuestro pueblo y no de los centros imperialistas y de la burguesía dependiente".

Caracterizando la revolución dominicana el PCD manifiesta lo siguiente: "La revolución dominicana es una revolución a realizarse en un país dependiente de bajo desarrollo industrial, con una estructura agraria latifundista; es decir, se trata de un país con una clase obrera todavía no mayoritaria, con un campesino heterogéneo y numeroso, con un amplio contingente de hombres y mujeres sin trabajo, con amplias capas medias. Esa realidad socio-económica determina las particularidades tanto en las tareas a cumplir como en las características, las relaciones y la dinámica de la nueva dictadura de clase que habrá de reemplazar la también dictadura capitalista que ha imperado desde hace años".

"La revolución dominicana no puede ser idéntica a las revoluciones proletarias de los países capitalistas desarrollados ni tampoco a las revoluciones nacionales democráticas propias de etapas precapitalistas; en la revolución dominicana las tareas democráticas, las transformaciones agrarias, las tareas nacional libertadoras socialistas guardan una estrecha relación".

"El imperialismo no es un factor aparte en las estructuras socio-económicas vigente sino ingrediente esencial y determinante de las mismas. Por lo que los cambios sociales profundos son tanto una condición como resultado de la liquidación de la dependencia".

"En nuestro país y en toda América Latina la lucha consecuente por la democracia y contra la dependencia imponen las transformaciones socialistas de la relación existente entre los intereses dominantes en los centros desarrollados del capitalismo mundial y los intereses dominantes en los países dependientes... Por demás, el proceso de politización, las características de las fuerzas motrices, la época que vivimos y la influencia del campo socialista le imprimen un profundo contenido socialista al proceso transformador..."

"La revolución dominicana es antimperialista porque está llamada a romper los lazos de dependencia y subordinación respecto a los grandes centros imperialistas y muy particularmente al capital monopolista norteamericano; es anticapitalista porque tanto el rescate de la dependencia nacional que ella se propone, como la necesidad de eliminar la explotación que ejerce el bloque social dominante sobre la inmensa mayoría popular, requiere de cambios

estructurales destinados a suprimir la gran propiedad privada capitalista nativa y extranjera y establecer la propiedad socialista; de todo esto se desprende que la revolución dominicana es socialista por su contenido y dominicana por su forma. Lo que quiere decir que se inspira en las enseñanzas y las experiencias del marxismo leninismo y milita en las fuerzas mundiales del socialismo al tiempo que recoge y expresa las necesidades y características del pueblo dominicano. Tiene su raíz en la interpretación más correcta de nuestras realidades. Parte de los anhelos y esperanzas de nuestras masas explotadas. Se expresa a base de nuestra cultura, y, sobre todo, es llevado a cabo fundamentalmente, por el esfuerzo del pueblo dominicano y muy especialmente la clase obrera, del campesinado y la intelectualidad revolucionaria”.

4) *Marxismo y social democracia en el Caribe anglófono*

En el Caribe anglófono los lineamientos del fabianismo y la social democracia, siguen influyendo en buena medida, las ideas y la actividad de los sectores progresistas.

En la década de los 20s emerge una poderosa corriente nacionalista, encabezada por Marcus Garvey. Al insistir sobre la opresión social y la necesidad de reivindicar a la raza negra, así como las relaciones culturales africanas, Garvey llega a insertar el fenómeno de la opresión social y cultural en el marco del sistema de explotación del hombre por el hombre y de las naciones por el imperialismo. De allí que llega a ser, dentro de la complejidad de su pensamiento y su actuar, impregnado de misticismo, populismo y negrismo, un militante de la causa obrera y antimperialista. Expresa en sus obras la influencia del marxismo y entiende cabalmente, el significado de la Revolución bolchevique y de la obra de Lenin.

En estos mismos años de la crisis del capitalismo mundial, surge en Surinam, Anton de Kom, que por primera vez en el área del Caribe, lleva a advertir la universalidad del marxismo como ciencia explicativa del mundo, de los mecanismos de explotación capitalista por una parte y del fenómeno de la opresión colonial y racista por la otra. De Kom, como teórico marxista y militante de la emancipación proletaria y nacional de Surinam, deportado por las autoridades coloniales holandesas, murió en un campo de concentración nazi.

Pese a lo inseparable de la opresión colonial en toda la región, el marxismo, sin embargo, emerge con creciente peso ideológico y político. En los países anglófonos, la tradición del socialismo científico se remonta al periodo 1938-52. Es cuando empieza a darse la erupción del marxismo en Jamaica, mientras que en Trinidad la influencia del trotskismo se manifiesta en este periodo promovida por el destacado intelectual C.R.L. James. En la Guayana junto al fenómeno nacional, la aparición de las ideas marxistas, promovidas por Cheddi Jagan y el sector avanzado del *People Progressive Party*, que llegaron a tener una importancia notable en el desarrollo del país.

En donde tal influencia resulta más profunda es sin lugar a duda en Jamaica, donde un núcleo marxista, poco numeroso, pero de fuerte consistencia ideológica, llegó a incidir notablemente en el movimiento nacionalista entonces liderado por el *People National Party*.

Esta experiencia refleja la importancia que pueden cobrar las ideas socialistas en el movimiento nacional y anticolonialista: muestra asimismo, el “peligro” que representa para las élites de colonizados, cualquiera que sea su credo “democrático o socializante”, la ideología marxista en la medida que puede perturbar la marcha de las mismas hacia un estatuto independiente acorde con los proyectos coloniales metropolitanos.

Poco antes de las rebeliones de 1938, la presencia del grupo marxista en Jamaica introdujo una nueva dinámica a la cuestión nacional, que apenas emergía, impulsada por Norman Manley... Este núcleo conocido como los “4H” integró *The National Reform Association*. Lo constituyeron Richard Hart, joven abogado recién regresado de Londres, los hermanos Ken y Fran Hill, periodistas del *Daily Gleaner*, el mayor periódico de la isla, así como Henry Toyler.

Hart, el ideólogo del grupo impugnó las teorías reformistas en boga sobre la cuestión social y nacional, afirmando que la “única vía posible y justa para Jamaica era la de la revolución violenta apoyada en las enormes masas del proletariado”.... Asimismo, subrayó que “solamente los comunistas —donde otros habían fracasado— habían implementado un medio realmente eficaz de construir el Estado Socialista”.

Las expresiones marxistas de los intelectuales de clase media repercutieron favorablemente en la prensa y en el movimiento sin-

dical. Diversas publicaciones como el *Jamaica Labour Weekly*, *Worker and Peasant*, *The Masses*, e incluso periódicos de gran tiraje como *The Public Opinion* y *The Daily Gleaner*, constituían una tribuna de discusión y difusión de las ideas socialistas. Además de la "*National Reform Association*" participaba en el debate otro grupo marxista encabezado por W. A. Domingo, radicado en Nueva York, y muy vinculado al PC norteamericano, mientras que H. C. Buchanan trabajaba activamente en el frente sindical.

Así en 1938 cuando las huelgas y motines en la isla hicieron llegar a su cúspide la agitación social, los comunistas tenían una sólida presencia organizativa e ideológica. Ello fue decisivo para su participación en el proceso de estructuración del movimiento nacionalista en el periodo posterior, sobre todo, en la organización sindical y la constitución del *People Nacional Party* dirigida por Norman Manley. Aprovechando el clima internacional antifascista entonces existente este grupo en 1940 se declara socialista. Fue cuando Bustamante, un líder obrero manipulado por el poder colonial y oligárquico, pero con bastante apoyo popular se separó del mismo, lanzando violentos ataques anticomunistas contra el PNP.

Mientras tanto, en el seno del PNP y del *Trade Union Congress*, (TUC) el grupo marxista continuaba trabajando y su acción se hacía sentir.

En 1942, los "4H" alcanzaron puestos importantes en la Federación de los Sindicatos formados por el TUC. Hart fue presidente del sindicato de los empleados de la industria química y del fierro, Ken Hill, presidente de los empleados de la administración y de teléfonos y Fran Hill de los empleados de servicios públicos. Después de 1942, Hart fue nombrado secretario de la Organización Regional de los Sindicatos de las Antillas Británicas, Ken Hill le ganó a Bustamante la diputación de Kingston, y a partir de 1951 fue alcalde de la capital jamaíquina, con una popularidad comparable a la de Bustamante. En 1952, de los 25 lugares del Consejo General del PNP, 12 pertenecían al ala izquierda marxista.

Conviene señalar al respecto que este ascenso venía acompañado de una táctica sumamente flexible en la acción de los comunistas, flexibilidad que compartían sus aliados del PNP, aun cuando estos últimos hacían múltiples concesiones frente a las presiones de los anticomunistas.

Desde 1939, en ocasión de una elección parcial, Manley pidió

a "los que se decían directamente comunistas" no participar abiertamente en la campaña. Los comunistas empezaron entonces a actuar discretamente sin figurar públicamente. Pero hasta 1944, su grupo seguía funcionando en el seno del PNP que actuaba en cierta medida como un frente nacional, con una tolerancia que parecía ajustarse en el plano internacional, al espíritu de la alianza contra el nazismo. A partir de 1944 se manifestaron presiones para la disolución de dicho grupo, decisión que Hart asumió, pasando el núcleo marxista a ser casi exclusivamente una corriente de pensamiento. Como tal sus posiciones ideológicas discrepantes de las del grueso del PNP, suscitaban enconados debates en la vida pública jamaíquina.

Durante las discusiones celebradas en el año 1941, en el seno ejecutivo del partido, Hart y los Hill propusieron sustituir el objetivo de autogobierno por el de independencia. Según su argumentación varios sectores de la población tenían intereses anti-británicos: los importadores, por las restricciones en las relaciones comerciales fuera del imperio, y las masas trabajadoras negras, para quienes el estatuto de "dominio" sería simple continuidad de la sujeción a los imperialistas blancos. Hart apoyó fundamentalmente su alegato a favor de la independencia en dos argumentos: a) Las Antillas Británicas se encontraban bajo un creciente control norteamericano, b) Dada la probabilidad de que Gran Bretaña fuera invadida por el nazismo alemán y debido a las condiciones históricas que se aproximaban, el mundo tendría que elegir entre el socialismo o el totalitarismo fascista. Tomando en cuenta estas dos consideraciones, convenía plantear de una vez el objetivo de la independencia, por lo que el movimiento nacionalista encontraría más apoyo en el seno de la población. Para los marxistas, la independencia sería un paso táctico, un avance político, cuyo objetivo era poner fin a la explotación económica por el capital extranjero, su proyecto a corto plazo anticolonialista era ant imperialista fundamentándose en el hecho de que la colonia venía operando como "la superestructura más práctica para la explotación del país por capitales británicos". Sin embargo, poco a poco dejaron de usar el término independencia y se adhirieron al concepto de "*self government*" dando a éste una dirección y un alcance mucho mayor que a la visión del resto del movimiento nacionalista.

Al discutir las particularidades de la sociedad jamaíquina y de

sus clases sociales, los "4H" dieron muestra de flexibilidad en el uso de los marxistas. En 1949, Jamaica, tenía solamente 14 000 obreros de fábrica (un promedio de 22 por fábrica), de un total de 300 000 asalariados: tomando en cuenta esta realidad, rechazaban el término de "proletariado" adecuado más bien a los países altamente industrializados y sustituían "obrerros" por "asalariados" que se adaptaba más al carácter predominantemente agrícola del trabajo.

Los marxistas, siguiendo la línea de Domingo, consideraban que solamente en su avance ulterior, el capitalismo jamaicano iba a dar lugar a la formación de las clases sociales. Por la época referida, estimaban que no existían clases superiores, y que el pequeño grupo inglés de representantes del gobierno estaba constituido por simples "parásitos" del sistema. El tema de "clase media" representaba el punto nodal en las discusiones. En general, aceptaban —aunque sabiendo que la clase media no iría más lejos de donde sus intereses particulares— que hacía falta "neutralizarla".

Estas consideraciones iban enfocadas a la mayoría de las fuerzas de clase del PNP, a esta pre-burguesía burocrática y comercial que había nacido y se desarrollaba al amparo de la situación colonial y cuyas contradicciones en relación al imperio apenas empezaban a aflorar. Dicha visión contrastaba con la de Manley y sus seguidores, empeñados en demostrar las ventajas que representaba para la clase media que Jamaica formara parte del imperio, lo que ofrecía a la misma un lugar privilegiado en sus proyectos partidarios.

La crítica de los marxistas hacia la clase media, tuvo como efecto crear una mayor desconfianza y distanciamiento de ésta hacia el nacionalismo de izquierda sostenido por el grupo de Hart. Como lo apunta Fitz A. Baptiste en su trabajo citado "Al fin para los marxistas resultaba difícil encontrar en aquel contexto histórico y dada la hegemonía de la tendencia conservadora en el PNP, los elementos comunes para todas las clases que sirven de factores de cohesión para cualquier movimiento nacionalista". Tal "visión estimulaba las tendencias a la ruptura de la frágil alianza de clase que se daba en el movimiento nacionalista. El PNP encontró en estos planteamientos más motivos para marginar de sus filas a los marxistas".

En el fondo las condiciones históricas, tales como se daban en el Caribe y el mundo, no favorecían la acción de los marxistas, que

se vio mermada por el dominio ideológico colonial junto al ámbito de "guerra fría" entonces prevaleciente.

Sin embargo, en 1953 en la Guayana Británica, ganó las elecciones para el gobierno local el Dr. Cheddi Jagan, intelectual de ideas socialistas. La acción ingerencista de las autoridades metropolitanas provocó la caída de su gobierno, sin llegar a frenar su influencia política e ideológica. De hecho, el Dr. Jagan, al mismo tiempo que desempeñaba su labor parlamentaria, venía trabajando en los medios obreros, apoyándose en las tareas organizativas iniciadas años antes por activistas revolucionarios o anti-colonialistas tales como Critchlow, Jocelyn Hubbard, Ayube Adun, Henry Wallace, Paul Robeson así como por el grupo PAC (Political Affairs Committee). Estas experiencias, además de asentar su pensamiento político en una perspectiva anti-imperialista y marxista, contribuyeron a reforzar las bases de apoyo popular a Jagan en el seno del *People Progressive Party*.

El PPP fundado por Jagan en 1950 reunía en varias tendencias (liberales, nacionalistas, obreristas y socialistas) a cuadros indo y afro guayaneses encabezando a importantes sectores de trabajadores urbanos y rurales, e incluso a elementos burgueses sensibilizados en contra del colonialismo. La convergencia en el seno de esta agrupación de los dos componentes etnoraciales de la población, representados por Jagan y por el abogado negro Forbes Burnham, daba a dicho partido un carácter de frente amplio. Se abocaba a un proyecto nacional, anticolonialista y anti-imperialista. Incluso, la opción socialista de este frente, aún imprecisa en cuanto a contenido, era claramente expresada por el primer Congreso del PPP, que manifestaba entre sus objetivos los "de transformar a la Guayana Británica en un país socialista, estimular la conciencia política y guiar el desarrollo político mediante la diseminación de las ideas socialistas, perseguir constantemente el propósito de la autodeterminación y la independencia nacional".

En el marco de ese acuerdo amplio, los tradicionales antagonismos étnicos entre negros e indostanos fueron cediendo el paso a diferenciaciones políticas e ideológicas. Tales contradicciones se volvieron más y más nítidas a medida que el PPP asumía posiciones más radicales. Mientras que Jagan y los dirigentes afro-guayaneses Rory Wetmaas, Sidney King y Martin Carter definían una política anti-imperialista, que contaba con un apoyo popular mayoritario, el afro-guyanés Burnham y los indoguyanese Laman-

singh y Jai Narine Sing, sostenían posiciones conservadoras, Burnham para combatir la línea progresista de su adversario fue reavivando los conflictos étnicos, poniéndose al servicio del imperialismo. Dicha actitud se evidenció después de la segunda victoria electoral de Jagan, en particular en los años 1960-1962, cuando su gobierno en el plano interno como en el foro internacional implementó una política conforme a su ideario socialista, que le valió ser desestabilizado e intervenido por acción conjunta de los servicios ingleses y norteamericanos.

Al acceder al poder Forbes Burnham, Gran Bretaña y los Estados Unidos tenían controlada la situación, al punto que la independencia negada durante el régimen anterior, fuera concedida a Guayana en 1966. Con lo que quedó entronizado el neocolonialismo en su expresión más acabada. Hasta que la misma disposición de las masas, en la que la influencia de Jagan seguía siendo mayoritaria, llevara al gobierno del PNC a emprender un viraje táctico de gran vuelo para quitar al PPP la tan popular bandera del socialismo.

Así Burnham adoptó "el socialismo cooperativo" en 1970. En esa coyuntura, tal maniobra fue acompañada de un viraje nacionalista y de una abertura hacia el mundo socialista, en particular hacia China Popular y Cuba, mientras que en el terreno interno, el gobierno, teniendo el control de los "mass medias" se afanaba a presentar a la posición de Jagan como un fenómeno de índole étnico, proveniente del sector indo-guyanés.

La conducta política del régimen de Burnham resulta sumamente incoherente e incongruente con la bandera del socialismo que levanta oficialmente. La ingerencia norteamericana se hace patente así como una actitud antipopular y el uso de métodos fascistas, evidenciado, entre otros hechos, por el asesinato en junio de 1980, de Walter Rodney, uno de los pensadores socialistas más prominentes del Caribe.

Jagan mientras tanto, había reforzado las bases marxistas leninistas del PPP que además quedaba vinculado al movimiento obrero y comunista internacional. En 1977, frente a la anunciada política socialista del PNC expresó su "apoyo crítico" al mismo, proponiendo la constitución de un Frente Nacional y Patriótico de Gobierno, el cual según lo definió el cc de su partido habría de incluir "a todos los partidos y grupos progresistas antimperialistas que desean ver a Guyana adoptar una vía de desarrollo socialista o no capita-

lista, un frente que ha de conducir a la alianza revolucionaria de la clase obrera, los campesinos, los intelectuales revolucionarios así como los hombres de negocio progresistas y los estratos medios y excluir a todos los grupos o partidos reaccionarios pro-imperialistas o basados en criterios de raza".

La línea de la alianza nacional no resultaba según Jagan una maniobra táctica temporal sino una estrategia necesaria para lograr el desarrollo económico-social, consolidar al gobierno de coalición y alcanzar las metas nacionales y aspiraciones populares. La acción del Estado, además del sector público se vinculará a los sectores cooperativos y privados, asegurando las condiciones de la transición al socialismo.

Tal programa concebido en sus grandes líneas, no se adentra sin embargo, en la compleja problemática de las relaciones inter-étnicas e inter-raciales, aún cuando Jagan insiste en la importancia de la lucha ideológica para neutralizar los efectos de la utilización hecha de tal factor por la reacción y el imperialismo.

De hecho una problemática de esta naturaleza reviste una importancia excepcional en una sociedad multiracial, con las características históricas y sociológicas de Guyana. Por lo que su examen profundizado resulta de importancia determinante no sólo para la implementación de cualquier política de clases o de alianza, sino también en cualquier proyecto de edificación de una nueva sociedad, para que los prejuicios de razas y de color pueden ser eficazmente extirpados de las instancias profundas de las mentalidades y de la conciencia colectiva.

Además de su labor política de formación y educación partidaria, Jagan en numerosos libros, artículos o discursos, a través del periódico *Mirror* y de la revista *Thunder*, ha venido ofreciendo una valiosa producción intelectual proponiendo alternativas a la situación creada por la larga permanencia en el poder de su adversario. Sus análisis y aportaciones, más allá del ámbito guyanés y caribeño abarca importantes cuestiones del mundo contemporáneo, sea en la retrospectiva de su experiencia como estadista que expone su obra *The West on Trial, The Fight for Guyana's Freedom*; o bien su labor como dirigente comunista, portavoz de demandas profundas de las clases trabajadoras y los países del Tercer Mundo.

En el conjunto del Caribe anglófono tardó en manifestarse de nuevo y de modo significativo, una corriente marxista en el movi-

miento obrero y socialista. Tan sólo en la década 70, apareció un núcleo socialista en el movimiento sindical de Jamaica, alrededor del líder obrero Chris Lawrence, mientras que el universitario marxista Trevor Munroe, empezó a organizar el "Jamaican Worker Party", con una plataforma marxista-leninista. Munroe, brillante intelectual que desde los años 60 venía militando en el movimiento estudiantil y en las luchas obreras, así como en la corriente nacionalista promovida por el periódico *ABENG*, animado además del nacionalismo negro revolucionario... Munroe como científico social ha hecho importantes aportaciones al estudio del fenómeno de la descolonización de Jamaica y de la dominación neocolonialista e imperialista. Ha estudiado la evolución del movimiento obrero y marxista de su país, delineando las nuevas orientaciones que podrían permitir a dicho movimiento, superar las trabas reformistas impuestas por la social democracia. Como líder comunista y participando en el *Jamaica National Liberation Movement*, fundó el Socialism Group en 1972 y el Worker Liberation League (W. L. L.) en 1972. En diciembre de 1978, el W. L. L. se transformó en el *Workens Party of Jamaica* que plantea en su programa, con base en un análisis marxista de la sociedad jamaicana, las vías y medios para conjugar la lucha de liberación nacional con las tareas de transformación socialista de la isla.

Este nuevo sector estimuló la reflexión crítica respecto a la experiencia de "socialismo democrático" de Manley al mismo tiempo que realizó pasos organizativos sistemáticos hacia su implementación en las masas trabajadoras.

El "socialismo democrático" de Manley ha permanecido fiel a sus orígenes fabianos y social demócratas, sin negar algunos aportes e influencia del socialismo contemporáneo. Es significativo que tal definición ideológica de la política "manleyista" se haya dado en los años setenta cuando a nivel caribeño e internacional resultaba insoslayable la confrontación capitalismo-socialismo. En su contenido reformista, dicho socialismo ha procurado lograr una mayor participación de las masas a la vida política; ha realizado la nacionalización de una parte significativa del capital monopolista instalado que explotaba la bauxita, principal recurso de la isla, pugnando por la soberanía económica y política; ha promovido la redistribución del ingreso, sacudiendo en determinado grado los privilegios de los ricos. Tal empresa de afirmación de la soberanía nacional ha llevado a políticas internacionales indepen-

dientes, con algunos rasgos antimperialistas y un consecuente apoyo a la política de no alineamiento así como a las luchas de liberación nacional.

Esta postura ideológica, ha irradiado en el Caribe angloparlante, provocando enconadas controversias entre los protagonistas de la política regional, en particular, Trinidad y Tobago, Barbados, Guyana, y una fuerte atracción entre los sectores neo-nacionalistas y radicales. Dicha influencia se manifestó en la opción política de Maurice Bishop, dirigente revolucionario que encabezó en Granada el movimiento *New Jewel* de corte netamente nacionalista y antimperialista.

La revolución granadina es hija de toda una tradición de resistencia nacionalista que han incubado los pueblos del Caribe anglófono. Dicha tradición enriquecida por las enseñanzas de la revolución cubana, la rebelión del "black power" en los Estados Unidos y en el conjunto de la región antillana así como las luchas emancipadoras de los pueblos del mundo y las ideas del marxismo, florecieron en esta isla, en franco cuestionamiento al neocolonialismo, al subdesarrollo, al servilismo de los procónsules locales en busca de dignidad, de soberanía nacional y de mejores condiciones de vida para los pueblos caribeños.

5) Nacionalismo y socialismo en las colonias modernas

En las situaciones coloniales como las que se dan en Puerto Rico, Martinica y Guadalupe, se destaca la fuerza del nacionalismo como corriente ideológica y bandera política promovida sobre todo por los sectores de la pequeña burguesía. Intrínsecamente unida a la reivindicación nacional se da también el impulso de las ideas del socialismo. En Puerto Rico, el nacionalismo surgido en los treinta, ha venido adquiriendo cierta hegemonía sobre las corrientes socialistas, mientras que, en Martinica y Guadalupe, las ideas del socialismo han precedido a las demandas nacionales. En uno y otro caso, aparece cada vez más el nexo entre estas dos corrientes ideológicas que constituyen los principales inspiradores del pensamiento humanista y emancipador. El nacionalismo resulta tener menos peso como una expresión reivindicativa burguesa o pequeño burguesa y más como una ideología ligada a las demandas de las clases trabajadoras y populares.

Con la conversión de Puerto Rico en Estado Libre Asociado

de los Estados Unidos, en 1953, el anexionismo se vuelve la corriente dominante del pensamiento oficial, difundido de modo irrestricto por las masas medias, el sistema educativo y la vida política toda. Sin embargo, a partir de los años sesenta, las ideas nacionalistas experimentaron un auge sensible siendo influidas por la filosofía socialista en una u otra de sus expresiones socialdemócratas, o marxistas. Ahí como en todos los territorios coloniales del Caribe adquirieron una incidencia notable en los procesos ideológicos y políticos, las repercusiones de la revolución cubana, así como la guerra de Argelia y de la primera descolonización de Africa. Este nacionalismo emergente, rompe con el silencio al que desde los años treinta le había condenado una represión sorda, estimuló el nacimiento en 1959 del Movimiento Pro-independencia que se transformó en 1971 en Partido Socialista de Puerto Rico, así como del Partido Independentista de Puerto Rico, agrupaciones que, al reclamar por las reivindicaciones nacionales y del pueblo boricua, se enfrentaron a tantas contradicciones con el orden establecido que se fueron radicalizándose hacia el socialismo científico. Mientras, el Partido Comunista de Puerto Rico, fundado en 1934, que tenía como pilares de su programa político *independencia y socialismo*, en estos años difíciles de persecución, mordaza y luego bajo los embates del macartismo y de la represión ideológica, seguía su paciente labor de propagación de los principios marxistas-leninistas, organizando núcleos obreros e intelectuales.

Fue en los años setenta en el contexto de la aguda crisis del "modelo puertorriqueño" de desarrollo que conllevó desempleo, restricciones económicas y descontento en la población, que las expresiones nacionalistas e independientes adquieren mayor fuerza... El Partido Socialista hace una sistemática prédica para la liberación de la isla del yugo norteamericano, enfatizando en que esta liberación, para ser auténtica, debe acompañarse de la nacionalización de la propiedad imperialista existente y el establecimiento del socialismo. Expresa al respecto:

"La toma del poder y la consolidación y desarrollo de la República Democrática de los Trabajadores es el objetivo estratégico de nuestro partido.

Este gran objetivo se funda en los cuatro derechos básicos del pueblo de Puerto Rico proclamados por dicho partido en su Congreso Constituyente de 1971:

1) el derecho inalienable de la patria a la independencia y plena soberanía;

2) el derecho también inalienable, del pueblo puertorriqueño a la recuperación completa de todo el patrimonio enajenado por personas, corporaciones, gobiernos o fuerzas extranjeras cualesquiera;

3) el derecho de los trabajadores puertorriqueños a la socialización de todos los medios de producción, estén en manos extranjeras o nacionales, y a la construcción de una sociedad socialista donde finalmente no haya explotados ni explotadores.

4) el derecho de los trabajadores y el resto del pueblo patriota de Puerto Rico a utilizar todas las formas de lucha a su alcance, incluyendo la violencia revolucionaria frente a la violencia represiva del sistema, para hacer válidos los fundamentales derechos anteriormente enumerados."

En noviembre de 1978, la Convención del PSP, reiteró este objetivo estratégico: "Partiendo del carácter colonial y capitalista de nuestra formación social y el marco de legalidad democrático-burguesa que la caracteriza en lo superestructural, comprendemos que el predominio de los mecanismos no-coercitivos de dominio por parte de la burguesía, aunque matizados con una utilización selectiva y ejemplarizante de los mecanismos coercitivos contra el movimiento obrero y patriótico, nos apunta hacia la necesidad de construir un tipo de partido que se adecue a dicha realidad. De ahí que nos planteemos el desarrollo de un partido de vanguardia y de masas de la clase obrera, de militancia selectiva y base amplia, que sea la organización política de la clase obrera, con cohesión ideológica, disciplina y participación democrática, es decir el político, el intelectual y el conspirador colectivo de la clase obrera."

"El partido no puede limitarse a una pequeña fracción de la clase obrera sino que tiene que mantener un vínculo permanente con los amplios sectores de su clase. Es evidente, por otro lado, que el partido de la clase obrera no puede circunscribirse sólo a los integrantes de su clase y debe incorporar a su seno, por ejemplo, los intelectuales revolucionarios y otros sectores de la masa trabajadora asalariados que toman una posición de clase proletaria.

La selectividad de la militancia y la ampliación de nuestra base debe regirse por los siguientes principios:

1) Centralismo Democrático: la participación de los procesos decisivos, la acción y dirección colectiva, la disciplina organiza-

tiva, la revisión de acuerdos, la información, la crítica y auto-crítica regirán la vida interna del partido.

2) No toda la clase debe ni puede entrar en el partido, en la medida en que cada miembro es responsable del partido y el partido, a su vez, responsable de cada miembro, cada integrante de la organización debe ser un miembro políticamente activo de un organismo.

3) La ampliación de la base y la selectividad de la militancia debe enmarcarse dentro de un riguroso proceso de formación y depuración.

4) Todo miembro debe recibir de parte del partido una formación ideológica y práctica integral.

5) Cada miembro debe ser responsable de difundir, en la medida de sus posibilidades, la influencia partidaria y traducir cotidianamente el programa máximo y mínimo del partido en acciones e iniciativas específicas.

6) El partido debe estar organizado de tal manera que pueda actuar y funcionar bajo cualquier condición sin perder el contacto con la clase obrera y las masas en general."

"El pueblo trabajador puertorriqueño está constituido por la clase obrera, los demás trabajadores asalariados, la pequeña burguesía así como otros sectores y grupos sociales junto a los trabajadores y sectores afines puertorriqueños en Estados Unidos. Todas estas clases, sectores y grupos sociales forman la inmensa mayoría de la población puertorriqueña, y tienen en común el interés objetivo de la independencia y el socialismo. En diversa medida y grado, la colonia y el capitalismo perjudican sus intereses y la independencia y el socialismo les beneficiarían."

"Apoyaremos toda línea unitaria, amplia y flexible dentro de esas organizaciones, respetando la diversidad ideológica en la composición de las mismas y su independencia organizativa. Rechazamos cualquier tendencia dentro de esas organizaciones a convertirlas en instrumento de algún partido, grupo o fracción. Como partido marxista-leninista, aspiramos a influir ideológicamente en las mismas sin que esto niegue que al mismo tiempo dichas organizaciones tienen también entre sus funciones la de influir en nuestro partido en las áreas específicas de su concentración de esfuerzos. Esta influencia ideológica recíproca se debe dar por medio de la discusión fraternal y la interacción, manteniendo todas las organizaciones envueltas, incluyendo el partido, el más estricto res-

peto a la independencia organizativa de las otras, y no menos importante, el derecho de sostener la lucha ideológica dentro y fuera del frente, que daría razón de ser a la interacción ideológica recíproca en el seno del mismo."

"Si el derecho a la lucha armada es uno de los cuatro derechos básicos enumerados y se señala específicamente que es el que dará validez a los otros tres, está implícito el derecho a organizar y desarrollar una fuerza armada, no solamente de autodefensa sino capaz de ir enfrentándose con éxito al aparato militar y represivo del enemigo para hacer valer la realización plena de nuestro derecho a la independencia, a la liberación nacional y a la construcción del socialismo."

"La violencia revolucionaria se manifiesta en forma incipiente en diversos actos de sabotaje, medidas de autodefensa y acciones de resistencia armada contra la represión política ejercida en huelgas, mítines, manifestaciones y otras luchas políticas. A medida que se desarrollan en forma exitosa las luchas populares por mejores salarios, condiciones de vida y trabajo y reivindicaciones políticas, el régimen colonial intensifica la represión. En esa misma medida se hace necesario refinar, coordinar y articular exitosamente esas formas incipientes, espontáneas y dispersas de violencia."

Tales planteamientos revolucionarios que correspondían a una opción marxista-leninista promovida por un sector avanzado del PSP, encabezada por Juan Mari Bras, fueron cuestionados en la Convención del Partido en 1982, que rectificó la línea política orientándola hacia posiciones social-demócratas.

Martinica y Guadalupe, convertidas en la posguerra en Departamentos de Ultramar de Francia, sin dejar de experimentar la condición colonial... comparten como principal fuente de reflexión política la cuestión de la identidad y reivindicación nacional.

Como promotores de esta corriente de pensamiento los partidos comunistas de ambas islas experimentan una evolución ideológica que va desde la aceptación de la asimilación política en 1945-1946, hasta el cuestionamiento de la actual condición y la consecuente demanda de autonomía o de independencia. Dichos niveles reivindicativos que parecen asemejar a simples matices corresponden, sin embargo, a opciones ideológicas o enfoques bastantes diferenciados, sustentados por las principales agrupaciones políticas, que han venido evolucionando durante este cuarto siglo.

1) La idea de la autonomía es sustentada por las principales

fuerzas de izquierda, los partidos comunistas y el Partido Progresista Martiniqués (PPM) encabezado por Aimé Césaire. Estas organizaciones, después de haber sostenido el estatuto departamental en 1945, desde 1960 señalan la necesidad de un nuevo estatuto. A mediados de la década setenta bajo los efectos de la crisis del sistema, elaboran una propuesta de autonomía correspondiente a los imperativos del momento y a todo un esfuerzo de adaptación al impulso nacionalista e independiente, que viene brotando, con creciente fuerza, desde ciertos sectores de la juventud. Entre los ideólogos de esta línea figura el destacado intelectual de Guadalupe, Dr. Henri Bangou, autor de numerosos libros sobre la historia y la cultura de la Isla, y alcalde desde hace dos décadas de Pointe à Pitre.

El concepto de autonomía, con pocas variantes, compartido tanto por los comunistas de Martinica como por los de Guadalupe, fue definido por el 4o. Congreso del PC Martiniqués, en los siguientes términos: Es el derecho del pueblo martiniqués, a disponer de sí mismo y la urgencia de romper la dominación del colonialismo, debe ser un medio para avanzar hacia el socialismo, el marco más propicio para preparar a la clase obrera y para triunfar sobre la burguesía". Implica el cumplimiento de dos condiciones principales:

- a) La obtención por el pueblo martiniqués de los poderes de decisión y los atributos de responsabilidad, que permitan efectuar reformas de estructuras y adoptar las medidas necesarias para el progreso del país.
- b) La unión con Francia, deberá adoptar la forma de un acuerdo basado en la cooperación y el respeto mutuo, excluyendo todo lazo colonial.

"Nuestra concepción —dice el documento— parte de la idea de que la autonomía debe ser conquistada por las fuerzas anticoloniales y asumida por ellas... Esto supone que el poder autónomo debe tener el máximo de prerrogativas y la suficiente competencia que le permita desarrollar la economía, asegurar la promoción social de las masas trabajadoras, las libertades democráticas y al mismo tiempo hacer aplicar sus decisiones contra la resistencia eventual de las fuerzas reaccionarias y colonialistas." Estos planteamientos se acompañan de todo un programa para la con-

quista de la autonomía. Los mismos suscitan un apoyo notable de importantes sectores de la población a las posturas ideológicas y políticas del Partido Comunista de Guadalupe. La adhesión de las masas se mantiene firme, desde varias décadas, pese a las fuertes campañas anticomunistas llevadas a cabo por la burguesía metropolitana. Muestra de ello es que el Partido controla electoralmente las dos alcaldías más importantes de la isla y logró obtener en las elecciones municipales de marzo de 1983, el 25% de los sufragios.

El Partido Progresista, organización mayoritaria en Martinica, al levantar la bandera de la autonomía permanece fiel al propósito de agrupar bajo las banderas anticolonialistas la mayor cantidad posible de ciudadanos... Desde entonces, Césaire, alcalde de Fort-de-France, y su partido, en el marco del estatuto vigente vienen ejerciendo el poder en la entidad. Las diversas corrientes del pensamiento autonomista —en la Convención de Morne Rouge— concertaron luchar juntas por la Autonomía Democrática y Popular que abriría la vía a la participación del pueblo y su autodeterminación. Dicha idea está ganando terreno, aún cuando el grueso de la población sigue apegada al pensamiento asimilacionista, en una actitud de conformismo y enajenación que se desprende de la misma estructura de las relaciones de dominación y dependencia metrópoli-colonia.

El independentismo, a partir de los sesenta, propulsado por sectores radicales de izquierda ha ido abriéndose camino a medida que se evidencia la crisis del régimen colonial en las Antillas, que el autonomismo aparece como una fórmula ilusoria, dada la omnipotencia del poder metropolitano, a medida también que la conciencia nacional va consolidándose. En la década de los setenta ha crecido en cierta medida el nacionalismo político en sus expresiones reivindicativas, pero aún más el nacionalismo cultural en la recuperación del idioma *créole*, y otros componentes de la identidad nacional. En este último proceso de toma de conciencia nacional cultural, han sido de gran influencia las aportaciones de Frantz Fanon. En particular, su análisis de la enajenación causada por el fenómeno colonial, inspirada en los estudios de Marx sobre la alienación, ha estimulado una reflexión profunda de los intelectuales avanzados de las Antillas y del Tercer Mundo en general, que ha tenido por efecto el robustecer los fundamentos culturales de la identidad nacional. Y alimentar el pensamiento in-

dependiente. . . No sólo los grupos ultra-izquierdistas admiten que no existe ninguna otra alternativa que la de la independencia para asegurar a la vez la soberanía, el desarrollo y la dignidad de sus pueblos. El nacionalismo que cobra creciente fuerza en la vida y la conciencia popular, incrementa las contradicciones sociales, culturales y raciales para con las metrópolis, estimulando el proceso constitutivo de estas nacionalidades. El pensamiento socialista se adecua cada vez más a estas realidades, afirmando los puntos de coincidencia entre la reivindicación nacional y los impulsos crecientes hacia una mayor soberanía popular.

En conclusión el pensamiento socialista ha encontrado en el Caribe una región fértil para desenvolverse. Tal tendencia se ha visto favorecida por la densidad histórica que ha alcanzado la opresión colonial e imperialista, así como el relativo desarrollo de la clase obrera consecutivo a la fuerte inserción de estos países al capitalismo mundial. . . Si bien la primera de estas características ha estimulado la reivindicación nacional, la debilidad de la burguesía, su papel de subalterno y la intensidad de la explotación de las clases trabajadoras, han conferido al nacionalismo un sello popular y potencialmente anti-imperialista. Por lo tanto, coincide con aspiraciones o demandas anti-capitalistas y socialistas; propiciando las condiciones para una mejor recepción de las más diversas corrientes del socialismo mundial. La Revolución Cubana, ha sido producto de tal evolución ideológica, constituyéndose al mismo tiempo en un poderoso estimulante para una mayor eclosión y afianzamiento de las ideas socialistas de la región, y una cristalización concreta del pensamiento genial de Karl Marx, el fundador del socialismo científico.

CONFERENCIAS

A PROPOSITO DE UN CENTENARIO: MARX Y LA FILOSOFIA *

Juan Mora Rubio

Nos corresponde ocuparnos de un solo aspecto del rico pensamiento de Carlos Marx: el filosófico. Desde hace mucho tiempo se ha rechazado la existencia de una filosofía en el pensamiento de Carlos Marx y se ha insistido en el carácter científico de su discurso. En un principio fueron los enemigos del marxismo los que se encargaron de descalificar su labor filosófica consiguiendo mantener su obra fuera de las escuelas de filosofía de las universidades europeas, incluyendo las de Alemania, prácticamente hasta la segunda posguerra. Así, alejaban el fantasma del comunismo de las mentes jóvenes que se educaban al lado de Nicolai Hartmann, Husserl y Heidegger. En nuestro tiempo no es solamente el conservadurismo el que pone en entredicho el aspecto filosófico de Marx, sino sus mismos partidarios que en nombre de un activismo político radical temen desfigurar el carácter ideológico del marxismo si permiten su contaminación filosófica.¹ Igualmente, la justa

* Palabras dichas en el acto de conmemoración del centenario de la muerte de Marx, el 14 de marzo de 1983 en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Presidió el acto el Dr. Oscar González Cuevas, rector de la Unidad e intervinieron los profesores Fernando Danel, Luis Salazar, Javier Ramos y Juan Mora Rubio.

¹ En 1979 se llevó a efecto una discusión en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, acerca de la existencia o no de una filosofía en el pensamiento de Carlos Marx. Invitados por el Departamento de Filosofía, Área de Filosofía Social, participaron Henri Lefebvre y Georges Labica. El primero, es un indiscutible pensador marxista, expulsado del Partido Comunista Francés, que con su rica obra ha contribuido a la difusión y desarrollo del pensamiento de Marx en nuestros días. El segundo es

exaltación de los aspectos científicos de su obra —es lugar común afirmar que además de una filosofía el marxismo es una ciencia particular, la ciencia de la historia— y la influencia decisiva que ha tenido en muchos campos de las ciencias sociales tales como la economía, la antropología, la sociología, la política, etc., han disminuido en ciertos sectores su dimensión filosófica. Independientemente de lo anterior, la correcta comprensión de la obra de Marx en el campo filosófico ofrece resistencias reales que a la postre el tiempo ha venido a despejar. Estas pueden ser, entre otras, las siguientes seis razones:

1) *Su trabajo corresponde a una obra inconclusa.* Marx solamente señala los fundamentos necesarios para desarrollar una filosofía nueva. Es tarea de sus discípulos desenvolver la metodología, la estética, la ética, la teoría general del estado, etc. Su filosofía tenía que ser desarrollada en todos sus detalles por sus sucesores. De ahí que sea más adecuado, en nuestro tiempo, hablar de los marxismos que del pensamiento de Marx. Descartes, antes de morir, contempló su existencia con satisfacción por haber desarrollado una nueva geometría y haber estructurado otro método para el conocimiento filosófico. Igualmente, Hegel, en las postrimerías de su vida observó la arquitectura concluida de su sistema y permitió que sus propios alumnos reelaboraran los detalles de su pensamiento expuesto durante los cursos universitarios. Desde la rectoría de la Universidad de Berlín contemplaba al Espíritu encontrarse a sí mismo después de una larga historia enajenada; su filosofía era la mediación indispensable para este supremo y final encuentro. Marx, por su parte, sabía la significación de sus descubrimientos pero percibía la imposibilidad de desarrollar hasta sus últimas consecuencias sus implicaciones; tal vez, esta fue la

un destacado pensador, miembro activo del Partido Comunista Francés, coordinador del Centre National de la Recherche Scientifique, profesor de la Universidad de París X y además organizador del Coloquio para la celebración del centenario de la muerte de Carlos Marx en París. En la citada discusión Labica sostuvo que en Marx no existía una filosofía sino una ciencia que abría insospechados rumbos a la investigación contemporánea. Lefebvre, por su parte, defendió con elocuencia el estatuto filosófico del marxismo a partir de su reflexión ética, estética, etc. Con humor reclamó para sus postreros días y a partir del conjunto de su obra, el título de filósofo y no el de científico.

causa de que nunca se preocupara por cumplir su viejo deseo de escribir aunque fuesen unas pocas líneas sobre la dialéctica.²

2) *Su obra no fue publicada durante su vida* en forma completa y solamente en años cercanos a nosotros ha visto la luz. Los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, *la crítica de la filosofía del estado de Hegel*, para no citar otros trabajos, fueron publicados a partir de 1932; en nuestros días han sido editados *Los Grundrisse*. Sorprenden las acertadas interpretaciones efectuadas por Lenin, Korsch y Lukács, quienes conocían la obra de Marx de manera fragmentaria.

3) *El pensamiento de Marx se encarnó en una ideología política*, la de la clase obrera en lucha y en ascenso. Su pensamiento no refleja, como en el pasado, la ideología de la burguesía progresista como las filosofías de Locke, Hume, Descartes y aún Hegel, cuya especulación se desenvolvió al tiempo con la Revolución Industrial inglesa, sino que se proyecta desde la perspectiva de la clase obrera. Tiene frente a sí no sólo la Revolución Francesa y su fracaso registrado en las críticas de los socialistas utópicos, y las manifestadas desigualdades sociales, sino las revoluciones obreras de 1848 y 1871, La Comuna de París. El desarrollo del pensamiento marxista es el desarrollo de la ideología revolucionaria de la clase obrera. De ahí que ella haya sido desvirtuada tanto por las fuerzas que se oponían a la ideología proletaria, como por las de sus seguidores que la convirtieron en rígido manual, desproveyéndola de su carácter dialéctico y revolucionario. Igualmente, al refundirla en una ideología dominante para justificar el desarrollo de una política, como ocurrió en la época de Stalin, produjo, a lo menos, la perplejidad y el desconcierto que han generado las justas críticas al socialismo real.

4) *El pensamiento de Marx es rico y múltiple* y se proyecta en diversas direcciones. Aunque su reflexión parte de la filosofía, ésta está auxiliada, pero a su vez concurre en auxilio de diversas cien-

² En repetidas ocasiones Marx ofreció ampliar sus puntos de vista sobre la dialéctica hegeliana y dejar unas cuantas líneas sobre su propio método. Su ofrecimiento no se cumplió del todo. Sin embargo, la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857* ha sido considerada como el *Discurso del método* marxiano. Acaso ¿el enorme esfuerzo que implicaba escribir *El capital* cuando su salud se había deteriorado sensiblemente se lo impidieron? o más bien, ¿no quiso adelantar detalles de su método antes de hacer una investigación completa? Muchas son las hipótesis que se han tejido sobre el particular sin que hayan esclarecido esta cuestión.

cias particulares. Cuenta en sus supuestos con el paradigma de la fuerza del Espíritu totalizador de Hegel, pero a su turno con la versión que del mismo hace Adam Smith, cuando descubre que la fuerza cohesionadora de la sociedad es el mercado que se autorregula a sí mismo a través de sus leyes.³ Sus pensamientos toman de la ciencia pero se reflejan en la misma. Su discurso no sólo no es ajeno a la historia sino que se confunde con ella. De igual manera está relacionada con los otros campos de la investigación particular porque "la producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica etc. de un pueblo. Los hombres son los reproductores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias".⁴

5) *El pensamiento filosófico de Marx es asistemático* como el de muchos autores de su tiempo. Ya desde los comienzos del siglo pasado Sören Kierkegaard inició una rebelión contra el sistema de Hegel proponiendo en lugar de la unidad de los contrarios el método de la disyunción: lo uno o lo otro. Ha sido constante de nuestro tiempo reaccionar contra el rígido formalismo de Hegel, para elaborar una filosofía sistemáticamente asistemática. En esta

³ Adam Smith era filósofo de la Universidad de Glasgow e impartía lecciones de filosofía moral en las que estaban incluidas disciplinas como teología natural, ética, jurisprudencia y economía política. Al decir de Robert Heilbroner dos grandes problemas absorbían su atención: descubrir el mecanismo que da consistencia a la sociedad, o lo que es lo mismo, establecer ¿cómo existe una unidad en una sociedad donde todos persiguen activamente su propio interés? y explicar cómo no existiendo una autoridad central que planea la influencia estabilizadora de la tradición, la sociedad se las arregla para que se realicen las tareas necesarias para su sobrevivencia. Robert L. Heilbroner, *Vida y doctrina de los grandes economistas*, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 56 y 57.

⁴ Carlos Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, pp. 25 y 26.

dirección encontramos los trabajos de Feuerbach, Nietzsche, las filosofías existenciales y otras vertientes de pensamiento. Este asistematismo no se debe confundir con la falta de rigor, como lo demuestran los mismos trabajos de Marx o los de los pensadores del Círculo de Viena.

6) *Marx no elaboró una concepción del mundo* a la manera de sus predecesores, aunque al estructurar su nuevo concepto de *materialismo social* dio lugar a una visión del mundo a partir de categorías humanas. No contempló directamente el espectáculo del ser como lo había hecho el viejo materialismo, o como lo hizo su amigo Federico Engels, sino que miró al hombre y su manera de relacionarse con la naturaleza y con los otros hombres; pero observó que esta conducta esencialmente humana deja traslucir su condición de mundanidad. El mundo cobra sentido en tanto que el hombre se lo apropia, lo humaniza.⁶

Estos seis elementos han conspirado contra la imagen de un Marx filósofo, que por lo demás atacó con vahemencia a la filosofía, no para quedarse sin ella, sino para construir una nueva, que no se mide con los criterios de la vieja reflexión, sino con los de la práctica transformadora del mundo y del hombre. No es necesario que un pensador sea consciente del alcance de su labor, ni que mida las implicaciones de su obra en el futuro; es suficiente que acometa el trabajo en la dirección aconsejada por la significación de los problemas y los detalles que su realización requieran. Las generaciones por venir se encargarán de otorgarle o negarle la razón. No ha sido suficiente la lamentación de la historia por la incompreensión de Balzac y Flaubert ante las jornadas revolucionarias de 1848 y la Comuna de París, respectivamente. En cambio fue tan certera la visión de Cervantes sobre el destino de España que hizo decir a lord Byron que el *Quijote* era un gran libro que había matado a un gran pueblo.⁶ Cuando los tres mu-

⁶ Sobre este criterio de "materialismo social" en Marx parece que hoy existe un pleno acuerdo. En cambio, Engels, percibió una nítida concepción del mundo en Marx cuando afirmó: "la concepción del mundo de Marx ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y Europa y en todos los idiomas cultos del mundo." Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1941, p. 3. Sobre esta cuestión se debe consultar a Karl Korsch, G. Lucáks y Alfred Schmidt.

⁶ Angel del Río, *Historia de la literatura española*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966, p. 309.

rieron, no conocieron el juicio que los hombres emitieron sobre sus diversas actitudes.

Carece de importancia establecer si Marx barruntaba que de sus críticas saldría una nueva filosofía; igualmente, poco importa que a partir de 1845 se refiera a la filosofía en forma negativa; lo significativo es su comprensión de la inversión idealista, no solamente de Hegel, sino de todo el pasado filosófico y el haber partido de un hombre y un mundo inmanentes que son las claves necesarias para una nueva visión del mundo, la de la filosofía de la praxis.

Marx creó una nueva filosofía. Esa que surgió del corte y ajuste de cuentas con Hegel y en general con toda la filosofía del pasado, y que comenzó a gestarse en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, la *Crítica a la filosofía del estado de Hegel* y *La ideología alemana*, escrita conjuntamente con Engels cuando Marx fue expulsado de Francia. Esta se proyecta en la obra del Marx maduro, que no escribe precisamente de filosofía, pero cuyos trabajos se explican a partir de categorías filosóficas tales como enajenación, fetichismo, cosificación, ideología, etc. Su filosofía recusa a todas las que se han hecho en el pasado por cuanto que no se trata simplemente de teorizar sobre el mundo sino de ejercer una acción práctica sobre el mismo. Acción bifronte que a la par que nos vierte sobre el mundo, nos mundaniza, introyecta a éste último en nosotros, lo funde con nosotros, lo humaniza. Esta acción nos permite no sólo conocer sus secretos sino transformarlo, utilizando todo su potencial, obedeciendo sus fuerzas, como decía Bacon. Pero ella, al ponernos en el mundo en el más amplio sentido del término, nos convierte en una humanidad que por la fuerza del mundo se torna más humana. Ir al mundo no sólo mundaniza sino que pone de presente la condición de hombre. En el infierno de Dante sentimos el júbilo de nuestra divinidad. Para llegar a esta nueva teoría de la filosofía, Marx, ha tenido que partir de una nueva antropología filosófica. De una visión de lo humano en la que el hombre se elabora en un acto supremo de autogestión que le hace autor y actor de su propia existencia. No tiene que ser creado por ninguno puesto que él mismo se hace así mismo en el mundo, y elabora a su turno, el discurso sobre la exterioridad que lo rodea y sobre su interioridad que la reflexiona. Es un autogestor que enriquece y transforma al ser a la vez que enriquece y transforma el existir. En esta acción, igualmente, elabora en forma crítica la teoría del mundo, la teoría del hombre, la teoría de

la relación entre el hombre y el mundo, la teoría de la transformación y la teoría de la teoría. La nueva filosofía elaborada a medida que se estructura una nueva concepción del hombre, no se parece a ninguna de las que la anteceden por cuanto que no se pone el acento en la mera reflexión sino en la acción reflexiva denominada trabajo. El trabajo es la fuerza genética de la transformación del mundo y del surgimiento de la sociedad humana. Esta nueva filosofía es la filosofía de la praxis, jamás antes formulada, tan nueva y original que a muchos pareció una no filosofía. Althusser, el infortunado, la llamó el mayor escándalo de nuestro tiempo, y Karl Korsch y Alfred Schmidt, *materialismo social*, por cuanto que no era una concepción del mundo sino una teoría de la práctica social sobre el mundo: un saber crítico del mundo para transformar la realidad social. Como en toda nueva formación teórica el concepto de "práctica" carece de la simple acepción de beneficio como fue empleada por los filósofos moralistas del pasado, a la manera de Cicerón, que vio a la filosofía como "maestra de la vida y guía de toda virtud". Tampoco se confunde con lo práctico-útil de James o de John Dewey; es por el contrario la unidad indisoluble de la acción teórica o de la teoría práctica, que genera en un movimiento múltiple el sentido del mundo, la posibilidad de su transformación y la dimensión de la gestión humana. La riqueza de la filosofía de la praxis del materialismo social, hace que ésta no sólo se manifieste como una teoría filosófica, sino como un saber crítico de la realidad, una política revolucionaria, un instrumento de la lucha de las clases oprimidas, una ciencia particular de la historia y un método para las ciencias sociales. Ha sido esta abundancia la que ha hecho a muchos extraviar el camino y considerar sólo la ventura del aspecto político o teórico social de Marx, sin ocuparse de su dimensión filosófica. Este prejuicio se consolida a medida que se conocen todas las implicaciones de la ciencia marxista, pero a su turno, se percibe el nuevo espacio teórico que lejos de insistir en postular otra visión del mundo, establece una nueva relación entre Ser y Pensar. Se trata de encontrar la dirección del cambio de la sociedad, o lo que es lo mismo, elaborar su discurso teórico. Así, no es la filosofía de Marx una nueva concepción del mundo, o un sistema cerrado, a la manera de los precedentes —Hegel es simplemente un modelo protuberante— sino una filosofía abierta que incide constantemente sobre la realidad, cambiándola con insistencia y transformándola revolucionariamente. Es una filosofía que no se deja determinar

con facilidad porque no mira directamente al mundo, sino que lo contempla a través del velo equívoco y complejo de la actividad social humana. De ahí que el núcleo central de donde emana la filosofía de Marx sea por necesidad su antropología. La visión de un hombre que se crea a sí mismo, que surge socialmente a partir de su propia actividad y de la acción constante para satisfacer sus múltiples acosos,⁷ es la reinversión fecunda del idealismo hegeliano pasando por las tesis de Feuerbach. Aquí, el hombre, se despoja de su trascendencia para afirmarse como ser concreto e inmanente en el mundo. Se ha roto el hilo mágico y místico del platonismo que llega hasta Hegel. El hombre se hace conocedor de su soledad pero asume su responsabilidad frente a las cosas y socialmente ante la historia. Es inútil la compañía de dios, cuando se está conscientemente al lado de los hombres.

Creemos, entonces, que existe una filosofía que parte de las obras de Marx y que se ha ido enriqueciendo a lo largo del tiempo. Cuando se habla en nuestros días de la crisis del marxismo se apunta, más bien, a la crisis de los partidos u organizaciones políticas que se confiesan marxistas. Es manifiesto que el "socialismo real" no corresponde al paradigma pensado por Marx, cuestión que obedece a variadas explicaciones históricas que no comprometen al marxismo. Nunca como en nuestro tiempo se había trabajado con tanto interés y abundancia en torno de los problemas desde una perspectiva marxista, produciendo una gran riqueza en la filosofía y en las ciencias en general. Si los estados socialistas muestran instituciones y prácticas que no concuerdan con el pensamiento de Marx, que esperaba una sociedad de hombres libres, por otro lado se ha desenvuelto mucho su perspectiva teórica como lo muestran los trabajos de la Escuela de Frankfurt, Althusser, Sartre, della Volpe, Ernest Mandel, Michel Aglietta, Harry Braverman, Poulantzas, Istvan Meszaros, Miliband, Perry Anderson, Therborn y muchos más. Durante los dos últimos años ha habido un decrecimiento en las publicaciones marxistas junto con serios reveses de los movimientos políticos comunistas en los países de Europa occidental. No obstante el marxismo sigue muy firme en el continente americano como lo demuestran las grandes luchas que se están llevando a cabo en diversos lugares de todo

⁷ El hombre es el ser más necesitado de cuantos existen en la naturaleza. Ya Marx apuntó que nuestra especie además de tener urgencias naturales las tiene de orden teórico y estético.

el continente pero especialmente en Centro América. Se equivocan quienes juzgan que la filosofía y en general el pensamiento de Marx están declinando. Los transitorios reveses sufridos por el movimiento comunista en estos años de crisis no permiten pensar en una declinación teórica del marxismo entre otras razones porque no se han superado las condiciones económicas, sociales y culturales que le dieron origen. Como todo saber, el de Marx pasará; será superado críticamente por otro que exprese con mayor verdad las condiciones propias de una nueva época. Pero mientras las relaciones de producción capitalistas sobrevivan y el mundo esté dividido entre poseedores y desposeídos, el pensamiento de Carlos Marx necesariamente tendrá actualidad.⁸ Marx está presente entre nosotros y su presencia se nos revela por la misma intensidad conque se combate su pensamiento. Los esfuerzos de Ronald Reagan y en general de todo el movimiento imperialista por destruir militarmente al marxismo y las vigorosas campañas emprendidas por el Papa Juan Pablo II contra la filosofía de Marx son muestras inequívocas de su actualidad y permanencia.

⁸ Ya desde hace muchos lustros Jean Paul Sartre afirmó por idénticas razones la vigencia del marxismo. Ver en "Les Temps Modernes" el trabajo titulado "Question de Methode" y que apareció como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*.

CONTROVERSIA

DEBATE SOBRE LA FILOSOFIA
DEL MARXIMO:

Manuel Sacristán Luzón,

Luciano Gruppi,

Michael Lebowitz,

Wolfgang Fritz Haug,

Darko Strajn,

Adolfo Sánchez Vázquez y

Gabriel Vargas Lozano

EL TRABAJO CIENTIFICO DE MARX Y SU NOCION DE CIENCIA¹

Manuel Sacristán Luzón

Peut-on éviter de se laisser prendre à ces jeux stériles en parlant de Marx et de ses enseignements? Autrement dit, peut-on parler raisonnablement, en respectant les règles élémentaires de la logique et la vérité palpable des faits? Bref, une marxologie scientifique est-elle possible quand on se trouve en face des exhibitions fantaisistes de toute une corporation —universitaires y compris— d'intellectuels?

MAXIMILIEN RUBEL (1978)

En el mejor sentido de la palabra resulta oportuno ocuparse de Marx, ahora que ya este autor va siendo abandonado por la solitud fantasmiosa de que fue objeto durante los dos últimos decenios. En ese último periodo de moda marxista, centrado en torno a 1968, dominaron el horizonte unos espejismos particularmente engañosos a propósito del asunto que hoy consideramos, el trabajo

¹ Este artículo es una redacción de la conferencia del mismo título en la Fundación Miró de Barcelona el 11 de noviembre de 1978, dentro de un ciclo organizado por el Instituto Alemán de Cultura y cuidado por su director, el doctor Hans Peter Hebel.

Seguramente no me habría puesto a redactar esta conferencia si no hubiera contado con dos buenas grabaciones y transcripciones, independientes una de otra, que hicieron Juan Ramón Capella y Jorge Vigil, robando tiempo a otras ocupaciones más útiles y, desde luego, menos fatigantes (M. S. L.).

científico de Marx. Eso contribuye a explicar el que, desde hace aproximadamente dos años, la discusión sobre la calidad científica del trabajo de Marx, o su falta de calidad científica, se sitúe bastante en el centro del cuadro de la crisis que están atravesando los movimientos políticos explícitamente marxistas y varias corrientes de pensamiento de esa misma tradición. Se puede observar que los autores que más críticamente se están haciendo oír sobre la cuestión son filósofos que hasta hace muy poco tiempo entendían la obra de Marx del modo más científicista, como un pensamiento en ruptura, corte o *coupure* (por usar un término muy usado desde los años sesenta), con sus orígenes metafísicos. La duda acerca de la calidad científica del trabajo de Marx da menos que hacer a otras comprensiones de nuestro autor que no son científicistas; por ejemplo, no se nota ninguna perturbación importante por cosas así en corrientes que entienden a Marx más bien como un filósofo social, o como un filósofo de la cultura, al modo de la escuela de Frankfurt; ni tampoco entre los que leen a Marx principalmente como a un filósofo de la revolución, lo que alguna vez se llamó «marxismo occidental», con la escuela de Lukács y otras tradiciones; todos estos, o casi todos estos, coinciden hoy en la necesidad de revisiones más o menos importantes de modos de pensamiento presentes en la obra de Marx, o de tesis de éste. Pero en ninguna de estas corrientes aludidas se percibe la situación de crisis teórica y práctica como un derrumbamiento. Los economistas, por su parte, se consideran marxistas o no, suelen desde antiguo ver en Marx, simplemente, un clásico, tan inspirador como cualquier otro de una tradición que unos economistas modernos cultivan, otros rechazan, ninguno debe sacralizar y todos pueden considerar interesante.²

En cambio, los autores a los que me he referido, intelectuales

² La obra de Michio Morishima es buena representante de un ambiente intelectual exento de las crispaciones de filósofos e ideólogos, marxistas o antimarxistas, de hábitos mentales predominantemente literarios. Escribe Morishima: «Se puede decir sin exagerar que antes de Kalecki, Frisch y Tinbergen, ningún economista, excepto Marx, obtuvo un modelo macrodinámico construido rigurosamente por medio de un método científico. [...] Nuestro acercamiento a Marx es distinto del de la llamada economía marxista. [...] Nuestra intención es reconocer la grandeza de Marx desde el punto de vista de la teoría económica moderna avanzada y, haciendo esto, contribuir al desarrollo de nuestra ciencia». (MICHIO MORISHIMA, *Marx's economics. A dual theory of value and growth*, Cambridge University Press, 1973, Preface.)

en crisis (ejemplos de ellos sean Althusser y Sollers en Francia, Colletti en Italia), son filósofos que reaccionan con formulaciones dramáticas a su descubrimiento reciente de que la obra de Marx no es, contra lo que ellos habían enseñado hasta hace muy poco tiempo, ciencia exacta, *scientia in statu perfectionis*, como decían los viejos filósofos, ni menos «la única ciencia social», como había proclamado Philippe Sollers del «marxismo-leninismo». Las interpretaciones que hacían de Marx, Althusser y Colletti coincidían en basarse en la idea de un corte completo entre el Marx maduro y su formación filosófica anterior, que fue principalmente hegeliana. El caso de Sollers es pintoresco; en su época de infatuación marxista-leninista-pensamiento Mao Tse-tung había sido fértil en graciosas frases como la mencionada de que el marxismo-leninismo es la única ciencia social moderna, o como el memorable descubrimiento de que la esencia de la revolución cultural china es la destrucción de la cuestión del sentido: mil millones largos de chinitos convertidos, al modo misionero, en ilustración de una mediocre semiótica especulativa... Althusser y Colletti estuvieron, desde luego, siempre lejos de esas cosas. Ellos dan involuntariamente un ejemplo mucho más interesante de los escollos que amenazan a la navegación marxista. Ambos son autores que no sólo cumplen los habituales criterios de calidad académica, sino que los rebasan ampliamente, hasta dar más la imagen del maestro que la del profesor. Sin embargo, desde la altura de la crisis, que ellos mismos expresan, de las anteriores lecturas de Marx por estos autores, éstas se ven hoy como una especie de hagiografía, como una vida de santo intelectual. Sus anteriores interpretaciones confundían de hecho lo que es historia de las ideas, estudio filológico (por decirlo subrayadamente), con lo que es cultivar libremente la tradición de un clásico. Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy. Muchas cosas que enseñaban Althusser o Colletti hace cinco años (tal vez todas) se estudian más provechosamente como pensamiento (de tradición) marxista de uno u otro de esos autores que como pensamiento de Marx. Por lo demás, esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado es frecuente en las tradiciones en cabeza de las cuales hay un clásico que lo es no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico —en particular, científico—, sino también en el de inspirador moral, práctico o poético.

Pero no es mi intención hacer polémica, sino sólo lo que he llamado filología, es decir, hablar del pensamiento de Marx, no presentar continuación —buena o mala, productiva o estéril— de su pensamiento. Y no por deseo de escurrir el bulto, ni porque crea que un clásico haya de ser siempre objeto de lectura filológica, sino porque me parece que entre las varias cosas buenas que se puede sacar de una situación de crisis, de cambio de perspectiva, está la posibilidad de restaurar el estudio de las ideas sobre una buena base histórica. Éste es un momento favorable para que los marxistas emprendan el intento, porque el estéril ideologismo del que ellos mismos parecen irse librando se enseñoorea hoy más bien de la nueva moda anticomunista —también ella *article de Paris*, como el anterior marxismo tartarinesco—, a la que no me voy a referir porque no tiene nada que decir acerca de las modestas y nada espectaculares cuestiones de filosofía de la ciencia que me propongo tratar aquí.

De todos modos, aun sin voluntad polémica era obligado referirse, para empezar; al marco de disputas, críticas, contracríticas y autocríticas en que se sitúa hoy cualquier cuestión de marxismo; había que hacerlo, primero, por no ignorar soberbiamente la situación, y, segundo, porque en lo que interesa a la filosofía de la ciencia los autores mencionados, por curiosa que a veces resulte la inesperada furia con que rasgan sus vestiduras, antes tan rígidas, son filósofos considerables, no «literatos que saben las cosas a medias», *halbwissende literati*, como decía Marx;³ son filósofos considerables que expresan de un modo algo impropio una problemática nueva para ellos, pero nada imaginaria. Atendamos, por ejemplo, a Colletti: él ve su nueva dificultad para la lectura de Marx en la necesidad de reconocer, contra lo que había afirmado siempre, que en la obra de Marx hay dos conceptos de ciencia: el concepto normal de ciencia (digámoslo así, sin meternos en honduras, utilizando el término hecho célebre por un conocido historiador y filósofo de la ciencia, Thomas S. Kuhn), el concepto de ciencia que cobija normalmente a los científicos; y el concepto hegeliano de ciencia o *Wissenschaft*, una noción de origen platónico que engloba el conocimiento de las esencias, la metafísica.

No hay ninguna duda de que esa formulación por el propio Colletti de la crisis de su anterior convicción que veía en Marx

un científico puro y normal es acertada. Colletti lleva mucha razón; tanta, que uno puede preguntarse cómo no se dio cuenta antes de algo tan evidente, de que ni el pensamiento de Marx ni ningún marxismo positivamente relacionable con Marx son ciencia pura, ni sólo ciencia. El mismo léxico de Marx bastaba para darse cuenta de eso: Marx habla con desprecio de lo que él llama *science*, en malintencionado anglofrancés, y habla con orgullo de lo que llama *deutsche Wissenschaft*, saber alemán, literalmente «ciencia alemana», igual que más tarde los nazis. Entre otras cosas, porque tiene en común con éstos una tradición: la del idealismo alemán. Cuando se quejaba del patriotismo de Marx, Bakunin tenía bastante razón (tanta cuanto Marx cuando se quejaba del paneslavismo de Bakunin).

Autores mucho menos conocidos que nuestros filósofos sabían hace tiempo esta novedad debilitadora del marxismo científicista y teoricista de estructuralistas y neokantianos. Paul Käge, por ejemplo, un viejo funcionario sindical suizo que nunca fue profesor de ninguna universidad, se había expresado así en 1965: «Afirmaremos: Marx encontró en Hegel una estimación de la ciencia empírica, pero, al mismo tiempo, un concepto de ciencia que abarca desde la ciencia empírica hasta la doctrina de las ideas (...)».⁴

Ahora bien (por decir breve y claramente mi opinión): los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica son no dos, sino tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, la *science*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft*, que ahora percibe Colletti y que hace quince años trató Käge; y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes que en los años treinta del siglo pasado, a raíz de la muerte de Hegel, cultivaban críticamente su herencia, ambientes en los cuales vivió Marx; en ellos floreció la idea de ciencia como crítica. *Science*, *Kritik* y *Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo.

Me propongo ahora documentar la presencia en la obra de Marx de las dos tradiciones filosóficas del concepto de ciencia hoy menos corrientes, dejando aparte la noción normal de ciencia, que doy por supuesta y que es la que, pese a todos los cambios de

³ Carta a Engels del 18-7-1873; *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol. 34, pág. 48. (Se citará esta edición así: MEW 34, 48.)

⁴ *Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich, Europa-Verlag, 1965, p. 54.

«paradigma», sigue permitiéndonos atar de un mismo hilo (todo lo retorcido que se quiera) a Euclides, Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Newton, Maxwell, Einstein y Crick, por ejemplo. Luego intentaré estimar el peso que esas nociones han tenido en la obra de Marx, y apuntar a lo que más importa: cómo se integran las tres nociones de ciencia en el programa filosófico-científico explícito de Marx o implícito en su práctica.

LA TRADICION FILOSOFICA CLASICA ALEMANA

Exposición como «desarrollo», o «el método dialéctico»

Louis Althusser observó que la noción de desarrollo es el centro de la metodología de Marx. Pero hay que decir que esa circunstancia precisamente caracteriza al Marx maduro como un hegeliano. «Desarrollo» es el término con que se suele traducir la voz alemana *Entwicklung*. Otras veces se vierte por «evolución», que es lo que significa en contextos de biología. En general, al traducir *Entwicklung* a lenguas latinas hay que tener presente el sentido de evolución.

La idea de fundamentación como desarrollo, en vez de como deducción o como validación empírica, expresa la convicción de que la argumentación acerca de algo no debe ser una cadena de razonamiento indiferentes a la cosa, sino que ha de consistir en la exposición del desplegarse de la cosa misma. («Despliegue» es una traducción admisible de *Entwicklung*.) Según esa convicción, la argumentación por necesidades externas al objeto, que no sean específicamente suyas —por ejemplo, la lógica general, o la matemática, o la mecánica, etc.—, no es científica, porque no es verdaderamente necesaria: «La necesidad externa es propiamente necesidad casual»: así ha expresado el fundamento metafísico de esa metodología del desarrollo el fundador de ésta, Hegel.⁶ El criterio de esta metodología hegeliana es considerar científica sólo la explicación por lo que se podría llamar la ley interna de desarrollo del objeto, entendida como algo que no se puede captar desde fuera. Una buena manera de imaginarse qué quiere decir eso, cuando uno no tiene gran interés por estudiar la filosofía he-

geliana, es pensar en un símil orgánico, en el desarrollo de un cuerpo vivo, y hacerse cargo de que este ideal metodológico del desarrollo, de la idea de ciencia como desarrollo del objeto, consistiría en que el tratado científico reprodujera el desarrollo de aquel organismo desde el germen hasta la muerte, visto desde dentro, en vez de explicarlo por necesidades externas. Semejante principio metodológico sería una tautología si se aplicara al conocimiento del todo —puesto que no puede haber nada externo al todo—, pero en cualquier otro caso (incluida la misma biología, a causa de la cualitativa noción de lo «interno» que tiene la filosofía romántica), en las corrientes situaciones de la investigación científica, su aplicación puede acercar mucho a la desmesura de los filósofos intuicionistas que (parafraseando una broma de Einstein) exigen que el análisis químico de la sopa sepa a sopa.

La metodología del desarrollo es ya a primera vista muy coherente con la ontología de Hegel. Un monismo idealista como el de Hegel no puede ver como explicación del ser más que la *explicatio*, el despliegue o desarrollo del ser. Si no hay más que una cosa de referencia en el mundo del conocimiento, también la explicación de esa cosa tiene que estar dentro de ella: no puede haber más argumentación explicativa de esa cosa que la exposición de su desarrollo.

La verdad es que, como a menudo en metafísica, la estructura es en este caso más aparente que real. No había para Hegel ninguna necesidad de invocar el principio metodológico del desarrollo, la evolución o el despliegue más que para el ser propiamente dicho, el todo. Por lo demás, una de las expresiones poéticas más rotundas del ideal de conocimiento del filósofo es el célebre dicho «lo verdadero es lo completo», o, como se suele traducir, «la verdad es el todo» (*das Wahre ist das Ganze*), el cual, tomando al pie de la letra la noción de completitud, no le obligaba a una metodología del desarrollo para las investigaciones particulares, o de lo incompleto. El que en Hegel y en su tradición se mantenga, sin embargo, la metodología del desarrollo —que es la dialéctica— también para cualquier investigación particular se debe a determinadas aspiraciones de conocimiento que no están necesariamente vinculadas con el idealismo absoluto hegeliano, aunque se compadecen bien con él. Más adelante diré una palabra sobre esto.

⁶ «Fundador» en el relativo sentido que se verá.

La idea de explicación o fundamentación como desarrollo determina en el plano del método una concepción del trabajo científico que parece estar en contradicción con el sentido común de personas del siglo xx. Para Hegel la explicación-desarrollo es más o menos isomorfa de la evolución del ser y, partiendo de una genérica vaciedad, camina o se despliega hacia completitud, totalidad, concreción. Cuando empieza el trabajo científico, su fruto es sumamente abstracto. A diferencia de lo que piensa el sentido hoy común, el conocimiento de una cosa no parte, según Hegel, de lo concreto para ir subiendo hacia generalidades abstractas; no parte, por ejemplo, de concretos sensibles para llegar a leyes generales que versen sobre objetos abstractos; sino que, según la hegeliana metódica del desarrollo, las cosas ocurren al revés, el conocimiento empieza con lo abstracto y asciende a lo concreto, porque lo que hace (si es conocimiento verdadero) es seguir el despliegue del objeto, su evolución hasta su concreción actual partiendo de la abstracta indeterminación que es al principio. Característica del pensamiento de Hegel y de su tradición es la ambigüedad lógico-histórica de la palabra «principio» en ese contexto.

Marx ha recibido ese ideal metodológico en sus líneas generales. También él habla de *ascenso* de lo abstracto a lo concreto contra el uso, corriente hoy, por el cual se suele decir que se asciende de lo concreto a lo abstracto. Pero no sólo ha recibido el enfoque metódico general, sino también muchos de sus elementos. Las nociones de (auto-)contradicción, mediación, alienación son conceptos que Hegel usa para construir el desarrollo; puesto que el ser que evoluciona es único (es el ser), el desarrollo tiene que ser obra de ese ser mismo en desarrollo, el cual sólo puede moverse negándose a sí mismo, contradiciéndose, poniéndose fuera de sí mismo, que es lo que quiere decir alienándose (enajenándose), y mediándose de nuevo hacia sí mismo. Todos esos conceptos, tan usados sociológicamente en un marco de referencia marxista, vienen de la noción hegeliana de despliegue o evolución del ser, de dialéctica del ser.

Sin duda Marx, al recoger el principio del método dialéctico, abandona la tesis temáticamente idealista de que el ser que así se desarrolla es de la naturaleza de la Idea. Se trata aquí de la conocida tesis según la cual el método dialéctico de Marx consiste en el método de Hegel, pero con inversión de la ontología de éste. La ingenua metáfora mecánica, sugerida por el mismo Marx, no

da razón de muchas cosas, pero sí que basta para seguir con la que nos ocupa aquí. Al substituir la ontología idealista de Hegel por otra que él considera materialista, Marx se ve obligado a tener en cuenta la concreción material o sensible en su método. Por eso al heredar la idea hegeliana del ascenso de lo abstracto a lo concreto la varía del siguiente modo: hay un concreto material y un concreto intelectual, de pensamiento o conocimiento. El conocimiento arranca de lo concreto material y obtiene primero un producto abstracto. Luego el pensamiento va componiendo los sencillos abstractos iniciales hasta conseguir, *ascendiendo*, concretos de pensamiento. La *Entwicklung* hegeliana se configura así como una composición o síntesis con arranque empírico, y así queda de manifiesto el elemento más interesante y sensato de la metodología hegeliana o dialéctica: la valoración del conocimiento sintético de lo concreto, contrapuesta al lema clásico *non est scientia de particularibus*. Esta oposición a la epistemología clásica, oposición que es consciente hasta el punto de teorizarse (sin duda de un modo desenfrenado y abusivo), es precisamente lo que coloca a Hegel entre la media docena de clásicos epónimos de corrientes en la filosofía greco-europea del conocimiento.

Dicho sea de paso: la variación metodológica que practica Marx en su «vuelco» (*Umstülpung*) de la ontología hegeliana es muy importante para la comprensión crítica de Hegel a la que llega en su madurez. En 1857 Marx piensa que el idealismo absoluto hegeliano se basa en una mala comprensión de la relación entre lo abstracto y lo concreto: «Por eso dio Hegel», escribe Marx en la primera Introducción a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, «en la ilusión de entender lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y por sí mismo se mueve, cuando, en realidad, el método de subir de lo abstracto a lo concreto no es sino el modo que tiene el pensamiento de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como concreto individual. Pero no es, de ninguna manera, el modo de originarse lo concreto mismo».⁶

Al hablar de los orígenes del «método dialéctico» de Marx es obligado recordar, aunque sea brevísimamente, los precedentes spinozianos y leibnizianos de la aspiración al conocimiento de la «ley de desarrollo» de los entes singulares. El rechazo de la tesis

⁶ *Grundrisse*, Einleitung de 1857, *Neue MEGA*, II, 1.1, p. 36.

clásica de que el individuo no es objeto de ciencia es ya un motivo de la *explicatio* de Spinoza (el término hegeliano *Entwicklung* tiene, entre otras, la intención de traducir el latín del filósofo holandés) y, sobre todo, es piedra angular de la filosofía de Leibniz. La tesis leibniziana de la existencia de una *noción completa* de la substancia singular es la expresión más cargada de este tipo de teoría del conocimiento que vive de la pasión por la inteligibilidad de lo singular concreto. Y no hay que olvidar que la idea leibniziana ha tenido una influencia extensa y profunda gracias a la eficaz obra de sus divulgadores. Así aparece, por ejemplo, en el párrafo 27 del capítulo primero de un manual estudiado por tres generaciones de europeos cultos, la *Lógica* de Christian Wolff: «Todo lo que concebimos en un *individuo*, o todo lo que se halla en él, está determinado en todo respecto; y es precisamente por eso, por estar la cosa determinada tanto en lo que constituye su esencia cuanto en lo que es en ella accidental, por lo que adquiere la cualidad de *individuo*».

La exposición de 1857

Marx ha escrito por dos veces una presentación temática de su «método dialéctico». La primera se encuentra en un texto que no publicó, la citada Introducción de 1857 que se suele editar hoy con las *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política* (*Grundrisse*); la segunda en el Epílogo a la segunda edición del libro I del *Capital*, en 1873.

El punto tercero de la Introducción de 1857 está dedicado al método. Se titula «El método de la economía política». Tiene dos partes, una en la que Marx habla del método de la economía política en general y otra en la que se refiere a su propio trabajo. Aquí interesa atender a la primera parte.

Marx empieza presentando la idea hegeliana de que el buen método asciende de lo abstracto a lo concreto; luego expone la observación crítica sobre el idealismo de Hegel antes extractada, basada en la distinción entre lo concreto material y lo concreto intelectual; el peso de la gnoseología idealista es, sin embargo de esa crítica, tan grande en Marx que éste no siente ningún interés por la cuestión de la génesis de los elementos abstractos iniciales del proceso de conocimiento, sino que los trata casi como si fueran «datos inmediatos de la consciencia» o neopositivistas proposicio-

nes de protocolo. Por último, tras ilustrar algo su descripción del método científico como ascenso de lo abstracto a lo concreto (por ejemplo, de la idea genérica de trabajo a la peculiaridad del trabajo en una determinada sociedad), Marx plantea una cuestión que absorbe el resto de la exposición: si existe una correlación entre el orden lógico «ascendente» de las categorías, de los conceptos, y su orden histórico. La historización explícita y problemática del método es otro distanciamiento respecto de la dialéctica propiamente hegeliana.

A la pregunta dicha contesta Marx, primero, muy sensatamente, que eso depende, que unas veces hay coincidencia entre el desarrollo lógico y la evolución histórica y otras veces no. Pero luego, al final del texto, llega a una afirmación mucho más categórica, sostiene la «relación inversa» entre el orden lógico y el histórico. Es éste el párrafo que culmina retóricamente con la célebre frase «La anatomía del ser humano es una clave de la anatomía del mono».⁷ Pero la tesis se expresa también más formalmente: «Sería (...) inviable y erróneo disponer las categorías económicas en la misma sucesión en que han sido históricamente las determinantes. Su sucesión, por el contrario, se determina por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es, precisamente, la inversa de la que aparece como natural en ellas, la inversa de la que corresponde a la serie del desarrollo histórico».⁸

Por no insistir más en este punto, me limito a indicar que esa paralógica identificación del orden lógico entre las categorías con el que presentan en la moderna sociedad burguesa rebosa realismo gnoseológico hegeliano. No se puede olvidar, de todos modos, que lo que estamos leyendo es un borrador y que, probablemente, de haberlo dispuesto para la imprenta, Marx no habría mantenido el esquema hegeliano de consumación de los tiempos, de identidad de lo lógico con lo real «último», de lógica escatológica, por así decirlo, del mismo modo que sin duda habría quitado la contradicción entre la respuesta empírica a la cuestión orden histórico-orden lógico («Ca dépend») y la respuesta casi teológica del final. Probablemente una de las causas de la eternización del trabajo de Marx es que —a pesar de su abundante construcción de esquemas y conceptos— cuando se pone a escribir lo hace a chorro continuo (aunque muy lento a veces), no rellenando un des-

⁷ *Neue Mega*, II, 1.1, p. 40.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

menuzado esquema de proposiciones, como hacen el investigador que redacta su memoria o el pedagogo que prepara su exposición. Todo eso abona la tendencia de Gramsci y de Althusser a estudiar sobre todo las obras de Marx editadas por él mismo. Pero la mole de los manuscritos póstumos obliga de todos modos, a tenerlos muy en cuenta.

Los estudiosos de economía notarán enseguida que, aunque el texto comentado hable del método de la ciencia económica, sin embargo, lo que dice tiene poco que ver con sus lecturas profesionales. Una discusión metodológica sobre economía en la que lo debatido es si el orden lógico de las categorías coincide con el orden empírico de su sucesión histórica, y en la que se llega a la conclusión de que no, de que son órdenes inversos, no es cosa que se encuentre en el capítulo metodológico de un libro hoy normal de ciencia económica. El texto metodológico de Marx de 1857 cumple otro proyecto intelectual, está manifiestamente buscando otra cosa diferente o, al menos, algo diferente de la búsqueda en los libros normales de economía.

Puede parecer que lo que está buscando sea un conocimiento histórico, que aquello a lo que ha de servir el «método dialéctico» (versión 1857) no sea la ciencia económica en ningún sentido hoy corriente, sino la historia. Sin duda alguna, Marx ha sido muy historiador. Pero lo ha sido más (al menos metodológicamente) en fechas anteriores a ésta de 1857, que es la de su descubrimiento de Hegel;⁹ mucho más insistía en el punto de vista histórico empírico en 1846, por ejemplo, cuando, en la redacción de *Misère de la Philosophie*, criticaba «el error de los economistas burgueses, que ven en esas categorías económicas leyes eternas, y no leyes históricas sólo vigentes en un determinado desarrollo histórico, en un determinado desarrollo de las fuerzas productivas».¹⁰

En realidad, tampoco es historia «normal» ni metodología histórica «normal» lo que expone Marx en el capítulo metodológico de 1857. No pertenece a la metodología histórica normal el problema de la correlación entre lo lógico y lo histórico, y aun menos la tesis de que la correlación es inversa. Sin embargo, es una cuestión esencial y central para el pensamiento de Marx, y tiene en él rango metodológico. Lo mismo ocurre en la tradición de Marx.

⁹ Es el mismo año del regalo de Freiligrath: carta a Engels del 16-1-1858; MEW 29, 260. El paso principal se transcribe más adelante.

¹⁰ Carta a Pawel Wassiliewich Annenkov, 28-12-1846; MEW 27, 457.

y también en los mejores trabajos de marxología, hasta el ensayo de Zeleny sobre «Lo lógico y lo histórico en *El Capital*», fase previa de su conocido libro sobre la estructura de la principal obra de Marx.¹¹ La noción de ciencia económica coherente con ese enfoque del problema del método no es ni la noción de ciencia económica positiva hoy común, ni la noción de historia positiva hoy común, sino la noción dialéctica de una ciencia histórico-social *sui generis*.

Esa ciencia tiene su tipo propio de abstracción: «Aunque abstracción, abstracción histórica, que no se podría practicar más que sobre la base de un desarrollo (*Entwicklung*) determinado de la sociedad».¹² Y, aparentemente, cuenta con una providencial, hegeliana logicidad del mundo, tal vez no siempre previsible para los mortales comunes, puesto que unas veces esa logicidad remonta el río de la historia, como en el caso de las anatomías del hombre y el mono, y otras veces se desarrolla aguas abajo, como en el caso de la diferencia entre el dinero y el dinero de crédito: «Aducir la *differentia specifica* es aquí tanto desarrollo [*Entwicklung*] lógico cuanto clave para la comprensión del [desarrollo] histórico».¹³ Y otras veces ambos desarrollos, el lógico y el histórico, avanzan juntos, no a contrapelo, como en la génesis de ciertas formas de capital: «En el dinero —como lo muestra el desarrollo (*Entwicklung*) de sus determinaciones— [está] puesta la exigencia del valor que entra en la circulación y se mantiene en ella, del valor que se pone a sí mismo: *capital*. Esta transición [lógica es] también histórica».¹⁴ También hay coincidencia entre la transición lógica y la transición histórica del capital a la propiedad de la tierra, como lo dice el siguiente paso, muy conocido, porque es un comentario al «Plan de los *Grundrisse*» para *El Capital*: «La transición del capital a la propiedad de la tierra es al mismo tiempo histórica, porque la forma moderna de la propiedad de la tierra es producto de la acción del capital sobre la propiedad feudal, etc. de la tierra. Así también la transición de la propiedad de la tierra al trabajo asalariado no es sólo dialéctica, sino también histórica, porque el último producto de la propiedad

¹¹ Jindrich Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968.

¹² Carta a Engels, 2-4-1858; MEW 29, 315.

¹³ *Grundrisse*, ed. Dietz, Berlin, 1953, p. 565.

¹⁴ Carta a Engels, 2-4-1858; MEW 29, 317.

moderna de la tierra es la instauración general del trabajo asalariado, que se presenta luego como base de toda la mierda». ¹⁶

Si de verdad se despoja uno de todo respeto reverencial por los clásicos (sin dar en la mezquindad de dejar de admirarlos y de aprender de ellos, y sin olvidar la advertencia de Eugenio D'Ors según la cual todo lo que no es tradición es plagio), se puede apreciar que toda esta cuestión de lo lógico y lo histórico, sin duda importante y de mucho interés, como todas las cuestiones metafísicas auténticas, puede dar fácilmente en extravagancia estéril cuando se entiende como asunto de metodología científica. En este campo suele acarrear los vicios hegelianos de insuficiencia de la abstracción lógica para que lo cuasi-lógico se pegue bien a lo histórico (mala lógica) y excesiva logificación o racionalización de la experiencia para que ésta resulte lógicamente necesaria (mala empiria). También en la obra de Marx esta cuestión es el marco en el que con más frecuencia aparecen paralogismos, armonías pre-establecidas entre desarrollos supuestamente lógicos (dialécticos) y presuntos procesos históricos. Entre esos paralogismos o razonamientos inconcluyentes hay que incluir los que se refieren a correlaciones a primera vista sincrónicas —entre base y superestructura, por ejemplo—, las cuales tienen siempre para Marx un lado diacrónico, a saber, el de su «desarrollo».

La exposición de 1873

En el Epílogo a la segunda edición del libro I del *Capital* Marx recoge las críticas a la primera edición que considera debidas a personas competentes, y nota las discrepancias entre los elogios y entre las censuras. Observa que algunos de los críticos que le son favorables elogian su método por su rigor «analítico» o «deductivo», mientras otros lo censuran por «idealismo» mientras otros alaban su modo de tratar el material empírico. Marx intenta allanar esas discrepancias entre los críticos con una distinción entre método de investigación y método de exposición. El paso principal, muy citado, se puede extractar así: «[...] el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que apropiarse detalladamente del material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo cuando se ha consumado ese trabajo se

¹⁶ *Ibid.*, p. 312.

puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori». ¹⁶ La apariencia de construcción a priori se debe a la reconstrucción dialéctica. Por eso el paso incluye el conocido elogio crítico de Hegel: «La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en modo alguno que él sea el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales de movimiento».

La distinción, aparentemente tan obvia, entre modo de investigación y modo de exposición, que, tomada al pie de la letra, es la común distinción entre métodos heurísticos y métodos didácticos, resulta muy problemática en el caso de Marx. Éste no entiende por exposición un discurso puramente didáctico, pragmático. La dialéctica —pues de ella se trata— no se ha entendido nunca, ni antes ni después de Hegel, como instrumento didáctico. En la carta a Engels del 16 de enero de 1858 en la que Marx anuncia su teoría del beneficio, la dialéctica aparece como «método de elaboración» (*Bearbeitung*). ¹⁷ Sin duda se refiere con ese término a lo mismo que en la segunda edición del libro I del *Capital* llama «modo de exposición». ¿Cuál es el estatuto lógico de este «método de exposición» o «método de elaboración»? No es didáctica en sentido corriente, porque para cualquier didáctica, para cualquier exposición, basta con presentar los hechos que la investigación concienzuda ha preparado y cuyo vínculo interno ha rastreado, como dice Marx. Eso es lo que trae un manual o un tratado de mecánica, de genética o de economía: los hechos bien establecidos y su vinculación interna, los datos y su teorización. ¿Qué estatuto lógico tiene una elaboración que se añade a lo que ya bastaría para exponer un trozo de conocimiento? Fijémonos en que la aspiración de esta elaboración dialéctica es «representar adecuadamente el movimiento real» de tal modo que

¹⁶ *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Ed. Crítica, vol. 40, pp. 18-19. (Esta edición se citará así: OME 40, 18-19.)

¹⁷ MEW 29, 260. El paso pertinente dice así: «En el método de elaboración me ha prestado un gran servicio el haber vuelto a hojear by mere accident —Freiligrath encontró unos volúmenes de Hegel que habían pertenecido a Bakunin y me los mandó de regalo— la *Lógica* de Hegel. Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para trabajos así, me gustaría mucho hacer accesible para el común entendimiento humano lo racional del método que [Hegel] ha descubierto, pero, al mismo tiempo, mistificado».

«la vida del material se refleje idealmente». Marx admite que precisamente cuando se consigue tan buen suceso «puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori». Esta paradójica concesión es una muestra de la vacilación metodológica del Marx maduro, consciente, por una parte, de todo lo que debe a Hegel, pero bien impuesto ya de conocimientos y métodos empíricos y teóricos positivos, ignorados en el mundo mental del idealismo clásico. La curiosa concesión de este Epílogo se redondea, además, con la insinuación que en él se hace al lector de que puede prescindir del aparato dialéctico hegeliano. Llevado por el deseo de dar a sus críticos favorables, pero no dialécticos, la clave de una traducción de la «elaboración» de ascendencia hegeliana al lenguaje común de la normal fundamentación científica, Marx revela en ese texto —y no sólo en él— el carácter metodológicamente redundante de la presentación dialéctica: *la elaboración dialéctica es algo que se añade a una pieza de conocimiento ya fundamentado*. La elaboración dialéctica es una fundamentación o validación añadida a la «normal».

Pero esa redundancia lo es desde el punto de vista de la ciencia, no en el conjunto de la obra de Marx. El método dialéctico que describe Marx como método de su elaboración y presentación de los hechos y de la vinculación entre éstos es en substancia el método de desarrollo hegeliano, pero complicado por la introducción de los métodos científicos positivos en las fases de establecimiento de los datos y «vinculación» (teorización) positiva de los mismos. Esta metódica aspira a presentar los hechos —una vez establecidos ellos mismos y averiguada su interconexión— reflejando su «vida». El símil organicista sugiere que este método que quiere presentar un contenido de tal modo que no sólo quede fundamentado empíricamente y no sólo se sostenga con consistencia teórica, sino que cuente, además, con otra conexión sobreañadida, tiene mucho que ver con el modo de trabajar del artista. El mismo Marx lo ha sentido así, al negarse a publicar su obra en fascículos: «Whatever shortcomings they may have, el mérito de mis escritos es que son un todo artístico, y eso sólo se puede conseguir a mi manera, no mandándolos nunca a imprimir hasta tenerlos *acabados* ante mí. Eso es imposible con el método de Jacob Grimm, el cual es, desde luego, mejor para escritos que no sean una articulación dialéctica».¹⁸

¹⁸ Carta a Engels, 31-7-1875; MEW 31, 132.

Pero la dialéctica no es redundante para las intenciones del trabajo intelectual de Marx no sólo por la aspiración entre organicista y artística que le viene de la tradición de Spinoza, Leibniz y Hegel. Hay una razón más, y es que la dialéctica establece con la realidad, con la práctica, una relación diferente de la que suele tener con ella la teoría científica.

Toda teoría científica tiene, como es obvio, una relación con la práctica. Se puede llamar tecnológica a esa relación. Es una relación de aplicabilidad en sentido técnico: con la ayuda de la teoría se puede calcular, o fabricar herramientas o máquinas, etc. En el caso del pensamiento económico-social de Marx existe, sin duda, esa relación tecnológica con la práctica que tiene lo científico en sentido normal. Pero además existe otra relación, como es también sabido: una relación política directa, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política.

La redundancia científica del llamado método dialéctico (que no es ningún método científico en sentido «normal») da su sentido específico al trabajo intelectual de Marx y explica algunas dificultades de lectura. Por ejemplo, el enigma de los «capítulos previos», los *vorchapters* de su obra a los que Marx se refiere en cartas y borradores, y que debían contener una presentación genérica de categorías económicas universales. Es probable que, al cuajar la idea de ciencia de su madurez, con la redundancia metodológica de su dialéctica, tendiente a singularizar el objeto de estudio, componiéndolo como en una obra de arte, aquellos *vorchapters* de teoría abstracta general, de modesta ciencia sin dialéctica, perdieran interés para Marx.

Baste por esta noche con lo dicho sobre la inspiración hegeliana (propia también spinoziana y leibniziana) de la noción de ciencia de Marx. Ella es, sin duda, la inspiración filosófica más influyente. Pero también ha tenido mucha importancia en el trabajo científico de Marx la influencia joven-hegeliana, esto es, la que recibe de los hegelianos de izquierda de los años 1830.

La inspiración joven-hegeliana

Marx ha sido él mismo miembro de la izquierda hegeliana, un «joven hegeliano», al menos desde su explícita aceptación de la

filosofía de Hegel hasta asimilarse productivamente la influencia de Feuerbach y liberarse así de ella. También los demás —los Bauer, Ruge, Strauss, Hess, Echtermeyer— han tenido su presencia en el mundo del joven Marx. La principal iniciativa publicística de éste, los *Anuarios Franco-Alemanes* de 1844, se pueden considerar continuación de la revista del grupo prohibida en Alemania en 1843, los *Anuarios Alemanes de Ciencia y Arte* (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*), editados precisamente por Ruge, que había de ser coeditor con Marx de los *Anuarios Franco-Alemanes*, y por Echtermeyer.

El joven-hegelismo ha dado a Marx la idea de *ciencia como crítica*, no como teoría «absoluta». En su epistolario con Ruge de 1843, publicado en los *Anuarios Franco-Alemanes*, Marx escribe: «Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir las fauces para que le volasen a la boca las palomas ya asadas de la ciencia absoluta».¹⁹ Lo contrapuesto ahora a la ciencia absoluta de la vieja filosofía es una filosofía que se ha «mundanizado» y que indica «lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo que existe; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asusta ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos».

En la práctica literaria de los jóvenes hegelianos la crítica no lo es tanto de todo lo que existe a secas cuanto de todo lo que existe por escrito. Los jóvenes hegelianos son gente muy herida de letra, y constituyen en la historia del cosmos de papel un eslabón intermedio entre el *homme de lettres* dieciochesco y el intelectual del siglo xx. Eso hace del concepto joven-hegeliano de ciencia como crítica un obstáculo opuesto a la investigación empírica y a la positividad científica. La concepción de la ciencia como crítica sugiere que los datos e incluso la conexión entre los datos —la teoría— están ya disponibles. Desde el punto de vista joven-hegeliano hacer ciencia es enfrentarse con la construcción científica preexistente y criticarla.

Marx (y Engels) han visto los riesgos epistemológicos de esa concepción y la han satirizado en 1845, en *La Sagrada Familia* que, como se recordará, se subtitula «Crítica de la crítica crítica». Pero hay que recordar también que la idea de la ciencia como

crítica está muy presente en la obra de Marx no sólo durante los años 1840 —durante los cuales la crítica es la nota esencial de la noción marxiana de ciencia—, sino también, aunque ya compensada por una mole de estudios más positivos, durante la década de 1850. La observación crítica sobre Lassalle que Marx escribe a Engels en la carta del primero de febrero de 1858 es muy interesante a este respecto, porque combina la metódica crítica joven-hegeliana con la dialéctica hegeliana. Lo hace sin dar importancia al asunto, lo que sugiere que para Marx eso era entonces una obviedad: «Veo», escribe Marx, «que el mozo [Lassalle] se propone disertar hegelianamente de economía política en su segundo gran opus. Descubrirá por su mal que una cosa es llevar una ciencia, mediante la crítica, hasta el punto adecuado para poder exponerla dialécticamente y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracto, completo, a barruntos de un tal sistema».²⁰ Si eso se toma muy al pie de la letra —cosa que no sería acertada, porque el Marx de 1858 sabe ya que tiene que trabajar mucho material empírico—, habría que entender que hacer ciencia económica consiste en criticar largamente a Smith y Ricardo para llevarlos hasta el punto adecuado para poder exponerlos dialécticamente.

Por suerte, Marx no ha compuesto así su ciencia, como es sabido. El mismo año de 1858 —y en carta a Lassalle, precisamente— Marx separaba trabajo crítico y trabajo sustantivo o positivo con una naturalidad liberada del modo de decir joven-hegeliano y hegeliano observado en la carta a Engels últimamente citada. El léxico y el tono sugieren, incluso, una metodología contrapuesta a la joven-hegeliana: «No puedo evitar, como es natural, considerar críticamente de vez en cuando a otros economistas, principalmente la polémica con Ricardo, en la medida en que éste, que burgués, está obligado a dar traspiés *incluso desde el punto de vista estrictamente económico*. Pero, en conjunto, la crítica y la historia de la economía política y del socialismo tendrían que ser objeto de otro trabajo».²¹ Así que en 1858 Marx había abandonado la identificación joven-hegeliana de ciencia y crítica. La había superado en el plano de los principios metódicos, pero restos de ella quedan en toda su obra posterior, incluido *El Capital*. El modo de citar utilizado en el libro I de esa obra es un resto de la filoso-

¹⁹ OME 5, 173.

²⁰ MEW 29, 275.

²¹ Carta a Lassalle, 22-2-1858; MEW 29, 551.

lía joven-hegeliana de la ciencia. Son citas que a menudo parecen estar fundando en los autores citados afirmaciones acerca de hechos no literarios, lo cual sería, naturalmente, un procedimiento por autoridades inadmisibles en ciencia. En el Prólogo a la tercera edición del libro I del *Capital*, Engels ha dado una explicación plausible de ese modo de citar de Marx, atribuyéndolo a acribia histórico-doctrinal.²² Una parte de razón tiene esa explicación por Engels, y quizá la parte principal, a saber, que la tendencia de la investigación madura de Marx llevaba a una clara separación de crítica y teoría. Pero, como queda dicho, creo que eso no es todo: al principio, en su proyecto juvenil de obra económica, Marx no había distinguido entre el tratamiento positivo —el «tratamiento real», como él decía— y el tratamiento crítico, el estudio de la literatura. Y no sólo al principio: en la carta a Lassalle del veintidós de febrero de 1858, ya citada, Marx escribía: «El trabajo de que se trata por de pronto es *Crítica de las categorías económicas*, o bien, *if you like*, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es simultáneamente exposición del sistema y, mediante la exposición, crítica del mismo».²³ El sistema del que habla es el de la ciencia económica, y el libro se va a llamar *Crítica*, como efectivamente se titula la publicación de 1859. Marx ha ido separando las dos tareas, la crítica y la sistemática, hasta el punto de que, al final, ha sido posible editar separadamente la parte crítica (las *Teorías sobre la plusvalía*) del manuscrito, que más cargadamente revela la complicada fusión que había en el proyecto inicial.²⁴ El motivo joven-hegeliano ya no será título en

²² «Una palabra [...], por último, acerca del modo de citar de Marx, que se ha entendido escasamente. Cuando se trata de aducir y describir puramente hechos, las citas —por ejemplo, las de los libros azules ingleses— sirven, como es natural, de simple documentación. Diferente es el caso cuando se citan opiniones teóricas de otros economistas. Entonces se trata sólo de precisar dónde, cuándo y por quién se ha enunciado claramente por vez primera un pensamiento económico producido en el curso de la evolución histórica. En este caso se trata sólo de que la idea económica en cuestión tiene importancia para la historia de la ciencia, de que es una expresión teórica más o menos adecuada de la situación económica de su época. No interesa, en cambio, ni poco ni mucho si la idea tiene aún validez absoluta o relativa desde el punto de vista del autor [Marx], o si es ya puramente historia. Así pues, esas citas constituyen sólo un comentario continuo al texto, tomado de la historia de la ciencia económica. [...]» (OME 40, 26-27.)

²³ MEW 29, 351.

²⁴ El manuscrito de 1861-1863.

1867, como lo fue en 1859, aunque seguirá presente como subtítulo en la portada de *El Capital. Crítica de la Economía Política*.

LO QUE DEBE LA CIENCIA DE MARX A SUS INSPIRACIONES FILOSOFICAS

Lo mejor que debe Marx a su hegelismo juvenil y a su «redescubrimiento» de Hegel en los años 1850 es la virtud característica de su trabajo intelectual, a saber, la globalidad, el programa de una comprensión completa de la realidad social, del todo social. No sólo seguidores y continuadores, sino también críticos o autores ocupados en la refutación de las principales tesis de Marx han solido reconocer en la obra de éste una eminente calidad sistemática, una teorización de alcance particularmente extenso y profundo. Lo mejor que la epistemología de Marx debe a la de Hegel es su elaboración de la sentencia del filósofo ya recordada, «lo verdadero es lo completo».

Entre los estudiosos de Marx poco o nada identificados con su pensamiento filosófico y político son, probablemente, Schumpeter y Morishima los que, con estilos muy diferentes, más han apreciado la grandeza sistemática del trabajo de Marx. También Joan Robinson. Ésta, por cierto, piensa que Marx ha aprendido de Ricardo el ideal científico del sistema, de la teoría en sentido fuerte. Me es imposible convencerme de ello, a pesar de la devota admiración con que leo a la señora Robinson. Por dos razones: primera y principal, porque Marx, aun produciendo en una parte de su obra ciencia teórica en sentido estricto, y aun con mayor sistematismo que Ricardo, sin embargo, a diferencia de éste, se ve constantemente obligado a desdibujar los límites del artefacto teórico implícitamente formal, al insertarlo en un horizonte social completo, inevitablemente más nebuloso. *Das Ganze* es más dilatado que el sistema teórico en sentido formal; *das Ganze* de Marx es más hegeliano que ricardiano. Por eso no cabe satisfactoriamente en el marco de la teoría en sentido formal, y admite mucho mejor la categoría histórico-doctrinal para la que Schumpeter introdujo el término «visión», menos comprometido con estricturas y formalidades, o también la categoría kuhniana de «paradigma», como enseguida notaron los economistas norteamericanos de tendencia marxista o radical, los cuales han sido probablemente la *claque* más entusiasta del éxito del ensayo de Kuhn de 1962; y

la segunda razón es que Marx estuvo convencido de que Ricardo era un mal sistemático que, por falta de sistematicidad suficiente, habría dado pie a la «economía vulgar».²⁵ El programa teórico ampliamente sistematizador le viene a Marx del ideal de conocimiento hegeliano, enriquecido (y muy dificultado) por la vocación empírica del científico «normal» que, aunque no estudiada aquí esta noche, ha sido una de las dos principales ganancias de Marx en su abandono de la filosofía especulativa (la otra es la vocación revolucionaria). La influencia epistemológica de Ricardo y, en general, de los economistas ingleses ha obrado probablemente más en la llegada de Marx a la ciencia normal de su época, al justo aprecio de la empiria, a la adquisición de hábitos analíticos, etc. (Aunque también en los análisis cualitativos de la sección primera del libro I del *Capital* está visible la *Lógica* de Hegel).

Economistas e historiadores de la ciencia económica han descrito el carácter de la sistematicidad marxiana en lo que tiene de común con la teoría «normal» y en lo que excede de ésta, en lo «aberrante» —por repetir el término de Joan Robinson— respecto de la economía teórica académica del siglo XX.²⁶ Maurice Dobb ha escrito que Marx «señaló al análisis económico unos límites más amplios que los del análisis del equilibrio de mercado a los que nos han acostumbrado la economía postmengeriana y la postjevonsiana, en las que se excluyen las relaciones de propiedad y su influencia por pensar que pertenecen a la teoría social más bien que a la economía».²⁷ y R. L. Meek ha hablado de «una especie de *ménage à trois*» en el que Marx une «la historia económica, la sociología y la economía».²⁸

Meek es excelente, en mi opinión, en su estudio de la demasia de la ciencia marxiana: «En las manos de Marx» escribe, «la

²⁵ «Tú también habrás notado en tus estudios económicos que, en el desarrollo del beneficio, Ricardo cae en contradicciones con su (acertada) determinación del valor, las cuales han llevado a su escuela al abandono completo del fundamento o a un eclecticismo de lo más desagradable.» (Carta a Lassalle, 11-3-1858; Mew 29, 554.)

²⁶ Lo que Joan Robinson piensa es que fue una aberración de Marx el enlazar el problema de los precios relativos con el problema de la explotación del modo en que él lo hizo. (JOAN ROBINSON, *Collected Papers*, Oxford, 1965, vol. III, p. 176.)

²⁷ Artículo «Pensamiento socialista» en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 745.

²⁸ *Economics and Ideology*, London, Chapman and Hall, 1967, p. 101.

teoría del valor no es simplemente una teoría que intenta explicar cómo se determinan los precios; es también una especie de manifiesto metodológico que contiene la opinión de Marx acerca de cómo se debería estudiar la economía y llama a una restauración de la unidad esencial entre las varias ciencias sociales».²⁹ Y observa: «Si es acertada esta interpretación de la teoría del valor de Marx, se sigue que toda crítica de la teoría [de Marx] que se base en el supuesto de que es una simplificación excesiva, ruda y primitiva se equivoca completamente. La única crítica que se le puede hacer es, creo yo, del tipo opuesto: que para nuestros fines actuales es innecesariamente compleja y refinada».³⁰

Se puede incluso corregir «nuestros fines actuales» de Meek por «los fines de la ciencia»: la excesividad, o la «aberración» del programa de conocimiento marxiano es el correlato material de lo que he llamado la redundancia metodológica de la dialéctica. La noción marxiana de sistema o teoría contiene, desde luego, la aspiración a un núcleo teórico en sentido científico-positivo, formalizado o formalizable (lo cual justifica, en mi opinión, empresas como la de Morishima y opiniones como la de Godelier sobre la economía de Marx y la matemática); pero también le es esencial una visión histórica y práctica cuya unión con el núcleo teórico en sentido estricto origina un producto intelectual que no es completamente ciencia positiva aunque, al mismo tiempo, intenta no ser especulación. Se trata de una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad y la corrige —intentando despojarla de especulación— mediante la recepción del principio positivo de la «ciencia normal» de la época y la del principio práctico del movimiento obrero coetáneo.

La corrección no es siempre completa. Por repetir la conocida metáfora de Marx, Hegel no queda siempre puesto con los pies en el suelo en la filosofía de la ciencia de Marx. El entusiasmo patriótico por la «ciencia alemana» tiene mucho que ver con ello. No son numerosos los pasos de Marx adecuados para documentarlo, pero son concluyentes. Recordaré, ante todo, su comentario a Liebig en carta a Engels: «Comprenderás, my dear fellow, que en una obra como la mía tiene que haber muchos shortcomings de detalle. Pero la *composición*, la cohesión es un triunfo de la

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ *Ibid.*

ciencia alemana, triunfo del que el alemán individual tiene que confesar que no es in no way mérito suyo, sino que pertenece a la nación. Cosa tanto más grata por tratarse, en todo lo demás, de la silliest nation bajo la luz del sol». Pasa luego Marx a citar ciertos descubrimientos de Liebig, y unas palabras del bioquímico que dicen así: «Por la combustión de una libra de carbón de piedra o de madera no ocurre sólo que el aire recupera los elementos necesarios para volver a producir esa libra de madera o, dadas ciertas circunstancias, el carbón de piedra, sino que, además, el proceso de combustión transforma en sí» [aquí Marx acota: «observa la categoría hegeliana»] «una determinada cantidad de nitrógeno es una sustancia alimenticia imprescindible para la producción de pan y carne». A renglón seguido comenta Marx: «I feel proud of the germans. It is our duty to emancipate this 'deep' people».³¹

Sólo en un año es anterior esa carta a la publicación del libro I del *Capital*. Podemos fijarnos, divertidos, en el ineficaz pudor con que Marx pretende encubrir su patriotismo convirtiéndose, para el caso, en escritor inglés. Pero más importante es notar la extravagancia del texto respecto de la ciencia. La fidelidad hegeliana de la «composición» de su pensamiento, de su organicidad o dialecticidad, le lleva a formulaciones no pertinentes que están cerca de los absurdos de la teoría nacionalista de la ciencia. Ciertamente que aún más cerca estaba de ellos años antes, cuando contraponía *Wissenschaft a science*.³²

Pero tampoco en épocas posteriores se ha librado Marx completamente del lado extravagante de la teoría dialéctica de la ciencia que consiste en ignorar la constitutiva estrechez del punto de vista científico en comparación con el objeto de la dialéctica. A la herencia hegeliana se debe una curiosa debilidad de Marx para sucumbir al encanto de la pseudociencia, como se aprecia en su injustificado entusiasmo por el astrónomo desorientado Daniel Kirkwood,³³ o su juicio favorable al evolucionismo arbitrario de

³¹ Carta a Engels, 20-2-1866; MEW 31, 183.

³² Por ejemplo, en este paso de una carta a Lassalle de 12-11-1858: «la economía como ciencia en el sentido alemán está todavía por hacer». (MEW 29, 567.)

³³ MEW 31, 144, 146. También en este punto se deja Marx llevar por la doble debilidad del nacionalismo y el hegelismo: «[...] la polémica de Hegel desemboca en última instancia en la tesis de que Newton, con sus "demostraciones", no ha añadido nada a Kepler, el cual poseía el "con-

p. Trémaux».³⁴ (Por cierto que, contra un prejuicio muy extendido, es Engels el que corrige juiciosamente las fantasiosas salidas científicas y pseudocientíficas de Marx, evitando que dejen poso en la investigación capital de éste.³⁵) Y, mientras se encandila con pseudocientíficos, Darwin mismo le parece a Marx —pese a la admiración que siente por él— en los años 1860, ruda ciencia inglesa frente a la compleja completitud de la «ciencia alemana».³⁶

El ideal marxiano de la «ciencia alemana», que es en substancia el legado dialéctico de Hegel, ha prestado a Marx el servicio de facilitarle el acceso a su madura aspiración de conocimiento e incluso a la noción de teoría sistemática (a través de la búsqueda de lo completo, del «Todo»). Pero, al mismo tiempo, ese legado llevaba consigo el riesgo de no llegar nunca a reconocer características esenciales de la ciencia «normal». La idea de «ciencia alemana», la interpretación del sistema dialéctico como ciencia positiva, o como la ciencia, sugiere el desprecio por lo que Hegel llama, en el prólogo a la *Fenomenología*, la «agudeza» o «el truco aprendible» (*der erlernbare Pfiff*). Ahora

cepto» del movimiento; y esto lo reconoce ya prácticamente todo el mundo».

³⁴ Carta a Engels, 7-8-1866; MEW 31, 248. La obra de Trémaux (*Origine et Transformation de l'Homme et des autres Etres*; Paris, 1865) le parece a Marx «un avance muy importante respecto de Darwin», porque «el progreso, que según Darwin es puramente casual, aquí [en la fantasiosa obra de Trémaux] es necesario sobre la base de los periodos del desarrollo de la Tierra», etc.

³⁵ MEW 31, 256. «Todavía no he terminado de leerlo [el libro de Trémaux], pero ya he llegado al convencimiento de que su teoría no vale nada, por el mero hecho de que ni sabe nada de geología ni es capaz de la más elemental crítica de las fuentes. Las historietas de [...] la transformación de blancos en negros son para morir de risa [...]. El libro no vale nada [...]» Marx insiste en su erróneo punto de vista (Carta a Engels del 3-10-1866) y se gana una réplica concluyente de Engels (5-10-1866; MEW 31, 257-260).

³⁶ «En mi periodo de pruebas —durante las últimas cuatro semanas— he hecho todo género de lecturas. Entre otras, el libro de Darwin sobre "Natural Selection". Aunque desarrollado con rudeza inglesa, éste es el libro que contiene el fundamento de historia natural de nuestra visión.» (Carta a Engels, 19-12-1860; MEW 30, 131.) O también: «El libro de Darwin es muy importante y me conviene como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa del desarrollo». (Carta a Lassalle, 16-1-1861; MEW 30, 578.)

bien: el truco que se puede aprender es elemento esencial de cualquier validación en ciencia. Hay ciencia en sentido corriente, no sapiencia reservada a titanes idealistas, cuando se trabaja con trucos que se pueden aprender y enseñar y cuyo uso, consiguientemente, puede contrastar todo colega. Lo que no es contrastable mediante trucos aprendibles puede ser de un interés superior al de cualquier clase de ciencia, pero, precisamente, no será ciencia.

También parece claro que, aparte de esa desorientación fundamental a propósito de los «trucos aprendibles», el elemento hegeliano de la filosofía de la ciencia marxiana es responsable de paralogismos y errores de detalle sin gran importancia sistemática, pero relativamente frecuentes en la obra de Marx, y con más arbitrariedad especulativa que en la de Engels. Por ejemplo: también Engels ha aducido a propósito de los hidrocarburos la ley hegeliana de la mutación de la cantidad en cualidad. Esta frase, como muchas otras verbalizaciones de la historia de la metafísica («idea», «materia y forma», «potencia y acto», «entelequia», «negación de la negación», etc.) es un magnífico receptáculo de sabiduría de la vida, y hasta puede serlo de poesía. Pero cuando se pretende someter esas frases a un uso científico positivo se las convierte en trivialidades campanudas con las que no se explica nada. Engels, que tampoco hiló muy fino en esto, no lo ha hecho nunca, de todos modos, tan bastamente como Marx en la nota 205.* al capítulo IX del libro I del *Capital*. En el texto principal había escrito: «El poseedor de dinero o de mercancías no se transforma realmente en capitalista más que cuando la suma mínima adelantada para la producción se encuentra muy por encima del máximo medieval. Aquí, al igual que en la ciencia de la naturaleza, se confirma la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual alteraciones meramente cuantitativas mutan, llegado cierto punto, en diferencias cualitativas». Y entonces pone al pie: «La teoría molecular aplicada en la química moderna y desarrollada por vez primera científicamente por Laurent y Gerhard se basa precisamente en esa ley».³⁷ El penoso paralogismo —analizado ya muchas veces por los críticos, y por mí también en un viejo escrito, por lo que no me detendré en él— se agrava aquí por la atribución, que Engels corrige, de méritos desmesurados a Laurent y Gerhard.

³⁷ OME 40, 333.

Otras veces los deslices hacia la especulación son más graves e infligen cierto desprestigio al método de Marx, porque el soberbio optimismo epistemológico del hegelismo reclama o espera del método resultados inalcanzables. Un ejemplo: en la última traducción castellana completa del *Capital*, el traductor, Pedro Scaron, considera que un paso del libro I tiene que ser una errata o un lapsus, y así lo advierte. El paso en cuestión dice: «Efectivamente es más fácil hallar mediante el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que desarrollar [entwickeln], a la inversa, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último es el único método materialista y, por lo tanto, científico».³⁸ El menor de los errores de este texto es que niegue carácter científico al análisis reductivo sociológico de los hechos culturales, religiosos en este caso. (Dicho sea de paso: textos así permiten hacerse un juicio acerca del saber de los críticos que condenan severamente el «reduccionismo» de Marx). El mayor error es la pretensión de que el método científico sea capaz de «desarrollar», partiendo de la base económico-social de una sociedad, nada menos que su teología. Pedro Scaron lleva toda la razón al pensar que ese texto afirma una cosa imposible. Pero se equivoca al creerlo lapsus o errata. No es ni lapsus ni errata, sino Hegel, idealismo objetivo, «ciencia alemana». Si uno cree que conocer es para la especie humana —y no ya para Dios, supuesto insustituible en la reflexión gnoseológica— contemplar el despliegue del ser mismo, de la cosa misma, entonces tiene sentido pensar que, si se denomina bien el método «real», se puede sacar de la semilla básica, con orgánica necesidad, el fruto teológico.

Otro efecto perjudicial de la filosofía de la ciencia hegelizante consiste en que dificulta a Marx precisar el estatuto epistemológico de su trabajo intelectual, cuyo núcleo, como se ha indicado, tiene una estructura propiamente científica (dicho sea formalmente, sin estimar ahora su validez). No es que Marx ignore siempre que está trabajando mediante composición de abstracciones. A veces se expresa con una adecuación a la naturaleza de artefacto de la construcción teórica, e incluso a la condicionalidad del discurso teórico, que no siempre se encuentra en sus seguidores. En muchos lugares Marx sabe que está trabajando con lo que hoy se llamaría un modelo. La construcción por L. Althus-

³⁸ OME 41, 3, nota.

ser de un concepto exacto de «modo de producción» tiene esa justificación. Es natural que Marx opere con modelos teóricos, como cualquiera que se dedique a la teoría. Y sus modelos no son menos artificiales ni menos abstractos que los de la economía que Dobb llamó «postjevonsiana».³⁹ Lo que sí los distingue de los de ésta es que los de Marx se refieren a un área empírica más amplia, «sociológica» desde el punto de vista de la economía académica de hoy.⁴⁰

De todos modos, el optimismo de la epistemología idealista hace que la percepción por Marx del hecho de que la teoría es inevitablemente construcción sea oscura y se pierda a veces. Sin entrar en la discusión de si lo que Marx ha llamado «caída tendencial de la tasa de beneficio» era o no una noción empíricamente justificada, se puede afirmar, en todo caso, que, considerada metodológicamente, la noción de «ley de tendencia» es una oscura expresión de la relación entre una conexión necesaria en el modelo teórico y la complicación, mucho mayor, de la realidad estudiada. La noción de «ley tendencial» se debe entender como

³⁹ Sea ejemplo de ello el paso siguiente de la carta a Engels de 9-8-1862 (MEW 30, 274) en el que Marx habla de teoría —subrayando el término— en el sentido más formal y abstracto: «Lo único que tengo que probar teóricamente es la posibilidad de la renta absoluta sin conculcar la ley del valor. Éste es el punto en torno al cual gira la disputa teórica desde los fisiócratas hasta hoy». Los tres subrayados son de Marx. O acaso sea más sugestivo de la modelización teórica el siguiente lugar del libro II del *Capital*, cuyo contexto es la discusión de la circulación de la plusvalía: «De acuerdo con nuestro supuesto —el dominio general y absoluto de la producción capitalista—, no hay, aparte de esta clase [la de los capitalistas], absolutamente ninguna más que la de los trabajadores». (MEW 24, 348.)

⁴⁰ Desde luego que Marx no los habría considerado «sociológicos». Pero también es verdad que él mismo distinguía a veces entre la ciencia económica sin adjetivos y lo que llamaba «economía pura». No ha tematizado claramente la distinción, pero ella actúa incluso en *El Capital*. Por ejemplo, cuando hace la célebre cita de Ferguson sobre la «nación de hilotas» —formulación, dicho sea de paso, que ha influido mucho en Marx—, lo hace para precisar que no va a ocuparse más que de los efectos económicos en sentido estrecho de la división del trabajo: «No es éste el lugar adecuado para seguir mostrando cómo la división del trabajo dentro de la sociedad va asumiendo, junto con la económica, toda otra esfera de la sociedad y poniendo en todas partes los fundamentos de ese desarrollo del especialismo, de las especialidades, y esa parcelación del ser humano que hizo estallar ya a A. Ferguson, el maestro de A. Smith, en la exclamación: “Estamos haciendo una nación de hilotas, y no hay libres entre nosotros”». (OME 40, 381.)

expresión poco crítica epistemológicamente, esencialista en el «modo material de hablar», del hecho de que la realidad no se comporta exactamente igual que el modelo (lo cual no siempre es prueba de inadecuación del modelo). La idea dialéctica hegeliana de que las leyes «actúan» cuando «las circunstancias les permiten actuar»⁴¹ se puede interpretar razonablemente de dos modos: o bien quiere decir que para que el enunciado condicional de una ley se pueda considerar cumplido de manera interesante tiene que haberse verificado el antecedente (y entonces se trata de una sana trivialidad), o bien pretende decir algo más, hablar realmente del mundo, y entonces es sólo una descripción arcaica del trabajo con construcciones abstractas.

Pero todo eso se puede decir también encomiásticamente, en vez de hacerlo con la quisquillosa pedantería usada hasta aquí. Por ejemplo, tómense estos dos lugares del libro III del *Capital*:⁴² un determinado factor perturbador «no abroga la ley general. Pero hace que ésta actúe más como tendencia, esto es, como ley cuya ejecución absoluta es detenida, decelerada, debilitada por circunstancias de acción contraria». Una afirmación se cumple «tendencialmente, como todas las leyes económicas». De reflexiones metodológicas así, se puede decir que están a un paso ya de la plena conciencia del trabajo con modelos teóricos y que, en cualquier caso, dejan abierto el mismo problema que surge ante cualquier explicación teórica, a saber, la de si es posible explicar mediante la teoría en cuestión (o mediante la teoría general de la que forme parte, o mediante otra teoría compatible con ellas) la acción de las «circunstancias impeditivas». Pero lo que en este momento interesa es subrayar que, incluso en la visión benévola de giros de pensamiento como el de «ley de tendencia», lo más que se puede ver en ellos es una filosofía de la ciencia apreciable, pero imprecisa y, desde luego, no una «superación» dialéctica de los conceptos metodológicos corrientes.

Hay motivos para pensar que el peso del hegelismo ha ido aumentando, y no disminuyendo, durante la madurez de Marx. Por lo menos, algunos de los esquemas hegelianos de Marx más metafísicos y menos científicos aparecen precisamente en escritos de la última época de su vida. El siguiente paso curiosamente hegeliano del libro II del *Capital* procede del manuscrito V, lo

⁴¹ *El Capital*, I, cap. 15. (OME 41, 159.)

⁴² MEW 25, 244 y 184.

que quiere decir que es de 1877: «El capital-mercancía, en cuanto producto directo del proceso de producción capitalista, hace recordar su origen y, por lo tanto, es en su forma más racional, menos desprovisto de concepto que el capital-dinero, en el cual se ha borrado todo resto de aquel proceso, como, en general, se borra en el dinero toda particular forma de uso de la mercancía».⁴³ La idea de que donde hay memoria del origen hay concepto es hegelismo puro. Esa consideración no tiene pertinencia alguna respecto de la ciencia.

También son de la última época de la vida de Marx los manuscritos matemáticos ahora accesibles (aunque no con todos los extractos de lectura) en dos ediciones de bolsillo europeas occidentales.⁴⁴ Aparte de que tienen poca importancia en la obra de Marx,⁴⁵ reproducen en lo esencial el pensamiento antianalítico de tradición goethiana y hegeliana, así como las inútiles metáforas a propósito de la noción de diferencial ya conocidas por el *Anti-Dühring* de Engels. Debo decir que no todos los lectores de esos manuscritos opinan lo mismo, y dos muy caracterizados, la señora Janovskaia, editora de los manuscritos, y Lucio Lombardo Radice, presentador de la edición italiana, aprecian mucho en ellos méritos que, desde luego, tienen. Los principales desde mi punto de vista son la crítica de la noción de infinitésimo y la construcción de una noción de variable muy próxima de criterios operacionalistas. Con este reconocimiento debo rectificar algo mi artículo de 1964 «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*»,⁴⁶ en el cual, basándome en los elementos de juicio de que disponía entonces, arriesgué la conjetura de que los manuscritos matemáticos de Marx no debían de ser interesantes. Pero el rechazo por Marx de la noción de límite,⁴⁷ el camino algebraico tradicional

⁴³ MEW 24, 54-55.

⁴⁴ Karl Marx, *Mathematische Manuskripte*, Kronberg T., Scriptor Verlag, 1974. Karl Marx, *Manoscritti matematici*, Bari, Dedalo Libri, 1975.

⁴⁵ «Los manuscritos [matemáticos] representan [...] primariamente la asimilación por Marx de la ciencia auxiliar matemática, y carecen de importancia en comparación con la significación epocal de la teoría social de Marx.» (WOLFGANG ENDEMANN, prólogo a KARL MARX, *Mathematische Manuskripte*, cit., p. 8.)

⁴⁶ En Friedrich Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Barcelona, Grijalbo, 1964.

⁴⁷ Jesús Mosterín me sugirió, acabada la discusión de la conferencia, que habría que estudiar si los apuntes de Marx sobre el cálculo y, en especial,

que emprende y algunos otros puntos más de detalle (como su forzada comprensión de Leibniz) no me permiten por el momento cambiar por completo mi vieja opinión, aunque sí que me considero obligado a estudiar de nuevo el asunto. Será, sin embargo, otra vez, no esta noche, en la que ya andamos cargados de tarea.

Seguramente hemos repasado suficientes aspectos de la mala influencia del hegelismo en la filosofía de la ciencia de Marx (tras haber considerado las influencias buenas) para arriesgar un balance. Un balance favorable, porque la oscuridad, las confusiones lógicas, la discrepancia entre el trabajo científico y la visión ideológica del mismo, todas esas malas consecuencias de la dialéctica hegeliana tienen una trascendencia mucho menor de lo que puede parecer y, lo que es más importante, las malas consecuencias filosóficas o metodológicas resultan muchas veces eliminables sin pérdida del trabajo científico material. Por ejemplo: el uso hegeliano de la metáfora, tan intenso en la obra de Marx. La violenta metáfora del libro I del *Capital* «metamorfosis de las mercancías», lo expresado por Marx con la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía), la cual no se refiere, como es obvio, a ningún cambio físico de las mercancías, es una expresión confusionariamente hegeliana. Es evidente que la metamorfosis no lo es de la mercancía, sino del valor (y eso por quedarnos dentro del entomológico o místico léxico hegeliano de Marx): «Si consideramos ahora la metamorfosis completa de una mercancía, por ejemplo, del lienzo, por de pronto, que consta de dos movimientos contrapuestos y complementarios, M-D y D-M».⁴⁸ Es claro que sería más sensato decir «movimientos del valor» que movimientos de la mercancía, porque del primero no parece tan absurdo decir que unas veces es lienzo y otras es dinero, mientras que decir del lienzo que unas veces es dinero y otras lienzo no resulta nada conveniente. Este modo de decir de Marx incurre en un vicio típico de Hegel (querido por éste como virtud): la abstracción insuficiente; la abstracción de confusos, de varios conceptos presentados como uno solo, confundidos en uno solo, abs-

su rechazo del concepto de límite presentan alguna afinidad con el análisis no-standard. Creo que hay que atender a esta observación de Mosterín, pero hasta ahora no me ha sido posible rastrear ese aspecto en el texto de los manuscritos.

⁴⁸ *El Capital*, I (OME 40, 122; MEW 23, 125).

tracción imprecisa que es una técnica de la arbitrariedad de la derivación por «desarrollo» y hace de ésta un gran truco que no es necesario aprender. En el ejemplo aducido la arbitrariedad consiste en sostener que la mercancía en cuestión, el lienzo, vuelve a su vendedor, al tejedor. Por toda esa mala abstracción hegelizante está encubriendo retóricamente una abstracción correcta, con el concepto de valor, como queda explícito pocas páginas más adelante: «El cambio de forma en el cual se consuma el metabolismo de los productos del trabajo, M-D-M, condiciona el que un mismo valor constituya, como mercancía, el punto de partida del proceso, y vuelva al mismo punto de partida también como mercancía. Por eso es un circuito el movimiento de las mercancías». ⁴⁹ Y todavía más explícitamente en el libro II: «En sí mismos y por sí mismos, son M-D y D-M meras traducciones del valor dado de una forma a otra». ⁵⁰

Otras muchas veces, confusos desarrollos que parecen ambiciosamente «profundos» (ya que ése es el atributo de la «ciencia alemana») se pueden reducir a elementales cuestiones de lógica. Un ejemplo destacado de ellos es la larga historia de la especificidad o determinación o sobredeterminación de la contradicción dialéctica, historia que ha consumido con poca utilidad el trabajo de gente tan valiosa como el mismo Engels, Lukács, Gramsci y Althusser. Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible —ningún «truco aprendible»— para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de «Todo A es B» dice «Algún A no es B». Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico (Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser). Lo mismo ocurre con otras relaciones de oposición que, por lo demás, Hegel no tiene ningún interés por distinguir claramente de la contradicción. Muy a menudo Marx añade a una determinación la indicación de la oposición en la cual la toma; por ejemplo, añade a «capital-mercancía» la indicación «en oposición al capital productivo». ⁵¹ Esa manera de hablar —característica de la «oposición determinada», «específica» o «sobredeterminada» de la dialéctica hegeliana— implica falta de formalización suficiente,

⁴⁹ *Ibid.*, 126; MEW 23, 128.

⁵⁰ MEW 24, 129.

⁵¹ *El Capital* II; MEW 24, 207.

falta de teoría y hasta falta de definición. (De Hegel a Lukács se mantiene el principio metodológico romántico de que no hay que definir, sino sólo «determinar»). El valioso objetivo dialéctico de no perder el flujo del ser se realiza falsamente renunciando a los conceptos precisos, que son inevitablemente fijos.

El procedimiento es de uso general: las «avances anuales» lo son «en contraposición a las avances primitivos»; ⁵² el «capital circulante» lo es «en contraposición al fijo». La constante puntualización sugiere que el que habla se está reservando la posibilidad de otras acepciones, de usar el concepto en otra oposición. La crítica del trabajo de Ricardo con las categorías capital fijo y capital circulante es de interés para este punto, porque Marx emprende su análisis precisamente con el instrumento de esta oposición determinada. Marx está explicando por qué Ricardo descuida el capital invertido en material de trabajo: «Desde el primer punto de vista [el de la producción] el material de trabajo se coloca en la misma categoría que los medios de trabajo, *en contraposición* al valor invertido en fuerza de trabajo. Desde el otro punto de vista [el de la circulación], la parte de capital invertida en fuerza de trabajo se coloca junto con la invertida en medios de trabajo. Por eso en la concepción de Ricardo la parte de valor del capital gastada en material de trabajo (materias primas y auxiliares) no aparece por ninguna parte. Desaparece por completo. Y es que ni encaja en la parte del capital fijo, puesto que en cuanto a su modo de circulación coincide completamente con la parte de capital gastada en fuerza de trabajo, ni por otra parte, se la puede colocar en el lado del capital circulante, porque con eso se suprimiría la identificación —heredada de Smith y tácitamente mantenida— de la contraposición entre capital fijo y capital circulante con la contraposición entre capital constante y capital variable. Ricardo tiene demasiado instinto lógico para no percibir eso. Y, consiguientemente, esa parte del capital se le disipa sin dejar rastro». ⁵³

Este texto (ejemplo entre muchos otros) tiene interés por dos cosas: en primer lugar, ilustra cómo esa metodología de las contraposiciones que «se toman» de uno u otro proceso o movimiento es una metodología nómada, inexacta, pre-teórica, con sólo un marco general filosófico no realizado positivamente. Hace de ne-

⁵² MEW 24, 213.

⁵³ MEW 24, 219; cursiva mía.

cesidad virtud, como siempre Hegel, pretendiendo que así capta la vida. No define. Cree que recompone mejor lo concreto de pensamiento no analizando lo concreto real. Temen que la definición recorte y que la división parta.

Pero, al mismo tiempo, es también visible en el texto que lo que hay por debajo de la aparente confusión de oposiciones o contradicciones determinadas o sobredeterminadas es una simple y razonable cuestión de *fundamento divisionis*, tratable con toda la elementalidad de la lógica clásica. Lo que Marx está diciendo es, simplemente, que, en su opinión, Ricardo, siguiendo a Smith, confunde dos principios de división, el que da de sí la división capital constante —capital variable y el que produce la división capital fijo— capital circulante. Por cierto que Marx mismo se expresa a veces sobre estas cuestiones usando léxico de la lógica clásica. Pero la consciencia que tiene de la simplicidad de la problemática es vacilante. Tres páginas sucesivas del capítulo xi del libro ii del *Capital* —cuyo contexto es la crítica de Ricardo antes aludida— constituyen tan completa ilustración de los barruntos y las vacilaciones de los borradores de Marx en estos asuntos de lógica que vale la pena repasarlas. Marx empieza por observar que la confusión de la diferencia entre capital constante y capital variable con la diferencia entre capital fijo y capital circulante hace perder la «diferencia específica» (así lo escribe) que más importa para la comprensión del modo de producción capitalista: «En la medida en que la parte de capital gastada en trabajo no se diferencia de la parte de capital gastada en medios de trabajo más que por su periodo de reproducción y, consiguientemente, por su plazo de circulación (...), se borra, naturalmente, toda diferencia específica entre el capital gastado en fuerza de trabajo y el gastado en medios de producción».⁵⁴ Lo que ahí critica Marx es una confusión en la división que anula o desdibuja las definiciones que se basan en ella: el paso de un principio de división a otro. Expresa lo mismo unas líneas más adelante con léxico spinoziano y leibniziano: «hay confusión entre la determinación según la cual es variable la parte de capital gastada en [fuerza de] trabajo y la determinación según la cual es circulante en contraposición al capital fijo».⁵⁵ Esta verbalización es completamente paralela de la posible formulación tradicional, que diría así: hay confusión entre el prin-

cipio de división A y el principio de división B. La coincidencia se refuerza a renglón seguido por la reaparición del léxico de la teoría tradicional de la definición: «Es claro desde el principio que la determinación del capital gastado en fuerza de trabajo como capital circulante o capital fijo es una determinación secundaria en la que se borra toda diferencia específica en el proceso de producción».⁵⁶

Pero dos páginas más adelante el estado de ánimo y la intención de Marx son diferentes (y estimar uno y otra es importante para entender borradores, que es lo que son estos textos). La reflexión de que entender los medios de trabajo en la producción como capital fijo (en vez como capital constante) es una «determinación escolástica que conduce a contradicciones y confusiones»⁵⁷ (lo que se podría traducir así: es fruto de una división superflua que conduce a contradicciones y confusiones) le pone en un estado de ánimo antiescolástico que no gusta de usar términos de la lógica medieval, que había usado en las dos páginas anteriores. Y así, al final, se pone a hablar hegelesco para exponer su asunto, tan pesadamente tratado en los borradores que Engels publicó como capítulos x y xi del libro ii del *Capital*: «Aquí no se trata de definiciones bajo las cuales se subsuman cosas. Se trata de determinadas funciones que se expresan en determinadas categorías».⁵⁸ Las «diferencias específicas» de las que aún hablaba pocos párrafos antes se disipan ahora (verbalmente) y, con ellas, la lógica clásica, en beneficio de la «dialéctica». Ese es el camino verbalista (la arbitraria lectura de la primera *Crítica* por Hegel) seguido por la mayoría de la tradición marxista.

No será necesario recordar que, desde el punto de vista sustantivo, esas páginas de Marx aquí aducidas como una de las mejores ilustraciones de las vaguedades y vacilaciones que dan pie a la tradición del «método dialéctico» son agudas y verdaderas. Es verdad que de Smith a Ramsay, como dice Marx, la clasificación única, el abandono de uno de los dos principios de división vistos por Smith, ha hecho perder las nociones de capital constante y capital variable. Pero el acierto material no anula la insuficiencia formal, que estriba en el fondo en el esencialismo, en la tendencia a la reificación propia de la metafísica y la gnoseología

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁷ MEW 24, 228.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁴ MEW 24, 226.

⁵⁵ *Ibid.*

tradicionales: es el realismo de la intuición, creer que la división parte y que la definición corta no los conceptos, sino las cosas mismas y que, por lo tanto, para no violentar las cosas no hay que definir ni dividir los conceptos.

Al hacer balance, lo decisivo es que en todo caso importante es posible la traducción de los esoterismos hegelianos a razonamiento preciso (verdadero o falso, ésta es otra cuestión). Aun más y de mayor importancia: como ya quedó dicho, ha sido la dialéctica hegeliana (la confusa noción de «desarrollo», entre otras) la que ha enseñado a Marx sistematicidad y, por ese medio, le ha dado sensibilidad para la teoría, permitiéndole rebasar la mera «crítica» de los jóvenes hegelianos. Sin su vuelta a Hegel —en particular a la *Lógica*— en los años 1850, Marx se habría quedado con un programa científico mucho más pobre. Para documentar ese extremo basta con atender un momento a la filosofía de la ciencia implícita en los trabajos de Marx de los años 1840.

En un cuaderno de extractos del año 1844, Marx escribe, a propósito de MacCulloch, un comentario al elogio de los ricardianos por G. Prévost, el cual aprecia el hecho de que Ricardo trabaje con cifras medias. Marx escribe: «Pero, ¿qué demuestran esas medias? Que cada vez se abstrae más de los hombres, que cada vez se prescinde más de la vida real para atender al movimiento abstracto de la propiedad material, inhumana. Los promedios son insultos en toda regla, injurias contra los individuos singulares, reales». ⁵⁹ Este Marx crítico ignora todavía qué es ciencia teórica. El paso de Marx a la ciencia implica, entre otras cosas, una inversión de su posición respecto de Ricardo en el paso citado; esto queda aún más claro a continuación: «Prévost alaba el descubrimiento por los ricardianos de que el *precio* se halla representado por los *costes de producción*, sin que jueguen ningún papel la oferta y la demanda. 1º) El buen hombre prescinde de que, para demostrar ese principio, los ricardianos tienen que recurrir al cálculo de medias, es decir, a la abstracción de la realidad». ⁶⁰ Cuando Marx descubra (ayudado por Hegel) que no hay ciencia sin abstracción y se ponga a hacer ciencia, recurrirá, precisamente, a Ricardo y a las tasas medias. ⁶¹

⁵⁹ OME 5, 272.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ El recurso a Ricardo en ese momento explica el que Joan Robinson vea en la obra ricardiana la escuela de teoría de Marx. Ya he razonado antes por qué sólo puedo adherirme en parte a ese juicio.

La inoperancia científica de la filosofía crítica joven-hegeliana quedaría superada en los años 1850, con el redescubrimiento del sistema de la lógica hegeliana y la subsiguiente comprensión del valor científico de la economía clásica (principalmente de Petty, Quesnay, Smith y Ricardo). El esfuerzo que necesitó Marx fue considerable, porque su formación de filósofo le había impuesto la ignorancia de hechos y la pobreza de instrumentos que son las enfermedades profesionales del gremio. ⁶² Pero, si bien era poco fecunda para la ciencia, la filosofía crítica iba a ser en cambio, un elemento permanente de la visión general de Marx. La «crítica» ha contribuido a proporcionar a Marx la percepción de las limitaciones de una teoría económica no sociológica, las limitaciones que intentaría rebasar con la amplitud abarcante de la dialéctica. En los extractos sobre MacCulloch de 1844, Marx percibe inadecuadamente esas limitaciones de la «economía pura», porque ve en ellas «infamia» (como el posterior marxismo vulgar) en vez del esquematismo inevitable de la abstracción. Pero la motivación crítica no se perderá luego, cuando deje de oponerse estérilmente a la teoría: «La infamia de la Economía nacional consiste en especular partiendo de los intereses contrapuestos por la propiedad privada como si los intereses no se hallaran separados y la propiedad fuera común. De ese modo se puede demostrar que si yo lo consumo todo y tú lo produces todo, el consumo y la producción guardan su justa proporción». ⁶³

CRÍTICA. METAFÍSICA, CIENCIA

Tal vez haya quedado claro que el paso de Marx a la ciencia discurre paralelamente a su recepción definitiva, en los años 1850, del hegelismo. Que Marx haya llegado al núcleo más teórico de su pensamiento gracias en gran parte a Hegel (sobre todo a partir de la intensificación de la influencia de éste en los *Grundrisse*, 1857) es una buena muestra de lo retorcidos que son los proble-

⁶² En los *Grundrisse* y en los manuscritos del *Capital* Marx repite el ejercicio con fracciones hasta la náusea, y sin conseguir librarse de errores de cálculo. Todo sugiere que está intentando hacerse la mano que le anquilosó la Facultad. A veces resulta patético, cuando tiene momentos de gran satisfacción porque le salen bien unas sencillas cuentas de la vieja, y exclama, como en *Grundrisse*, 254, «That is it!».

⁶³ OME 5, 274.

mas de la heurística que Popper exclufa, con astuta cautela, de la filosofía de la ciencia. Los problemas de la heurística y sus bromas, pues precisamente el elemento más anticientífico de su formación —el hegelismo— es el que lleva a Marx a lo más científico de su obra. Mientras no recupera a Hegel, otros elementos de su horizonte intelectual —la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos, la de Feuerbach y el socialismo francés— impiden que su estudio de los clásicos de la economía política fructifique en una concepción científica propia, pues hacen que la ciencia económica, con sus cifras medias, le parezca sólo una infamia.

El problema de la relación entre metafísica y ciencia asoma visiblemente detrás de la inspiración hegeliana de la ciencia teórica de Marx. La motivación metafísica ha sido fecunda para la ciencia de Marx. El equívoco metodológico de nuestro autor, que consiste en tomar por método en sentido formal una actitud (la dialéctica) y por teoría científica la visión de un objetivo de conocimiento (la «totalidad concreta»), se debe a la versión hegeliana de una aspiración antigua: el deseo de conocimiento científico de lo concreto o individual, en ruptura con la regla clásica según la cual *no hay ciencia de lo particular*. Esa aspiración, muy central en la filosofía de Leibniz, ha tomado en Hegel la forma de una pretendida lógica de lo individual, de lo concreto histórico, con la cual se podría «desarrollar» el ser hasta la concreción actual, articulando así su historia al mismo tiempo que su estructura. Ese soberbio programa precrítico enmarca el éxito y el fracaso de la aportación de Marx a la ciencia social y al saber revolucionario.

Es inconsistente el intento de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico. Desde luego que en su trabajo propio cada cultivador del legado de Marx puede hacer de su capa un sayo, y unos harán muy bien en practicar un marxismo científicista (o en dejar de interesarse por Marx al darse cuenta de la importancia de la metafísica de tradición hegeliana en el conjunto de su obra madura), y otros harán con pleno derecho metafísica marxista. Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva: o dicho, al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. No de todos los metafísicos se puede decir eso, ni de todos los científicos. De entre los precur-

sores de Marx, aquel con el que éste tiene más parentesco desde este punto de vista es Leibniz, no Hegel ni Spinoza.

La inspiración crítica ha sido mucho menos fecunda en el nacimiento de la ciencia social de Marx. Incluso habría podido impedirlo, según se ha intentado mostrar, si la vuelta de Marx a Hegel en los años 1850 no le hubiera facilitado una buena lectura de los clásicos de la economía política. Pero, por otro lado, aquella inspiración tiene que ver con el hecho de que Marx pueda ser considerado como uno de los fundadores de la sociología del conocimiento y de la ciencia. Confío en que no sea sólo una broma destinada a terminar con esta larga charla el decir que la ingenua frase del Marx de 1844, según la cual la economía política es una infamia, es el primer monumento de la sociología de la ciencia. La idea de ciencia como crítica (principalmente como crítica de la ciencia anterior) ha facilitado a Marx la inauguración del análisis ideológico de los productos científicos y también la consideración sociológica de la ciencia como fuerza productiva.

Por lo que hace al primer capítulo de la sociología de la ciencia de Marx, el que se ocupa de la relación entre ciencia e ideología, creo que la tradición marxista anda sobrada de esquematismos empobrecedores, ya porque, unas veces, tienda a separar materialmente —no sólo lógicamente— lo científico de lo ideológico en los productos culturales (los cuales contienen normalmente ambos elementos a la vez), ya porque, otras, practique un ideologismo universal, considerando «idealista» la simple constatación de la presencia eficaz en la historia del ideal de ciencia desinteresada. De esta tesis sociologista hay que decir que no es de Marx; según ella, Marx es un idealista, porque la primera convicción de su sociología de la ciencia es que ciencia verdadera consiste en conocimiento desinteresado, o, como dice en el libro I del *Capital*, conocimiento sin más interés que «el pensamiento desinteresado».⁶⁴

⁶⁴ OME 40, 181, n. 37. Otros muchos lugares son tan elocuentes como éste. Por ejemplo: «Sólo poniendo en el lugar de los conflicting dogmas, los conflicting facts y las contraposiciones reales que constituyen su trasfondo concreto es posible transformar la economía política en una ciencia positiva». (Carta a Engels, 10-10-1868; MEW 32, 181.) «Puesto que el mismo proceso de pensamiento nace de la situación, puesto que él mismo es un proceso de la naturaleza, el pensamiento que realmente entiende no puede sino ser el mismo siempre, sin diferenciarse más que en grado, por la

El otro gran capítulo de la sociología de la ciencia de Marx —la consideración de la ciencia como fuerza productiva y de sus efectos en el trabajo y la vida cotidiana— no procede tanto de la filosofía crítica cuanto de Ferguson y los socialistas ricardianos.⁶⁵ Es, en mi opinión, el capítulo de mayor interés, desde el punto de vista de los problemas sociales de hoy. Es también el terreno de la revisión más necesaria de la herencia de Marx en interés de las necesidades intelectuales de un marxismo revolucionario para el fin de siglo. En este mismo ciclo de conferencias, el profesor Fetscher adujo hace pocos días un expresivo texto de Marx suficiente para mostrar que el pensamiento de nuestro autor respecto de la ciencia no tiene la ingenuidad progresista reflejada en la célebre frase de Lenin según la cual el comunismo son los soviets más la electrificación, sino que es una concepción bastante más cauta y complicada. Pero Iring Fetscher habría podido citar también decenas de pasos de Marx cargados de optimismo excesivo respecto de la potencia liberadora de la ciencia como fuerza productiva. Marx, por ejemplo, ve muy escasamente la interdependencia entre la ciencia moderna y el capitalismo, lo que, en particular, le impide percibir los primeros conatos de *big science*; ⁶⁶ desde los años 1850 cae reiteradamente en presentaciones excesivamente sociológicas de la relación entre la ciencia-técnica

madurez de su desarrollo, lo que supone también la del órgano con que se piensa. Todo lo demás es desatino.» (Carta a Kugelmann, 11-7-1868; MEW 32, 553.) Vienen aquí a cuento también los varios pasos en los que Marx habla de investigación desinteresada». El lugar clásico es el epílogo a la segunda edición del libro I del *Capital*. La investigación desinteresada es lo normal para Marx incluso en economía política, siempre que la lucha de clases esté sólo latente. La puede cultivar toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales necesarios (ocio y educación) y no esté amenazada por otra clase ascendente. Eso implica que no toda actividad científica representa intereses de una clase. Ni siquiera toda actividad crítica. (OME 40, 13ss.)

⁶⁵ Ezequiel Baró y Juan Ramón Capella me han llamado la atención, en la discusión, sobre lo insuficientemente que se considera esa influencia en esta exposición. Éste es, efectivamente, uno de sus varios defectos. En general, por otra parte, el asunto de la ciencia como fuerza productiva sólo se podía tocar de refilón bajo el título de esta conferencia.

⁶⁶ Así en el cap. 22 del libro I del *Capital*: «Al igual que el aumento de la explotación de la riqueza natural por el mero aumento del esfuerzo de la fuerza de trabajo, la ciencia y la técnica constituyen una potencia de la expansión del capital independiente de la magnitud dada del capital en funcionamiento». (OME 41, 248-249.)

y el orden social.⁶⁷ No es éste un momento adecuado para empezar la discusión del problema, la cual arrancará provechosamente del capítulo XIII del libro I del *Capital*. Creo que en este complejo de problemas están las cuestiones de mayor interés y de mayor dificultad para un desarrollo productivo del marxismo como pensamiento comunista, mientras que las discusiones sobre hegeliismo, sobre la ruptura epistemológica, sobre las dos nociones de ciencia presentes en la obra de Marx, etc., todas esas cosas que han ocupado a muchos filósofos marxistas durante los años sesenta y setenta, son cuestiones de importancia secundaria, cuyo tratamiento ha producido a menudo mala filología confundida con el cultivo autónomo del legado de Marx.

⁶⁷ «Los comunistas tienen que mostrar que sólo en circunstancias comunistas pueden llegar a ser prácticas las verdades tecnológicas ya alcanzadas.» (Carta a Roland Danielson, marzo de 1851; esta carta no se ha conservado, pero el paso sí que se ha conservado, porque Danielson, lo reprodujo en su respuesta a Marx, del 1-6-1851; MEW 27, 553.) Tiene mucho interés el hecho de que la carta es anterior en seis años a los *Grundrisse*, en los que comúnmente se ve el comienzo de la asimilación por Marx de las cuestiones de la ciencia y la tecnología. (Así lo entiende Ernest Mandel, por ejemplo.) * Este texto fue entregado por el autor a *dialéctica*. Originalmente se publicó en *Mientras tanto*, Núm. 2, Barcelona, 1980. (N. de R.).

DEBATE SOBRE LA FILOSOFIA DEL MARXISMO *

(PRIMERA PARTE)

LUCIANO GRUPPI

El tema de la filosofía marxista se sigue debatiendo hoy en día pero hay aún varios problemas que se plantean al referirnos a ella, ¿en qué sentido hablar de una filosofía marxista? Ya conocemos la crítica de Marx de la filosofía especulativa y ya sabemos que existe un debate en cuanto a la naturaleza del pensamiento de Marx: ¿considerarlo un método, una Weltanschauung o una filosofía? Incluso la distinción que se establece dentro del marxismo entre diferentes disciplinas como la filosofía, la economía y la política puede ser discutida ya que es a través de la crítica de la economía política que Marx encuentra la clave de la crítica a la política, a la filosofía y a la religión. Sin embargo, pensamos que resulta más cómodo mantener esta distinción entre los diferentes temas.

He dicho también que la mera enunciación del tema representa por sí sola un problema.

Otra cuestión que se plantea es la del vínculo entre el partido político que se inspira en el pensamiento de Marx y el marxismo como concepción del mundo ¿un partido como tal debe tener una concepción general del mundo o debe limitarse en tener un programa político? ¿un partido político como tal puede pronunciarse

* Discusión en el curso de la VII Mesa Redonda sobre el tema "El pensamiento marxista hoy; situación, controversia y perspectivas", que tuvo lugar en Cavtat, Yugoslavia, del 25 al 29 de octubre de 1982. Publicado en la revista *Socialism in the World*, núm. 35, Belgrado, Yugoslavia, 1983.

Traducción del francés e inglés por Françoise Schröder.

o juzgar lo referente a la concepción del mundo, por ejemplo, en lo relativo a la creencia religiosa, etc.? He aquí algunos de los problemas que se debaten en Italia pero pienso que son planteamientos que interesan a nuestras reflexiones y a nuestros estudios en general.

MICHAEL LEBOWITZ

Hay dos puntos tratados en algunas de las intervenciones a los cuales pienso que deberíamos regresar. Uno es la cuestión de la teoría del humanismo en el Marx maduro, planteado por el camarada Sánchez Vázquez; el otro es el de Hegel y el regreso al pensamiento dialéctico planteado por el camarada Debenjak, aunque rebatido por el camarada Haug. Así pues, los dos puntos están estrechamente relacionados y no porque hayan sido vinculados como ejemplos negativos y resultaran ser objeto de críticas por recientes idealistas barrocos de la escuela estructuralista, no quiero yo hacer hincapié en esta vinculación, pero pienso que tal vez el camarada Debenjak tendría un interés particular en explorarlo más a fondo. Sin embargo, quisiera señalar algunos aspectos con respecto a ello. Consideremos primero el punto de vista de Hegel y el pensamiento dialéctico. El camarada Debenjak toma una cita de Lenin en los *Guadernos Filosóficos*, a saber que resultaba absolutamente imposible entender *El capital* de Marx, especialmente el primer capítulo, sin haber entendido y estudiado minuciosamente la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en su totalidad.

Ahora bien, esto no era un aforismo aislado sino el resumen de gran parte de lo que Lenin estaba asimilando en su lectura de la *Ciencia de la Lógica* y resulta importante considerar y preguntarse ¿por qué Lenin, en una época tan tardía le daba tanta importancia a la obra de Hegel? De hecho, era tan importante para él, que describiría la dialéctica, esa dialéctica, como el método de Hegel y Marx y diría que el idealismo inteligente se acercaba más al pensamiento de Marx que el materialismo vulgar. ¿Cómo, entonces, no hacerle caso a esta obra y menospreciar el paradigma de Hegel? como lo indicó uno de los ponentes anteriores. Veamos a Marx mismo. Es muy sabido que volvió a leer la *Ciencia de la Lógica* al tiempo que escribía los *Grundrisse*. Al igual que muchos otros después de él, Bakunin aparentemente no le encontraba uso a la *Ciencia de la Lógica*, y se le pasó a Freiligrath, quien a su vez, de la misma manera se la mandó a Marx.

Por otra parte, no se reconoce todavía el que Marx haya rechazado en los *Grundrisse* la posición que él mismo había mantenido en obras anteriores tales como el *Trabajo asalariado* y *El capital*. En esta obra, Marx conduce toda la discusión sobre la substitución de los medios de producción por fuerza de trabajo en términos de la competencia de capitales. No obstante, en *El capital*, rechaza explícitamente una explicación que hace referencia a la competencia de capitales y vemos cómo intenta resolver el problema de la manera en que el capital con relación al trabajo asalariado debe reducir la cantidad de trabajo necesario introduciendo a las fuerzas productivas. Independientemente de esta discusión de los *Grundrisse*, llega a la conclusión de que explicar algo únicamente a través de la referencia a la competencia equivale a demostrar que uno no está entendiendo el problema. En otras palabras, lo que ocurre en los *Grundrisse*, es un cambio hacia un argumento interno basado en la relación del capital con el trabajo asalariado, que sólo se manifiesta y se realiza en la esfera de la competencia; también se podría decir que Marx sustituye su posición anterior, la que explicaba el problema a través de la referencia a la oposición de capitales, por una en la cual predomina la oposición del capital y el trabajo asalariado. Esta es la posición que defiende en *El capital*. Debemos reconocer primero que esto representa un cambio epistemológico, por no decir una ruptura epistemológica; sólo entonces, tal vez, podamos hablar de restauración o de renovación epistemológica. Yo insistiría en que en esta cuestión de la necesidad de entender la *Ciencia de la Lógica*, Lenin tenía razón y estoy de acuerdo con el camarada Debenjak en que los que se olvidan de la herencia hegeliana del marxismo no están cometiendo inocentemente un mero error teórico. Incluso iría yo más adelante afirmando que no solamente es necesario un profundo conocimiento de Hegel para entender a Marx, sino que este conocimiento de Hegel es necesario para corregir algunos errores y fallas en Marx, sin alejarse del contexto de su obra. Es decir, cuando encontramos problemas en la teoría de Marx, tales que esta teoría no corresponde al movimiento real o no se relaciona con lo concreto, entonces nos quedan dos elecciones, de hecho, quizás tres. Una de ellas sería ignorar lo concreto o simplemente no verificar ni aplicar a la realidad los conceptos que hemos venido formando, lo que algunas personas que se denominan marxistas intentan hacer. Ahora bien, yo describiría esta actitud como meramente idealista y agregaría que no tiene

nada que ver con el marxismo. De hecho, nos quedan dos opciones. Una consistiría en complementar a Marx con los hallazgos del pensamiento burgués, o sea, complementarlo de manera ecléctica. La segunda opción consistiría en emprender una crítica inmanente para encontrar lo que fuera latente en la obra de Marx y la pudiera mejorar. Yo sugeriría que solamente esta segunda posibilidad preserva la integridad del pensamiento de Marx.

En relación a la cuestión del humanismo (el otro punto que mencioné), estoy enteramente de acuerdo con Sánchez Vázquez en cuanto a la continuidad del humanismo en la obra posterior de Marx. De hecho, utilicé la misma cita que él de los *Grundrisse* en mi ponencia: ésta hace alusión al resultado final del proceso de producción social que siempre aparece como la sociedad misma; es decir, el ser humano dentro de sus relaciones sociales; luego habla de cómo los únicos sujetos son los individuos involucrados en relaciones mutuas. No obstante, resulta realmente insuficiente el analizar aisladamente citas que no se vinculan directamente con el *leitmotiv* de la obra. Debemos reconocer que el humanismo del Marx maduro no es obvio, de lo contrario ¿cómo hubieran podido surgir las opiniones que lo negaban? En ese Marx maduro existía efectivamente un silencio que resulta muy evidente en *El capital*. Es un silencio que da la apariencia de que para el Marx maduro, el "científico", el único sujeto que existe —si existe alguno— es el capital: crecer, trascender todas las barreras, desarrollarse hasta agotarse y ser finalmente reemplazado por científicos con máquinas más eficientes. Sugeriría también que intentaríamos entender las razones del silencio y trascenderlo.

Como ya lo señalé, la manera apropiada sería regresar al método de Marx como medio para lograrlo con el fin de desarrollar una teoría nueva y más adecuada que se integrara a la obra de Marx.

WOLFGANG FRITZ HAUG

Considero muy sintomático y propio de analizarse el que en dos ocasiones hasta ahora, hayamos entablado una discusión filosófica. La primera se refería a Althusser y la segunda, mucho más extensa, fue la intervención sobre el tema de la religión. Y ahora nuestra sesión se abre con el problema paradójico de que los marxistas, a 100 años de la muerte de Marx, organizan de tal manera la discusión que el primer tema sistemático es nuevamente

la filosofía, y eso a pesar de que el mismo Marx pensaba que había acabado con la filosofía como tal, declarando que había trascendido la forma filosófica del pensamiento. Estos tres temas tienen un común denominador.

El tópico de la religión, el escándalo de Althusser y la contradicción de la filosofía marxista contienen efectivamente un común denominador que se percibe a través de la teoría de lo ideológico. Con este concepto de lo ideológico, Marx y Engels trataron un conjunto de *poderes y formas de la conciencia*, así como de *instituciones* entre las cuales figuraban en primer lugar el estado, luego la ley, la moral, la filosofía, etc., y pienso que los marxistas que desean permanecer dentro de su propia tradición, que no quieren perder el vínculo con Marx mismo (que toda discusión "filosófica" deba reflejar esta contradicción) deben volver a entrar al problema o retomar donde Marx y Engels lo dejaron. Pienso que la categoría central que Marx y Engels propusieron para las instituciones, a saber la filosofía, es la categoría de los poderes ideológicos vinculados a la categoría de las formas ideológicas.

Ahora pienso que una discusión filosófica llevada por marxistas debiera considerar la *forma de la filosofía*. No es preciso pensar siempre como Marx, pero no se puede guardar siempre bajo silencio esta ruptura inmediata entre Marx y sus sucesores. Agregaría que el problema de las formas ideológicas debe ser inscrito en la orden del día de esta discusión e insistir en este punto ya que se podría describir la historia del marxismo como un permanente recaer antes de Marx con renovaciones periódicas. Uno de los términos en los cuales se podría explicar este vaivén es que las instituciones sociales regresan al pensamiento anterior de Marx o actualizan este pensamiento.

Podemos describir la estructura social como una red de competencias e incompetencias específicas. Se pueden distinguir varias dimensiones en la estructura. Podríamos hablar de una dimensión horizontal y también de una dimensión vertical o incluso varias dimensiones verticales. Dentro de este conjunto estructurado, algunas formas de práctica y algunas formas de pensamiento se desarrollan aunque no de manera intencional. Hace falta ver con Marx y Engels que la posición de individuo dentro de la estructura es la que se refleja en la forma del pensamiento. He aquí una manera concreta en que el "ser social" determina la conciencia.

Pienso que la forma de pensamiento filosófico tradicional se

centra en una reflexión aislada del poder y de la producción y esto es el problema estructural que siempre recrea la filosofía en el viejo sentido. Ahora bien, esta cuestión será un problema mío también ya que, al describir esta tendencia, me estoy describiendo a mí mismo también.

Me permito pasar a otro problema que debería estar incluido en nuestra orden del día y que ya fue mencionado por el camarada Lebowitz: se trata del problema de la dialéctica. Estoy de acuerdo con la primera parte de lo que dijo el camarada. Cuando no se hace de la obra de Marx una lectura dialéctica, se pierde la esencia del marxismo como siempre ha ocurrido (ya que tenemos una larga historia de lecturas no-dialécticas). Las lecturas menos dialécticas siempre empezaban con la palabra "dialéctica" y la definían como un conjunto de leyes lo que representaba una contradicción en sí mismo. En realidad esta definición era la manera más inmediata de alejarse de la dialéctica, así que yo creo, junto con Lebowitz, que una lectura no-dialéctica nos aparta efectivamente del marxismo.

¿Pero qué es una lectura dialéctica? Estaría también de acuerdo, y ¿quién no? que si no hubiera sido por la escuela de pensamiento que Marx recibió de Hegel no hubiera desarrollado —por lo menos, así lo creemos— su pensamiento dialéctico. Sin embargo, esto no significa que recibió de Hegel una manera de pensar previamente hecha. Entre Hegel y Marx había una auténtica revolución, tan radical además que siempre recaemos ante ella. Pienso que la época en que Lenin escribió la frase que nadie, que no hubiera entendido perfectamente la *Lógica* de Hegel hubiera podido comprender *El capital* de Marx, fue uno de los momentos más oscuros en la vida filosófica de Lenin. Yo entiendo que Lenin no habría comprendido a fondo la *Lógica* de Hegel y que inclusive, nadie la ha entendido y que si la frase de Lenin fuera cierta, el trabajo científico más importante de Karl Marx no hubiera sido accesible nunca a las masas, ni tampoco a los especialistas. Quiero acabar con esta hipocresía, si todos nosotros y los aquí presentes, afirmáramos haber entendido la *Lógica* de Hegel, me parece que seríamos una asamblea de hipócritas. Creo que debemos resolver el problema de la dialéctica sin Hegel ya que si lo logramos, heredamos tanto la dialéctica como todo el sistema de pensamiento y este sistema de pensamiento heredado por Hegel está vinculado a todo un conjunto de problemas. Creo que Althusser tenía razón cuando afirmaba que esto era una de las

raíces espirituales del estalinismo. Resulta "totalitaria" esta manera uní-lateral de pensar porque reduce todo lo que es homogéneo a esta substancia única, por este pensamiento esencia-fenómeno que reduce todo a un estado de mero fenómeno y para el que hay que buscar una esencia, tratándolo de una manera reductiva. Además, el problema mismo de los argumentos anti-metafísico en Marx y Engels se encuentra estrechamente vinculado a esta cuestión. Si analizamos el lenguaje de Marx y de Engels, encontramos que lo "metafísico" es lo contrario de lo "dialéctico". Ahora mi discurso resulta un poco incoherente, pasaré a un ejemplo. Ayer oímos al camarada Ali Ammar que concibe el estado argelino como un "producto del movimiento de liberación". En esta emanación encontramos un tipo de pensamiento muy cercano al hegelianismo. Si el estado fuera una emanación de un movimiento de liberación, todo el problema de la burocracia, de la independencia, de la autonomización del estado sería eliminado, así que todo el viejo problema del estado volviéndose absoluto con una burocracia, etc., entraría por la puerta de atrás. Entonces este concepto de emanación no es válido. Seguiré con el siguiente aspecto. En el meollo de todo esto existen algunos problemas teóricos a un nivel muy abstracto que podríamos llamar filosófico. Me refiero al común denominador de todos estos problemas: los problemas de la dialéctica, del humanismo, de lo ideológico, de la esencia y de los fenómenos, etc. Tenemos que desarrollar un pensamiento que se encuentre en el nivel del cambio revolucionario de Marx en su famosa *Sexta Tesis sobre Feuerbach*; es decir, desde el enfoque dirigido hacia adentro, buscando una esencia interna, hacia el enfoque que busca relaciones externas, con el fin de encontrar el famoso "conjunto de relaciones sociales". Esto significa que debemos pensar de manera tal que podamos reconocer una pluralidad de substancias y una pluralidad de relaciones que no son reducibles a un solo tipo de relación. Sobre esta base, ya tenemos nuestras tradiciones dentro del marxismo, y no debemos empezar desde cero. En Alemania tenemos una contribución muy importante que no ha sido reconocida ni en este mismo país, ni a nivel internacional —con excepción tal vez de Francia—. Me refiero a la contribución de Bertolt Brecht, renombrado como poeta y dramaturgo pero que de hecho, era un filósofo marxista de primera línea —y estoy convencido de que se le irá reconociendo cada vez más—. A través del teatro, ha intentado desarrollar nuevos modelos de pensamiento que rompan real-

mente con el enfoque hegeliano y los reduccionistas. Escribió una gran obra, aunque poco extensa sobre dialéctica, *El libro de los cambios*, con el título chino de *Mé-ti*, y ha tratado también el tema de lo ideológico.

DARKO ŠTRAJN

En lo que se refiere a la filosofía en el marxismo (o al marxismo como filosofía), se puede decir, a grandes rasgos, que en la historia del marxismo predominan dos tipos de concepciones:

1. La filosofía marxista como "visión global del mundo" que se presenta como materialista, dialéctica, etc.
2. La filosofía marxista como "materialismo militante, en lucha" —expresión tomada de Lenin— que no desemboca realmente a una visión del mundo, sino que constituye una actualización y un desarrollo continuo de la crítica filosófica de Marx.

Aunque esta clasificación resulte tal vez simplista, nos permite agrupar a las filosofías marxistas que han surgido hasta ahora, distinguiendo por una parte las que son visiones del mundo evolucionistas, dogmáticas, etc. y, por otra parte, las que (desde el punto de vista de esta primera posición) son concepciones controversiales y fragmentarias. Resultaría tal vez superfluo el subrayar que dentro de la primera clasificación entran concepciones de la ortodoxia y del revisionismo de la Segunda Internacional, del estalinismo y quizás también de otras subespecies de esas orientaciones, mientras que en la otra clasificación, encontramos las tradiciones de Lukács, de Korsch, de la Escuela de Frankfurt, etc. Lo que se expresa en estas frases introductorias muestra claramente, me parece, que no estoy de ninguna manera a favor del primer tipo de filosofía marxista y que, a través de mi intervención, no tenía la más mínima intención de alentar la reiteración de "las leyes inamovibles y objetivas del mundo y del hombre". Quisiera hacer una sola pregunta filosófica (teórica) que me parece actual y que ya surgió en el transcurso del debate, una pregunta que podría también traer consecuencias en el terreno del debate con carácter político que tendrá lugar posteriormente. Se trata del tema del *Sujeto* tal como lo planteó Althusser de una forma pragmática. Le debemos a Althusser el haber sacado la cuestión del sujeto del campo de la metafísica (y que, según lo que nos señaló

un participante al debate, se instaló incluso en el marxismo) y que haberla traído al nivel de la crítica marxista de la concepción del sujeto en la filosofía burguesa. Es decir, que al oponer el concepto marxista del sujeto real al sujeto abstracto de la filosofía burguesa —portador de una libertad determinada sobre la base de la propiedad privada—, Althusser realizó un paso hacia adelante en la confrontación con la filosofía burguesa contemporánea y —lo que resulta aún más importante— con las concepciones "ideologizadas" en el marxismo. Hablo del concepto del Althusser descifrando al sujeto en el sentido de *sujeto-objeto*, lo que fue desarrollado posteriormente de manera consecuente en una oposición entre la ideología y el sujeto en la cual la *interpelación ideológica* actúa como momento constitutivo del sujeto. Esta manera de plantear el problema que, a mi modo de ver, es ahora bastante generalizada y que (en este punto estoy totalmente de acuerdo con los camaradas Haug y Therborn) tiene un desarrollo fecundo incluso fuera de las fronteras de Francia, no elimina la cuestión del sujeto en general, como algunas personas pensaron equivocadamente. Aunque esta tesis hasta cierto punto abre una brecha, aun en el discurso de Althusser, ya que al plantear la cuestión del sujeto se apoya, de manera implícita, sobre textos de Marx que precedieron su ruptura epistemológica, supondría un cuestionamiento de la concepción de dicha ruptura, pero abriría por ejemplo un camino hacia la síntesis de la filosofía marxista con el psicoanálisis de Lacan, pero en un punto cuyos mecanismos de análisis precisamente Althusser no elaboró. No por eso deja de ser cierto que, aun así, Althusser ha planteado y dado la pauta de una de las discusiones más cruciales de la filosofía marxista moderna. Tal vez se le podría reprochar a Althusser el haber "olvidado" incluir en la tesis del sujeto, la tradición hegeliana de Marx para demostrar más claramente que el antihumanismo teórico no significa más que la subversión materialista de la ideología, impidiendo de tal manera, toda posibilidad de solución al problema del sujeto a nivel de la teoría marxista. No veo una acepción determinada de Hegel, sino una tematización del concepto de la supresión del sujeto en el proceso teórico de la confrontación con la ideología.

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

Quisiera adentrarme en el problema que se planteó de la natu-

raleza de la filosofía marxista en relación con otros dos puntos: el pluralismo filosófico dentro del marxismo y la situación de la filosofía marxista en México. ¿Cuáles son las tendencias o corrientes filosóficas del marxismo en México independientemente de si son consideradas como auténticas o no-marxistas? Me refiero sobre todo al caso de México aunque todo esto pueda tal vez tener validez para toda América Latina. En México, el marxismo no sufrió la desilusión occidental que se mencionó aquí. Una prueba objetiva de ello sería la importancia y la influencia que el marxismo ejerce en las universidades, sobre todo en la Universidad Nacional, la más importante en México, dado el interés constante que los estudiantes muestran en el debate y en las tesis marxistas, dada también la cantidad de mesas redondas, conferencias y simposios que allí se organizan sobre marxismo, y sobre todo, dadas las numerosas publicaciones de tipo marxista, cuyo número de lectores no ha dejado de incrementarse hasta ahora.

Por ende, podemos afirmar que no existe por el momento una disminución del interés por el marxismo. Finalmente, —y este no es el último argumento que se podría invocar en apoyo a este argumento— la influencia que ejerce el marxismo se confirma sobre todo a través de la influencia que ejerce sobre la vida política que es el resultado de la actividad de los partidos marxistas que se desarrolla en la oposición. ¿Qué tendencias encontramos en la filosofía marxista en México? Existe en primer lugar una tendencia que podríamos llamar un materialismo ontológico para el cual el problema principal es el de la relación entre el pensamiento y el ser. Hace tiempo que se conoce esta filosofía, sobre todo gracias a las publicaciones de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética traducidas al español. Esta posición filosófica marxista es, a mi parecer, una teoría universal sobre el ser situándose en el marco y en la tradición de la metafísica de la ontología tradicional, pero que también incluye naturalmente diferencias que le son propias: allí donde Hegel dice por ejemplo, "Espíritu", aquí se dice "Materia" toda vez que se trata de la materia vinculada a un dinamismo o a la dialéctica universal. Sabemos que este materialismo encuentra su origen en Engels, sobre todo en su *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza*; remonta también al Lenin del *Materialismo empiriocriticismo*, más que el de *Cuadernos Filosóficos*. Dentro de este materialismo ontológico, encontramos las leyes específicas de la historia y de la sociedad deducidas de las leyes universales sobre el ser y la materia.

Yo pienso que esta idea no está muy relacionada con el pensamiento profundo y radical de Marx que se encuentra en su famosa *Tesis XI*, a saber, que de lo que se trata es de cambiar el mundo y no sólo de interpretarlo. No se trata de elaborar una interpretación o concepción contemplativa más, idealista o marxista, sino crear una suerte de filosofía que podría integrarse en el proceso de transformación del mundo y en cuya visión, el mundo será objeto de esta transformación.

Otra corriente marxista que sigue vigente y es influyente en México, es la que podemos llamar epistemológica o estructuralista y que es la que finalmente defiende Althusser. Sabemos que para Althusser el principal problema filosófico no es ontológico sino más bien epistemológico. Para él, lo más importante es salvaguardar la cientificidad del marxismo. A mi parecer, esta búsqueda legítima del carácter científico del marxismo resultó muy costosa, al encerrar el concepto marxista en una teoría autosuficiente que acabó separándose de la práctica. Yo reconozco la gran honestidad de Althusser al querer superar este teoricismo sobre el cual no dejó de llamar la atención, pero, que a final de cuentas, no logró rebasar, ya que no habría roto con lo que era la base fundamental de este teoricismo, por ejemplo la idea de tipo epistemológico de la práctica teórica, etc.

Por fin tenemos una tercera corriente que podemos llamar praxiológica y para la cual el problema de la primacía del pensamiento o del ser, ya no es tanto un problema teórico o un problema epistemológico, sino un problema práctico; el problema de la transformación del mundo y de la inserción de la filosofía a la práctica en el proceso de transformación del mundo. Se trata de ver al objeto, el mundo —como lo dice Marx en su primera tesis de Feuerbach— no como lo ve el materialismo ontológico, y no únicamente ver el mundo como una práctica, sino integrar también la teoría y la filosofía a esta práctica, a esta transformación. El peso de esta corriente en México y en América Latina se refleja sobre todo por una influencia creciente del pensamiento de Gramsci y por un sinnúmero de trabajos e investigaciones políticas y sociológicas que se realizan bajo la influencia de esta interpretación del marxismo. Sería erróneo decir que no existen otras tendencias, sin embargo, es evidente que no ejercen la misma influencia ni un peso comparable a las tres tendencias que acabo de indicar.

Ciertamente, los adeptos a cada una de estas tres tendencias —y aquí atacaré el problema del pluralismo filosófico que señalé

interiormente — consideran que su manera de ver es la única válida y justa, que ellos detentan la verdad. Sin embargo, me parece que ninguno de los adeptos a estas tendencias consideran o deberían considerar que su verdad sea exclusiva de las aspiraciones a la verdad que plantean las otras corrientes y en eso consiste para mí el pluralismo filosófico. Como se ha señalado aquí, el pluralismo filosófico no consiste en reconocer un pluralismo de la verdad, sino en un pluralismo de posiciones y de vías que conducen a esta verdad. El entender la verdad como única y absoluta es otro problema. Yo mismo, aunque pertenezco a la corriente que llamamos praxeológica y aunque la considero más cercana a la verdad, no cuestiono de ninguna manera que el materialismo ontológico tienda también hacia la verdad. Estoy todavía menos dispuesto a cuestionarle su derecho de existir, su derecho al debate, su derecho a ser escuchado, y a negarme a cooperar en un intercambio de puntos de vista y de ideas con los representantes de esta corriente. Este es el debate y la práctica que exige la filosofía y que con el tiempo terminarán enseñándonos cual de nuestras posiciones filosóficas era la correcta. Para nosotros, el único criterio es el de la práctica, pero, en el terreno de la filosofía, las verificaciones que pueden efectuar la práctica son más bien lentas y que no son tan visibles ni tan directas. Esto es así porque hace falta que nosotros, los filósofos marxistas, tengamos paciencia y esperemos llegar a conciliar nuestros puntos de vista y a reconocer una verdad determinada. Decir que el pluralismo filosófico engendra el relativismo, el escepticismo o, lo que resulta todavía peor, las ideologías reaccionarias propias del pluralismo político burgués, me parece realmente poco convincente. ¿En qué se apoya el monolitismo filosófico? En última instancia se apoya en el último argumento, en el de la autoridad que puede seguir siendo la de Marx o de Engels, de Stalin o de Mao Tse-Tung, ayer u hoy... No insistiré más en estos tres puntos. Pero si vamos a hablar de una verdad, no debemos hablar de ella como de algo previamente establecido, sino como de algo que es preciso despejar, establecer (y lo repito) por una multitud de medios y así llegar a ella. No olvidemos esta gran verdad: la ciencia unifica y la filosofía en cambio divide. También a nosotros, los filósofos marxistas, la filosofía nos divide. ¿Por qué? porque la filosofía es también una ideología, resulta que no podemos aplicarle el tipo de juicio definitivo que podemos aplicar cuando tratamos con ciencias positivas. ¿Esto significaría, entonces, que los filósofos marxistas de diferentes tenden-

cias no tienen un terreno común o un punto de apoyo al que puedan siempre referirse? Es evidente que sí existe, pues de lo contrario no se podrían considerar marxistas.

Pienso que hay tres puntos de apoyo a los que ningún filósofo marxista, cualquiera que sea su corriente, pueda renunciar. En primer lugar está la tesis marxista concebida como proyecto de una transformación radical del hombre y de la sociedad. El que renuncie a esta tesis debe inevitablemente renunciar al marxismo. En segundo lugar, el marxismo concebido como una teoría fundamentada y no como una utopía, aunque comprende elementos propios de la utopía. En tercer lugar, la teoría siempre debe mantenerse vinculada a la práctica, alimentarla y regresar continuamente a ella.

MARX Y SU CRITICA DE LA FILOSOFIA

Gabriel Vargas Lozano

El problema del significado de la filosofía en el pensamiento de Marx y sus consecuencias para la teoría o para la práctica, ha sido objeto de una de las más importantes, vivas e interesantes polémicas que se hayan efectuado en torno al paradigma marxista en este siglo.

La lista de autores que han participado en la polémica es larga y variada: el primer lugar lo ocupa Engels, el más fiel amigo de Marx y quien sin embargo, produjo la primera interpretación de su filosofía. A partir de él aparecen una serie interminable de nombres: Kautsky, Plejanov, Lenin, Labriola, Sorel, Adler, Bauer, Bogdanov, Lukács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Luporini, Colletti, Cerroni, Guerratana, De Giovanni, Garaudy, Lefebvre, Zeleny, Thompson, Anderson, Schaff, Ilienkov, Rosental, Mészáros, Kosik, Petrovic, Markovic, Agnes Heller, Mao Tse Tung, Buci Gluksmann, etc., etc., y desde otras perspectivas Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Sartre, Goldmann y tantos otros.

La cuestión ha sido tan rica en ideas y proposiciones que inclusive podríamos integrar escuelas, corrientes o tendencias. Una clasificación posible podría lograrse a partir del interés que se ha mostrado en destacar un aspecto u otro en el pensamiento de Marx. Así por ejemplo, tendríamos aquellos autores que se interesan por explicar dicha filosofía a partir de una identidad absoluta con la concepción filosófica de Engels, lo que de hecho implica la unificación de una interpretación que se mueve centralmente en la sociedad y la historia (Marx) con una que busca abordar principalmente el mundo de la naturaleza (Engels). Esta tendencia es de sobra conocida bajo el nombre de *dia-mat* y constituye la versión oficial soviética.

Otros autores, en cambio, partiendo de la tesis (a mi juicio correcta) de que Marx realiza su explicación solo en el marco de lo histórico, sin que ello no quiera decir que deje de tener consecuencia en el campo de la naturaleza, tratarían de explicar su concepción filosófica a partir de las categorías de *praxis*, *necesidad*, *totalidad*, *enajenación* y *apropiación*. En relación a esta tendencia que pudiéramos llamar *ontológica* ocuparía un lugar destacado. *La ontología del ser social* de Lukács, *la Dialéctica de lo concreto* de Kosik y los trabajos de Mészáros o Heller.

En otros casos, el interés filosófico se ha concentrado en la pregunta de en qué sentido podemos explicar como científica la teoría de Marx y todos los subtemas que este gran rubro implica, a saber: la función de la filosofía respecto de la ciencia; la relación entre ciencia e ideología; la caracterización del tipo de explicación empleada en *El Capital*, el problema del método, la teoría del conocimiento o si se prefiere del modo de producción de conocimientos empleado, etc. Los dos grandes autores que se destacan son Althusser y Della Volpe. Este último decía que Marx era el Galileo del mundo moral. A esta corriente podríamos denominarla *epistemológica* o *metodológica*.

Habría también otra interpretación filosófica que pone el acento en lo *político* y lo *ideológico*, como en los casos de Gramsci y Lenin. Una más que le interesaría destacar la concepción marxiana del hombre y el individuo como en los casos de Schaff y Fromm; y finalmente, otros autores entienden que la categoría central utilizada por el fundador del materialismo histórico fue la de *praxis*, como es característico en la escuela yugoslava y aquí en nuestro país, la tesis sostenida por Sánchez Vázquez.

Las interpretaciones, sin embargo, no se detienen en esta consideración positiva aunque divergente del sentido de la filosofía en Marx, sino que también avanzan por una senda negativa. En efecto, en la historia del marxismo encontramos la posición de los teóricos de la II Internacional (Bernstein, Adler y Bauer) quienes en la primera década de este siglo plantearon la tesis de la inexistencia de un contenido filosófico en Marx y la necesidad de proporcionárselo a partir de la filosofía kantiana, no obstante, una década más tarde, empezaban a publicarse (entre 1927 y 1941) una serie de manuscritos que desmentirían esta versión. Entre estos manuscritos destacaríamos la *Introducción general de 1857*, publicada desde 1903, pero no adecuadamente valorada en forma inmediata;

la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (entre 1927 y 1929) y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* (en el año de 1932).

A fines de los años cincuenta, la polémica sobre la recusación de la filosofía en Marx resurge pero en forma idealista. En 1959, Henri Lefebvre plantea en su libro *La Some et le Reste*, su convicción de que Marx es el teórico del fin de la filosofía. Lo hace en el marco de un rechazo de la filosofía del *dia-mat* y del derrotero político seguido por el socialismo en la URSS. Entre otras cosas, Lefebvre considera que existe un estrecho vínculo ideológico político entre el *dia-mat* y el régimen stalinista.

Y por último, en 1976, Louis Althusser, plantea en su hoy célebre "Conferencia de Granada" que Marx abandona definitivamente a partir de la "tesis XI sobre Feuerbach", la forma de la filosofía en tanto que tal, para "practicarla" en su obra crítica, científica y política.

Así tenemos que en estos cien años que han seguido a la muerte de Marx, han aparecido un abanico de concepciones filosóficas inspiradas en su obra y en cuyos extremos estarían, por un lado, quienes consideran que Marx ha producido una nueva concepción filosófica (y aquí se difiere sobre la forma de entenderla: como una ciencia general, como una concepción del mundo, como una filosofía de la praxis, o como dice Sartre, como una totalización del saber, un método, idea regulativa, arma ofensiva y comunidad del lenguaje); y por otro, quienes consideran que Marx, o bien no es un filósofo o bien ha decretado el fin de la filosofía, esto es, su muerte definitiva después de poco más de dos mil años de existencia.

Ahora bien, lo anterior nos lleva a plantearnos una serie de preguntas: ¿cuáles son las razones por las que un pensador revolucionario como Marx ha suscitado tantas y tan diversas interpretaciones en torno a un sólo aspecto de su obra? ¿qué elementos dentro de su teoría han producido este efecto sorprendente? ¿qué consecuencias tienen sus afirmaciones sobre la filosofía misma? pero sobre todo, ¿qué consecuencias tienen una u otra interpretación de su filosofía tanto en la forma de entender su aportación teórica como en su relación a la práctica social y política misma?

La respuesta a estas preguntas tiene al menos dos aspectos: uno de tipo histórico y político (sobre el cual nos detendremos sólo brevemente) y otro vinculado al complejo problema de la forma original en que está elaborada la perspectiva teórica de Marx. En

este último rubro habría que considerar la interrelación de las diversas disciplinas científico-sociales en la exposición marxiana, el papel de la filosofía y la forma en que se piensa la relación entre teoría y práctica.

En relación al tema histórico-político, habría que decir en forma sucinta que la versión filosófica de Marx o del marxismo surge, en primer término, por su transformación en ideología de Estado en el socialismo naciente; en segundo, por la reclusión del marxismo en la Universidad en la década del treinta, después de la derrota de la revolución en Alemania, Italia y Francia; en tercero, por la necesidad teórica y política que sintieron autores como Lukács, Korsch y Gramsci de oponerse a la versión naturalista o positivista del stalinismo, lo que llevó a la reivindicación de Hegel y del aspecto ideológico del pensamiento de Marx (tendencia continuada por la llamada *dialéctica negativa*) y por la necesidad de retornar a una explicación rigurosa y científica que se opusiera a la vez al marxismo ideológico representado por el *diamat* y al marxismo hegelianizante. El intento de formular y fundamentar esta última opción, más segura que cualquier forma ideológica, lleva a sus autores a confrontar a Marx con las tradiciones científicas de sus respectivas naciones.

Finalmente a todo esto habría que agregar el fenómeno de la edición de textos desconocidos o insuficientemente valorados y que fueron ampliando la perspectiva inicial con que se habían leído las obras de Marx.

El segundo aspecto es más complejo, y nos lleva a un terreno más teórico: el de las relaciones que Marx tuvo con la filosofía clásica y al propio tiempo, el de la evolución de su propia concepción de la filosofía.

Creo importante aclarar de entrada, que estoy en contra de una esquematización que partiera el pensamiento de Marx en tres partes, es decir, periodo la juventud de 1841 a 1844; de maduración de 1845 a 1847 y de madurez de 1847 hasta su muerte en 1883. Creo, por el contrario que existe una unidad en el pensamiento entero de Marx, toda vez que ciertos temas juveniles se recuperan en la madurez, lo que no implica negar la evolución del pensamiento de un autor, hecho que implica obviamente, el abandono de ciertas posiciones y la adopción de otras nuevas. A pesar de todo ello, podemos considerar que el pensamiento de Marx hasta 1844 se mueve en el interior de toda esa forma clásica de

conocimiento que es llamada *filosofía* y que tiene sus maestros inmediatos en Kant y Hegel. ¿Qué significa los términos de moverse en el interior de la filosofía clásica?

En su tesis doctoral titulada *La filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Marx se encuentra inmerso en la forma de la filosofía a pesar de que muestre barruntos de crítica, hacia la filosofía precedente.

En la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* de 1843, apoyado en la antropología propuesta por Feuerbach, en su *Esencia del Cristianismo* y en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (publicada ese mismo año) analiza las proposiciones de Hegel en torno a las contradicciones entre sociedad civil y Estado, Estado no democrático y Estado racional, burgués y ciudadano, universal y particular, etc.

En esta obra, aunque Marx se mantiene todavía en el idealismo filosófico, sostiene en el plano político un democratismo radical y realiza ya críticas agudas a Hegel partiendo de las categorías de *inversión sujeto/objeto* y *enajenación religiosa*.

Los *manuscritos económico-filosófico de 1844* son fundamentalmente una obra de filosofía. Como es debido, en este texto tratará Marx de confrontar, para sí mismo, en forma explosiva, la economía política, las doctrinas socialistas y comunistas de su época, y las filosofías hegeliana y feuerbachiana, con su propia concepción original que va surgiendo de la confrontación entre unas y otras posiciones.

Los temas y la perspectiva de este texto extraordinario se encuentran inmersos plenamente en la *forma-filosofía*, aunque adquieran rasgos nuevos: ejemplos de estos temas son los de la enajenación en sus múltiples dimensiones; la categoría de *esencia humana*, el ser genérico, la antropología; el sentido de la historia como cancelación de la enajenación y aparición del reino de la libertad; el tema de la apropiación humana de los sentidos; la relación entre economía y filosofía; la distinción entre objetivación y enajenación; la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza por la praxis; el materialismo y la dialéctica.

Todos estos problemas son, sin duda, filosóficos, pero también lo es la forma de su organización para el conocimiento. Casi todos los autores que han reflexionado sobre este punto coinciden en que existe un paralelismo entre los *Manuscritos económico-filosóficos* y la *Fenomenología del Espíritu de Hegel* en cuanto al mecanismo

de la especulación. En la *Fenomenología*, el Espíritu se muestra en forma enajenada en la existencia, pero a través de un espiral va superando formas de enajenación (configuraciones de la conciencia) hasta llegar al autoconocimiento, en el saber absoluto. Marx va a partir en forma similar del hecho de que la esencia humana (el ser libre y creador del hombre) aparece, en virtud de la apropiación privada de los medios de la producción, en forma enajenada en la existencia. La historia constituye un proceso teleológico de la superación de la enajenación. Pero si bien es cierto que se da este paralelismo, Marx ya se encuentra lejos del idealismo de Hegel al no identificar enajenación con objetivización y al sostener tesis nuevas sobre el proceso histórico, el devenir del hombre desenajenado y el materialismo.

Hemos dicho que en todo este periodo juvenil, Marx se encuentra inmerso en el debate filosófico, sin embargo, ya en los *Manuscritos*, empieza a aparecer una separación, en efecto, en el prólogo a este texto dice: "Al preparar el trabajo para la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era totalmente inadecuada, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema".¹

Aquí se abre ya la clara distinción que se va a manifestar un poco más tarde entre la filosofía especulativa y la ciencia de la historia, ocasionando un importante cambio que luego trataremos de explicar.

Marx se mueve en los *Manuscritos del 44* en el medio de la filosofía pero ¿qué entiende explícitamente por ella en ese y otros textos?

En 1841, Marx considera a la filosofía como una forma privilegiada de explicación pero al mismo tiempo se expresa ya la tensión entre ella y el mundo. En efecto, citamos *in extenso* este importante pasaje de la tesis doctoral:

"En la medida en que la filosofía, en cuanto voluntad, se vuelve contra el mundo aparental, el sistema se degrada a abstracta totalidad, esto es: hácese una parte del mundo, a la que otra se opone. Su relación al mundo es de reflexión, arrebatada por el ímpetu de realizarse, entra en tensión contra otro. Quiébranse su autosufi-

¹ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. En C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos* Varios. Ed. Grijalbo, México, 1966, p. 25. Trad. W. Rocas.

ciencia y redondeamiento. Lo que fue luz interior, deviene llama devoradora, vertida hacia lo externo. Se sigue pues, que el hacerse filosófico el mundo es, en uno, hacerse mundanal la filosofía; que su realización resulta, a la vez, su perdición; que lo que impugna cual externo es nada más una interna falla suya; que precisamente en tal lucha cae ella misma en las fallas que en su contrario impugna (ella) como fallas, y que eliminará ella misma tales fallas cuando, primero, ella caiga en ellas. Lo que se le opone, lo que ella impugna es, siempre, lo que ella es; sólo que con factores invertidos".²

Profundizando sobre esa misma tensión entre filosofía y mundo, Marx escribirá tres años más tarde, en forma mucho más precisa que la filosofía es la cabeza de la emancipación y el proletariado su corazón, o bien, en forma más dialéctica "la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales, —y agrega— y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en ese candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los alemanes en cuanto hombres".³

Como se desprende de estas citas, Marx viene reflexionando sobre las relaciones entre la filosofía y la realidad desde la tesis doctoral pero es en el último texto "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en que se expresa más claramente sobre esa relación. Mientras en 1841, Marx se pronuncia por una realización de la filosofía en el mundo; en 1844, vincula a la filosofía, para escándalo de muchos, con una clase social dada y la inscribe en su proyecto liberador, pero aún más, esta vinculación tendrá que conducir, en opinión de Marx, a la abolición de la filosofía y del proletariado como tales. La frase de Marx es esta: "La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía".⁴

Lefebvre considera en *La Some et le reste* que con esta definición Marx se convierte en el teórico del fin de la filosofía. "El devenir filosófico del mundo se transforma en devenir-mundo de la

² C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, U. Central de Venezuela, Caracas, 1973, p. 50. Trad. Juan David García Bacca.

³ C. Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en K. Marx y A. Ruge, *Los anales franco-alemanes*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970. Trad. Int. y notas de J. M. Bravo, p. 116.

⁴ *Ibidem*.

filosofía. Y al convertirse en mundo, ésta termina. No hay ya más filosofía".⁵

Antes de examinar esta idea, diremos que de aquí en adelante Marx ya no se referirá en forma explícita a su concepción bajo el rubro de filosofía sino bajo el de materialismo histórico o ciencia de la historia.

Y en efecto, tal pareciera como si la filosofía fuera desvalorándose a los ojos de Marx. En la *Ideología Alemana* Marx se refiere a la filosofía en forma crítica al menos en tres aspectos:

Primero, en contra de la autosuficiencia de la explicación filosófica del mundo. "La filosofía independiente —dice con Engels— pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir".⁶ (Esto es, el análisis de las contradicciones sociales por la ciencia, descubre lo que está detrás de la filosofía y la convierte en una expresión superestructural.)

Segundo, estrechamente vinculado a lo anterior, cuando se descubren los auténticos nexos de la sociedad "la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad".⁷ Aquí la filosofía empieza a ser identificada con el mundo neblinoso de la ideología.

Tercero, la sustancialidad aparente de la filosofía proviene de la división del trabajo. "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde ese instante *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura', la filosofía y la moral 'puras', etc.". ⁸

La última frase que se ha entendido como la muerte de la filosofía es la *onceava tesis sobre Feuerbach* "Los filósofos se han limitado a *interpretar* al mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*".⁹

⁵ H. Lefebvre, *Obras*, Vol. I. A. Peña Lillo Ed. B. Aires, 1967. Trad. G. Sánchez, p. 35.

⁶ C. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana*. Ed. Revolucionaria. La Habana, 1966, p. 26. Trad. W. Rocas.

⁷ *Op. cit.*, p. 26.

⁸ *Op. cit.*, p. 31.

⁹ *Op. cit.*, p. 635.

Para Lefebvre, Marx concibe en la *Ideología Alemana* como filosofía, aquel "esfuerzo para comprender el mundo sin tener en cuenta las presuposiciones y preocupaciones empíricas y para determinar así la dirección de la actividad humana".¹⁰

La filosofía es sustituida por la ciencia de la historia, por la ciencia de lo concreto, por la teoría de la praxis. Marx niega a la filosofía —dice Lefebvre— y al hacerlo busca su superación. "Desde que el filósofo comienza a reflexionar sobre el hecho de la filosofía es un aspecto de este mundo que critica la filosofía, deja de querer realizar la voluntad o la necesidad filosófica sin suprimir a la filosofía. La decisión filosófica de la superación es el último acto del filósofo".¹¹

Según Lefebvre, sólo tres cuestiones podrían pasar por filosofía pero la sobrepasan como tal: *La ideología, la alienación y el individuo*.

¿Qué tan justificada es la tesis de Lefebvre?

Podemos aceptar la tesis de que Marx no habla de su propia concepción como filosófica.

Las causas de este hecho podría deberse a que Marx tiene conciencia de haber producido algo nuevo, una forma de organización del conocimiento distinta y que en principio tendría un núcleo científico-social. No en vano estudió durante los últimos treinta años de su vida, la economía, la política y la historia. Marx es, entre otras cosas, un revolucionario de las ciencias sociales que propone no sólo un modelo teórico que le permite comprender críticamente el modo de producción capitalista sino también las bases teóricas para la explicación del movimiento de las sociedades y de la historia.

Asimismo, la aparición de la nueva explicación de la sociedad y de la historia marxiana provoca la crisis de la forma filosófica hegeliana de entender la historia y precipita su sustitución por la ciencia. Marx ha provocado el fin de la filosofía, sí, pero de la filosofía hegeliana, feuerbachiana y de cualquiera otra que bajo sus premisas trate de explicar el proceso histórico. Con un nuevo aparato conceptual (Fuerzas productivas, relaciones de producción, clases sociales, ideología, Estado) y con una nueva concepción (la prioridad objetiva de la realidad frente a su conocimiento, la praxis como punto de partida de una nueva realidad el diseño de un

¹⁰ H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ *Op. cit.*, p. 33.

sistema social; el principio de interrelación dialéctica entre la base económica de la sociedad y la superestructura jurídico-política e ideológica, respetando la determinación en última instancia de la producción material), con estos elementos mencionados aquí en forma rápida, Marx produce el desplazamiento de aquella forma que trataba de explicar la historia a partir de categorías filosóficas como las de *conciencia*, *autoconciencia*, *razón*, *Espíritu*, *variación*, *configuraciones de la conciencia*, *certeza sensible*, *entendimiento*; y a partir de principios como los de que el Espíritu es mundo y el mundo es espíritu, todo lo real es racional y todo lo racional es real, cancelación de las formas de la enajenación de la conciencia por el autoconocimiento, etc.

Marx produce la muerte de *esa filosofía* y de *esa manera* de entender la historia, independientemente de la deuda que contrajo con ella y de las recuperaciones críticas que se observan en su nueva concepción de aquella filosofía. Marx produce la muerte de la filosofía como ciencia, como saber absoluto, como explicación suplantadora y generalizante del conocimiento producido por las ciencias particulares; como teleología y como logos universal.

Empero, esta revolución en la ciencia social no puede efectuarse sin que reflexione profundamente sobre problemas filosóficos. Estos problemas filosóficos están presentes en toda su obra y a lo largo de toda la evolución de su pensamiento.

El primero de estos problemas es el del materialismo. El materialismo no es, como opinaba Lefebvre en su obra *El materialismo dialéctico*, un punto de vista tan especulativo como el del idealismo. Con esta idea el filósofo francés omitía ubicar la aportación del autor de *El Capital* en la corriente filosófica en que se inscribía y las aportaciones novedosas que implicaba.

El materialismo filosófico desde Heráclito a Helvetius, siempre sostuvo un conjunto de tesis que Marx compartía: la tesis de que la materia está en movimiento; de que el mundo debe explicarse a partir de sí mismo en forma inmanente y no recurriendo a principios metafísicos y trascendentales o extramundanos; la función crítica y antimitológica; la concepción de que la naturaleza está sujeta a un proceso y devenir histórico o bien la tesis de que existe una distinción entre el ser y la conciencia. Todos estos rasgos definen al materialismo en general, sin embargo, el rasgo específico del materialismo de Marx se encuentra en la tesis de que el hombre es un ser ontocreador y que con su praxis establece un con-

junto de relaciones sociales objetivas no reductibles a su conciencia, voluntad o subjetividad. El materialismo de Marx, como lo demuestra Alfred Schmidt en su libro *El concepto de naturaleza en Marx* es un materialismo práctico, social e histórico y se distingue claramente del materialismo mecánico o contemplativo de Lamettrie, Cabanis o Feuerbach.

El segundo problema filosófico sobre el que reflexiona Marx es el de la dialéctica, uno de cuyos aspectos es la metodología. Cuando se encuentra escribiendo *El Capital* escribe a Joseph Dietzgen que si tuviera tiempo haría una dialéctica. Y en el *epílogo* a la segunda edición de *El Capital* fechado en Londres, 24 de enero de 1873, considera que es Hegel quien expone de manera "amplia y consciente las formas generales de su movimiento".

Lo que no convence en la argumentación de Marx es que baste darle vuelta al método de Hegel para descubrir su núcleo racional bajo la envoltura mística, sin embargo, Marx no cesa de denominar a su método con el concepto de *dialéctico*.

Aquí nuevamente nos encontramos con una corriente de larga tradición filosófica y que incluye a los filósofos griegos, avanza con Nicolás de Cusa, Jacob Boehme, Spinoza, Fichte, Schelling y culmina en Hegel.

La dialéctica en Hegel y en Marx nos lleva inmediatamente a los conceptos de *totalidad* (tan criticada por el positivismo) *mediación*, *autodesarrollo*, *contradicción* y *aufhebung*.

Marx tiene una importante deuda con Hegel en la formulación de su metodología y especialmente en su concepción de la totalidad social.

Resulta importante aclarar que en Marx, el concepto de totalidad no es esa concepción generalizante, universal y vacía sino que está vinculada, en textos como la *Introducción general de 1857* al problema de la abstracción científica. En su obra, el tema de la totalidad le lleva a cuestiones como las de la interrelación entre lo económico, lo jurídico-político y lo ideológico en el análisis del sistema capitalista; al asunto de la interrelación entre producción, distribución, cambio y consumo de las mercancías; al principio metodológico de que la parte sólo es posible entenderla a partir del todo y al de la comprensión de lo inferior por lo superior. En relación a esto último, la frase "la anatomía del mono encuentra su clave en la anatomía del hombre" reúne de una sola vez a Hegel, Darwin y Marx.

Y finalmente, Marx toca el tema de la filosofía, cuando aborda el problema del conocimiento en las *Tesis sobre Feuerbach*. En las Tesis realiza una crítica a todas las teorías del conocimiento del sujeto y las teorías del conocimiento del objeto delineando así las bases de su nueva concepción gnoseológica.

Pero hasta aquí podría parecer que Marx subordina la reflexión filosófica a la explicación científica de la historia. Según esto, la reflexión filosófica se limitaría a explicitar las bases gnoseológicas, metodológicas y aún ontológicas de la nueva teoría. La filosofía, de haber sido la madre durante más de dos mil años, pasaría a ser la sirvienta. Si esto fuera así, Marx sería sólo un científico más como han querido hacerlo aparecer el primer Althusser, el primer Colletti y el último Della Volpe. Empero, el problema, subsiste: Marx plantea cuestiones que están indisolublemente ligadas a su explicación y que no son reductibles al núcleo determinado como "científico". Estas cuestiones no reductibles son las que sintetizan las categorías de *dialéctica*, *enajenación*, *fetichismo*, *humanismo*, *ideología*, *crítica*, etc.

En efecto, todos aquellos que buscan determinar a Marx como científico de acuerdo a sus respectivas tradiciones siempre encuentran ese *plus* que no se deja someter. El problema sería sencillo si quisiéramos sólo tomar lo que nos interesa y desechar lo que no nos sirve, pero si deseamos adentrarnos en el proyecto original de Marx nos vemos obligados a respetar la forma de su planteamiento.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista ¿qué fin tuvo la filosofía en el pensamiento de Marx?

Hasta aquí hemos dicho lo siguiente :

1) La forma de explicación de la sociedad y de la historia puesta en marcha por Marx hasta los Manuscritos de 1844, guarda una estrecha relación con la forma de especulación filosófica hegeliana, a pesar de sus diferencias.

2) Hasta 1845 se puede observar, en las afirmaciones del propio Marx, una evolución de su concepción de la filosofía. En la tesis doctoral reflexiona sobre la relación dialéctica entre filosofía y mundo. En la "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" relaciona a la filosofía con la clase social y plantea la simultánea abolición del proletariado y realización de la filosofía. Y finalmente en la *Ideología Alemana* así como en las *Tesis sobre Feuerbach* parece que la filosofía ha perdido primero substancialidad, al transformarse de causa en efecto, y luego, prioridad, al

considerarse que no se trate de interpretar el mundo sino de transformarlo.

3) ¿Eso quiere decir —nos preguntamos— que Marx abandona definitivamente a la filosofía? Nuestra respuesta es que si bien parece que esto ocurre, en el fondo Marx no puede reflexionar sobre los temas económicos, políticos o históricos sin efectuar un diálogo con problemas filosóficos como los de la teoría del conocimiento, la ontología, la metodología e inclusive los modos de apropiación del mundo, para ya no citar el de la libertad, la necesidad, la dialéctica o las relaciones entre el hombre y la naturaleza por medio de la praxis. Marx continúa pues necesitando a la filosofía.

4) ¿Pero esto quiere decir —nos preguntamos de nuevo— que la reflexión filosófica se encuentra subordinada a la explicación científica? Ya hemos dicho que Marx no denomina como filosófica a su obra posterior a 1845 por dos razones: primero, porque se concentra en lo que hoy llamamos ciencias sociales y segundo, porque tiene conciencia de haber producido *algo nuevo*: ese algo es una nueva racionalidad, una manera distinta de concebir la sociedad, la historia y sus creaciones culturales.

¿En qué consiste esta nueva racionalidad?

Como apunta Zeleny, en el marxismo nace la tercera gran forma de entender las relaciones entre práctica y razón. La primera es la aristotélica, para la cual el fin último de la acción humana es la contemplación, la teoría. La segunda es la Kantiano-hegeliana, que a pesar de sus diferencias postulan, en primer término la trascendencia de las formas de pensamiento y en segundo, la a-criticidad última del sistema burgués. No olvidemos que para Hegel todo lo racional es real y todo lo real, racional. En Marx, en cambio, la perspectiva original es la de la práctica. En efecto, si leemos las *Tesis sobre Feuerbach* pero también la *Ideología Alemana*, los *Manuscritos del 44*, los *Grundrisse* o *El Capital*, encontraremos que Marx basa toda su concepción en una nueva racionalidad fundada en la práctica.

En los *Manuscritos del 44* Marx nos habla de como el hombre adquiere su *humanidad* a partir del trabajo, de la transformación práctica de la naturaleza. Y de igual forma, en las *Tesis sobre Feuerbach* nos dice que la falla fundamental del materialismo precedente es el captar la realidad sólo bajo la forma de *Objekt* y no como actividad humana sensorial, desconociendo asimismo, la actividad crítico-práctica.

Marx va a insistir en las tesis posteriores que su punto de partida no es la contemplación (*anschauung*) sino la práctica. En la tesis octava dice: "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica".

Toda la obra de Marx va a estar signada por este concepto. Es por la práctica que el hombre construye la sociedad y es por ella que forma representaciones científicas, filosóficas, artísticas o literarias que expresan un momento histórico de ella. Es por ello que para Marx, *El Capital* va a ser sólo un momento de su programa práctico: el de la crítica de la economía política burguesa; crítica que tiene que ser acompañada de una práctica revolucionaria.

Y aquí surge una nueva categoría vinculada a la anterior. La categoría de *crítica*. Es sabido que Marx concibe toda su obra desde un punto de vista crítico. El antecedente inmediato es el de Kant y el de los jóvenes hegelianos. En Kant, la categoría de crítica se presenta como el análisis de tres problemas: ¿qué es posible saber?, ¿qué se debe hacer? y ¿qué se puede esperar? En los jóvenes hegelianos se trata de una crítica a la filosofía de Hegel pero sin cuestionar sus fundamentos. Marx trata de convertir la categoría de crítica en una impugnación no sólo de cómo conocemos la sociedad sino de los mismos fundamentos de la realidad social.

Si esto es así, podemos decir que la tesis de Althusser explicitada en su "Conferencia de Granada", a pesar de sus interesantes sugerencias, no hace más que ocultar este que, desde mi punto de vista es el problema capital de la perspectiva marxiana. Althusser dice que Marx abandona a la filosofía como filosofía para practicarla en su obra científica, crítica y política. Y que esta nueva "práctica" de la filosofía "sirve a la lucha de clases imponiéndole una unidad ideológica opresiva (sabemos —dice Althusser— dónde radica esa opresión) sino creándole las condiciones ideológicas para la liberación y libre desarrollo de las prácticas sociales".¹²

Podemos aceptar que Marx recusó a la filosofía en la tesis sobre Feuerbach pero se trata justamente de aquello que denominaba "filosofía de la interpretación": La filosofía clásica alemana prin-

cialmente. Marx, reiteramos, está iniciando una nueva concepción filosófica práctico-crítica.

Cuando Althusser dice que Marx "practicó" la filosofía en su obra científica y política no sólo está haciendo a un lado este problema sino que está identificando injustificadamente, desde mi punto de vista, a la forma de la filosofía con la ideología dominante. Frente a ello podemos decir que efectivamente, en la historia de la filosofía se ha producido discursos de la dominación pero que aún en casos como el de Aristóteles, Hegel, Kant o Descartes, sus concepciones no se puedan reducir nunca a ese carácter.

Como hemos visto, la respuesta a la pregunta de si Marx es un filósofo o no, es una pregunta difícil de responder. Si nos atenemos a los criterios que pueden desprenderse de las formas filosóficas clásicas, Marx no es un filósofo sino más un científico social y un político. Si en cambio, detrás de su teoría descubrimos su concepción de racionalidad práctico-crítica, entendemos que existe allí toda una filosofía sosteniendo su obra pero en un nuevo sentido y una nueva forma.

Independientemente de ello, si no quisiéramos, a pesar de todo, aceptar que en Marx no hay lugar para la filosofía, tendríamos que aceptar un hecho: con su obra, ha producido una verdadera revolución filosófica ocasionando una reflexión sobre las relaciones de ese discurso con las prácticas sociales y abriendo nuevos campos de interés para esa disciplina.

¹² L. Althusser. "La transformación de la filosofía", en Althusser, Mache-rey, Balivar; *Filosofía y lucha de clases*, ed. Akal, Madrid, 1980, p. 41.

EL ALTHUSSERISMO EN MEXICO *

(NOTAS)

Cesáreo Morales

De entrada, el problema se plantearía así: no existiendo el althusserismo, ¿cómo hablar de su historia en México? El pensamiento de Althusser difícilmente se presta a ser puesto en dimensión de "ismos": en proceso, aplicando en su despliegue los recursos generados en su interior, los que le venían de otros campos que al mismo tiempo tenía que ver con ojos críticos y alimentado y trabajado por los grandes y también por los problemas diarios de nuestro tiempo, nunca ha sido una obra de vigilante de ortodoxia política o de verdades definitivas. Tampoco es el pensamiento de la noche en que todo daría igual porque todo sería intercambiable. En esencia es un pensamiento crítico polémico: como cualquier pensamiento que lo sea efectivamente, por otra parte. Esto es así a pesar de las "intransigencias" juveniles de algunos de los más cercanos discípulos de Althusser, allá cuando por el año 1969, reformándose la vieja Sorborna, exigían que el nuevo plan de estudios de filosofía se organizara completamente en torno a la "lucha histórica entre idealismo y materialismo".¹ A pesar también, de las reticencias de Althusser hacia las polémicas públicas y de su aparente sordera hacia sus crí-

* Ponencia presentada en el Coloquio "América Latina: ¿Encuentro o desencuentro con Marx?", celebrado el 20 y 21 de octubre de 1983 en México, D. F.

¹ La profesora H. Vedrine del Instituto de Filosofía decía bromeando y refiriéndose a las exigencias de E. Balibar y P. Macherey: "terrorismo en la teoría y laxitud en la práctica". Esto último en relación a las posiciones del pcr en ese tiempo, fuertemente criticados por todos los maoismos y hacia los que esa profesora mantenía cierta simpatía.

ticos a quienes, por lo demás, casi siempre trató despiadadamente en sus escritos: recuérdese a Marcuse, John Lewis o Desanti.

Esas experiencias de intransigencia, mantenidas en el ámbito subjetivo, no empañaban la perspectiva crítico-polémica del trabajo conceptual althusseriano. Por eso, si, a pesar de las dificultades inherentes a esa tarea, es posible hacer una "historia interna" más o menos acabada de ese trabajo, en cambio, analizar la "transmisión", "penetración" o el papel desempeñado por un althusserismo inexistente se vuelve una tarea interminable. Esto es así, porque en el campo del pensamiento sucede lo que Althusser señalaba con respecto a la filosofía: es un campo ocupado. El pensamiento no tiene lagunas y, a pesar de lo que los individuos podamos olvidar, es un terreno compacto. Extrañamente, pensar, en el sentido estricto de la palabra, es "decompactificar": criticar en donde aparentemente no hay nada criticable, abrir espacios, crear distancias, salir de las evidencias para entrar en laberintos llenos de problemas y, claro está, de dudas y riesgos.

Ese análisis exigirá, así, una especie de crítica del campo discursivo en donde emerge el pensamiento nuevo y un rastreo de los caminos emprendidos por éste entre teorías aceptadas, evidencias incuestionables, situaciones pacíficas, mecanismos de seguridad, señales de alarma, entretejimientos de pensamiento y acción. Tarea, ciertamente interminable, y todavía más precisamente en la medida en que el pensamiento de Althusser va a trabajar sobre una obra de pensamiento, la de Marx, a su vez atravesada y sostenida por una enorme red de discursos, de acciones y de poderes.

Todo eso constituye una primera dificultad mayor en el intento de hacer una "pequeña historia" del althusserismo. Pero, hay una segunda: la de seguir la trama de esa historia, precisamente, al interior de las complejas relaciones discursivas que en México permiten pensar en sentido estricto y, también, desplegar la creatividad social, política y cultural.

Esta segunda dificultad no se refiere al olor francés que muchos han atribuido a los conceptos de Althusser. A todos ellos, ya en una ocasión M. Pécheux tuvo que recordarles la ironía del viejo Spinoza ante las asambleas historicistas y empiricistas: "el concepto de perro no muere".² La dificultad estriba en la contemporaneidad de lo que aquí intenta presentarse, que no sólo expone a

² Este recordatorio se hizo en el Coloquio sobre "Análisis del discurso" organizado por el IIS de la UNAM en 1977.

falsas apreciaciones, sino, sobre todo, conlleva el riesgo de que intervengan los clásicos elementos rituales: olor de capilla, sentimiento de propiedad o magnificación del sectarismo so pretexto de que las acciones nuevas se dan en los márgenes.

Después de estas excusas que dejan abiertas todas las salidas de emergencia, hay que agregar que, marginal o importante, el pensamiento de Althusser en México sólo encuentra su lugar al interior de la enorme producción intelectual y cultural que siguió al movimiento de 1968 estimulada posteriormente por el exilio latinoamericano, y en las relaciones que ella guarda con la creatividad social y política que emerge desde entonces. La periodización que aquí propongo para el análisis es bastante arbitraria en muchos de sus aspectos, por eso, su finalidad principal es ante todo servir de punto de referencia.

Primera etapa: aparición de un pensamiento, 1965-1974

Hasta 1965, Althusser en México era prácticamente un desconocido. Su nombre era apenas familiar para A. Sánchez Vázquez, como el de un marxista más que escribía en *La Pensée*.³ Aunque esta revista era recibida en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; no hay vestigios de que algún lector hubiera "descubierto" a Althusser antes de esa fecha. Por otra parte, es significativo que A. Sánchez Vázquez haya sido el primero que "intuyó" la "existencia" de Althusser. Significativo y comprensible ya que Sánchez Vázquez, junto con E. de Gortari constituían entonces los únicos puntos de producción teórica dentro del marxismo en México: el primero, en el campo de la estética; el segundo en el de la lógica y filosofía de las ciencias. En el campo estrictamente teórico hay que mencionar también la lectura de los textos marxistas clásicos, puestos al alcance de todos gracias a las traducciones de W. Roces. A esta grupuscularización del pensamiento marxista hay que añadir la crisis que en ese tiempo enfrentaban las organizaciones políticas que se reclamaban de él.

Igualmente, después de que Althusser publicó *Pour Marx* en 1965, seguido de "Lire le Capital", el primero que tuvo en sus

³ Se trata de los artículos "Sobre el joven Marx". Cuestiones de teoría (1961); "Contradicción y sobredeterminación" (1964); "Los Manuscritos de 1844" (1963) y "Sobre la dialéctica materialista" (1963).

manos la edición francesa de esos trabajos fue Sánchez Vázquez. Teniendo ya terminada a finales de año su tesis doctoral que defendió en 1966, no pudo introducir en ella los nuevos elementos propuestos por Althusser que contemplará, cuando en 1967, la tesis sea publicada con el título de *Filosofía de la Praxis*.⁴ En 1966, la editorial Siglo XXI publicó

En 1966, la editorial Siglo XXI publica la traducción de *Pour Marx* con el título que hará historia: *La revolución teórica de Marx*. Una nota sobre el libro, aparecida en la revista *Política* lo dará a conocer a círculos más amplios.⁵ Entre ellos, a los dirigentes políticos de izquierda que en ese tiempo se encontraban presos en Lecumberri y entre los que se contaban Rico Galán, A. Gilly y R. Vargas. Al parecer, *La revolución teórica de Marx* llegó a la cárcel de Lecumberri por dos conductos: enviada directamente a Rico Galán por la editorial Siglo XXI e introducida clandestinamente por A. Hijar, quien visitaba regularmente a algunos de los presos políticos. Sin embargo, en la cárcel, el libro no recibió aceptación: Rico Galán se lo pasó a Gilly, quien sólo echó un vistazo a las primeras páginas, para luego, abandonarlo probablemente en forma definitiva. El único que en la cárcel leyó a Althusser fue R. Vargas, acompañado desde fuera por otro lector atento, A. Hijar. Sólo ellos pueden hablar de las largas discusiones que sostuvieron en torno a las proposiciones althusserianas, pero, aparentemente, de ellos únicamente A. Hijar salió como el primer "althusseriano" en México. Al mismo tiempo, en los cursos de A. Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía aparecían signos evidentes del debate con Althusser.⁶

Todo esto era en 1967. La situación de México mostraba señales claras de dos vertientes en crisis que avanzaban hacia su fusión: la económica y la política. En lo económico, el modelo de acumulación iniciado los años cincuenta mostraba ya cierto agotamiento; en lo político los espacios de participación aparecían cada vez más cerrados. Se planteaban, así, diversas preguntas: ¿Cuál es la naturaleza de la acumulación? ¿Qué sujetos sociales se convertirán en sujetos políticos de una alternativa distinta? Y, en el fondo, una pregunta teórica de orden general: ¿cuál es la naturaleza del

⁴ Grijalbo, México, D. F., 1967.

⁵ La nota aparece sin firma y su autor probable fue J. Labastida.

⁶ Un tema central era el del "humanismo teórico", a partir de L. Althusser et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, siglo XXI, México 1968.

Estado y gobierno mexicanos? Y, una pregunta más: ¿con qué armas teóricas contamos?

La experiencia política de 1968 dio algunas respuestas prácticas a las interrogantes anteriores. Surgieron nuevos sujetos políticos en el horizonte de la transformación del país, sujetos inesperados de acuerdo al texto de la vulgata marxista. La cuestión del Estado apareció en su actualidad candente y, con ella, la pregunta por la democracia y las formas políticas de participación. Desde 1969, comenzó la construcción de una larga respuesta a esa pregunta, unida a la búsqueda del camino de la democracia.⁷ Las inquietudes teóricas se encontraban en dos frentes: el del análisis concreto del desarrollo de la nación y el epistemológico, referente al carácter de los conceptos utilizables para ese análisis.

En este segundo frente se intuía que el arsenal teórico marxista era el único que poseía capacidad explicativa, sobre todo frente al empirismo funcionalista lazarsfeldiano o mertoniano. Este frente era, así, fundamentalmente filosófico. Las demandas teóricas que ahí se generaban van a encontrarse con las propuestas althusserianas. En este sentido, esas propuestas van a entrar en debate objeto con un campo ocupado por Kosik, Schaff, Lefebvre, Lukács, Goldmann y Sartre. Se trataba de propuestas incómodas e inesperadas que, en buena medida, obligaban a pensar el marxismo en otra forma: no como una religión sino como un pensamiento en sentido estricto.

De ahí, probablemente, los malentendidos iniciales en torno a Althusser y todos los antialthusserismos que aparecieron y que, por otra parte eran necesarios. Ejemplar en este aspecto fue la posición de E. González Rojo: antialthusserismo en 1966, althusserismo en 1971, postalthusserismo en 1974.⁸ No todos los antialthusserianos rabiosos pasaron esa prueba: la mayoría mantuvo su posición fincada en la ignorancia y en una concepción religiosa del marxismo y, aún más grave, de la política.

⁷ Ejemplares en este sentido son los trabajos publicados entre 1969 y 1974, entre otros, por Roger Bartra, P. González Casanova, J. Labastida, Carlos Fuentes, Adolfo Gilly, O. Paz, E. Poniatowska, A. Sánchez Vázquez, Porfirio Miranda, Sergio de la Peña, Arnoldo Martínez Verdugo, Ramón Ramírez, Alonso Aguilar, Antonio Alonso, Jorge Carrión, Arnaldo Córdova, Juan Felipe Leal, R. Stavenhagen, G. Unzueta y E. Semo. A estos hay que agregar los trabajos sobre América Latina de Cardoso y Faletto, A. Gunder Frank y R. Hansen.

⁸ Ver: *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, México, D. F. 1974.

La traducción de *Lire le Capital* en 1969 y la publicación de *Los conceptos elementales del materialismo histórico* de M. Harnecker aceleraron el debate y los malentendidos: unos pensaron que había aparecido un "nuevo catecismo marxista", otros reafirmaron, con razón, su alergia antialthusseriana. En 1972 surgió en la Facultad de Filosofía un grupo que se dedicó a trabajar seriamente los textos de Althusser. César Gálvez, estudiante de filosofía, se convirtió en centro de iniciativas en el estudio de esos textos: acceso a inéditos, discusiones interminables en los corredores e iniciativas culturales más amplias en colaboración con A. Híjar.⁹

Desde 1973, al aparecer en español el libro de D. Lecourt, *Por una crítica de la epistemología*, apareció otra característica del althusserismo: no venía solo sino al interior de una constelación cultural en la que aparecían, hasta el momento, además de Althusser, Bachelard, Canguilhem y Foucault. En la Facultad de Ciencias, S. Ramírez organizó ese mismo año un seminario sobre ese libro. Lo paradójico de esa situación es que en esa época S. Ramírez era uno de los antialthusserianos más furibundos.

También en 1973, la Facultad de Ciencias Políticas contempla un "boom" del althusserismo. Raúl Olmedo regresó de Francia, y los lazos estrechos que lo unían con Althusser y a algunos "althusserianos", como E. Balibar, lo hacían aparecer como un "althusseriano" respetable. Si no me equivoco, él fue el primero que publicó algo sobre *Elementos de Autocrítica* de Althusser en el suplemento cultural de *Siempre*. Además, pronto apareció como un postalthusseriano, con propuestas como la de desfilosofización radical de la ciencia y el antimétodo.

Althusser comenzó también a ser estudiado ese año en la Escuela de Antropología del INAH, sobre todo bajo la iniciativa de A. Híjar. Ahí también se conformó un grupo de trabajo serio y muy crítico.¹⁰

Aunque esos pequeños grupos, partieron de la *Revolución Teórica* y de *Para leer el Capital*, siguieron con atención el curso de las publicaciones posteriores de Althusser y sus traducciones al español.¹¹ Tres trabajos retuvieron sobre todo la atención: "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", "La filosofía como

⁹ Dentro de ese grupo hay que mencionar a C. Pereyra, L. Salazar, J. Molinet, Corina Iturbe y Mariflor Aguilar.

¹⁰ Entre sus miembros cabe destacar a Sergio Pérez, desde entonces profesor en esa escuela.

¹¹ En *Cuadernos de Pasado y Presente*, en 1969; y en *Escritos*, Laia, Barcelona, 1974.

arma de la revolución", e "Ideología y aparatos ideológicos del Estado".

Así, hacia 1974, el pensamiento althusseriano había abierto al interior del marxismo en México y a través de pequeños grupos, tres grandes vertientes teóricas: la primera, en relación a una nueva lectura de *El Capital* que superará la concepción contable de la plusvalía y de la lucha de clases; la segunda, en relación con el Estado, fundamentalmente gracias a la mediación de la problemática de la ideología; la tercera, en torno a una nueva visión de la filosofía.

Una de las características de este periodo que, por otra parte, va a continuar hasta nuestros días, es que muchos lectores de Althusser van a quedarse en la *Revolución teórica* o en *Para leer El Capital*. Otros althusserianos o antialthusserianos sólo se quedaron en Marta Harnecker. La transmisión del marxismo a través de Althusser es, pues, un proceso desigual y contradictorio. Mientras algunos grupos o individuos criticaban a Althusser de la filosofía como Teoría, otros habían leído ya *Elementos de Autocrítica* y se orientaban hacia una especie de postalthusserismo: trabajar por las brechas abiertas por Althusser abandonando a Althusser.

Esta situación se daba al interior de un proceso de consolidación académica del marxismo: se abrió un espacio no sólo de respetabilidad académica sino de consideraciones de excelencia. El marxismo no fue ya una simple ideología de "agitadores" o activistas políticos, sino que comenzó a ser un pensamiento que se confrontaba con la cultura en general: ciencias, producción artística, etc. Además de la multiplicación de cursos sobre marxismo en las diversas facultades de la universidad, aparecieron distintas iniciativas en dirección de la sociedad en su conjunto: seminarios abiertos, talleres, grupos de reflexión.

En medio de este trabajo teórico, la acción política iba y venía. Como militancia concreta en una organización o como actividad amplia, ciudadana. En este tiempo la creatividad social y política de amplios bloques sociales en México se hacía presente: creación del sindicalismo independiente, movimientos campesinos y guerrilla. La actividad cultural de la izquierda se aplicaba a dar un espacio de pensamiento a esos fenómenos. La revista *Punto Crítico*, en una perspectiva e *Historia y Sociedad* en otra. En esta última, bajo la dirección de Raúl Olmedo se registraban los ecos de Althusser y de otras aperturas de pensamiento, como la de Foucault.

Segunda etapa: repaso de problemas, 1975-1978

Se trata de una etapa de transformaciones importantes en el país. La crisis económica de 1976 mostró que la mayor presencia del gobierno en la economía no era suficiente para mantener un ritmo de crecimiento adecuado. Por otro lado, la movilización inicial de amplios bloques sociales lleva a la apertura de espacios mayores para la participación: empieza así el proceso de la Reforma Política. Al mismo tiempo, cada vez más, el proceso de democratización exige como condición necesaria una redistribución efectiva del poder económico. El petróleo no podrá resolver esa exigencia. Las preguntas sobre las alternativas económicas y políticas se vuelven, por eso, más urgentes.

Los análisis hechos desde el campo marxista para responder a esas preguntas se allegan nuevos recursos teóricos. La sociedad civil y el Estado comienzan así a parecer en toda su realidad: sujetos políticos inesperados, potencialidades nuevas del gobierno en relación con un proceso corporativizado de obtención del consenso y, cada vez más, la transnacionalización de la economía que relanza las preguntas acerca de la forma política posible en el espacio transnacionalizado.¹²

En este contexto es necesario reconocer que el althusserismo no siguió el ritmo de la urgencia dictada por las preguntas anteriores. Se dedicó a repasar sus problemas y, en buena medida, a "epistemologizar" tanto sus lecturas del Capital, como sus nuevas visiones de la filosofía: al parecer no tenía recursos para los análisis concretos y, en buena medida, toda su crítica fue de carácter metadiscursivo. Esto lo llevó a centrarse en el campo de la ideología y de la cultura y a, proponer, desde ahí, una nueva comprensión del marxismo.¹³

Los grupos que se reclamaban de Althusser y que, de hecho, por los problemas que planteaban era ya postalthusserianos, en cierta manera se consolidaron: en Filosofía, Ciencias Políticas, Ciencias, Antropología. Empiezan a aparecer "althusserianos" en otras facultades y escuelas. Economía, Psicología, CCH y en la Universidad Iberoamericana.¹⁴ Surgen grupos con iniciativas culturales amplias,

¹² Surge ante estas inquietudes la revista *Cuadernos Políticos* y continúan los análisis de la realidad nacional emprendidos anteriormente.

¹³ Ver: C. Pereyra, *Configuraciones: Teoría e Historia*.

¹⁴ En esta última universidad bajo el impulso de Gilberto Jiménez, actualmente en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

como el "Taller de Arte e Ideología" animado por A. Híjar y César Gálvez o el Grupo "Octubre" en el que se intentaba hacer una reflexión teórica sobre cine y política y en la que E. Palomo tuvo una gran responsabilidad. La revista del mismo nombre queda como testimonio de esos esfuerzos. Otros trabajos de "althusserianos" aparecen en *Cuadernos de Comunicación*, en *Historia y Sociedad* y en distintos periódicos.

En 1975, un ciclo de Conferencias bastante solemne tuvo lugar en la Casa del Lago. Su tema fue: "A diez años de la *Revolución Teórica de Marx* de L. Althusser". Algunos de los participantes fueron A. Híjar, Raúl Olmedo, B. Echeverría, C. Pereyra, S. Pérez, C. Morales y G. Vargas. El alma de la organización fue de nuevo, César Gálvez, quien escribió en esa ocasión a Althusser enviándole algunos de los posters relativos al evento. Unas semanas después recibió una carta manuscrita de Althusser que decía en esencia: "me siento recompensado de mis trabajos si ellos sirvieran para introducir a algunos a Marx". César Gálvez enmarcó esa carta y la colocó en la cabecera de su cama. Ahí estuvo hasta su muerte en 1977, encontrada en un accidente ocurrido en la carretera a Puebla.

A ese ciclo siguió uno sobre Gramsci, en la misma Casa del Lago. Hugo Gutiérrez Vega escribió entonces algo relativo a lo taquillero del tema Gramsci y al poco sentido del humor de los organizadores del ciclo. El mismo grupo organizó también un ciclo sobre Foucault en la Librería Gandhi. Esto fue en 1976.

A partir de ese año los "althusserianos" franceses comenzaron a ser invitados a México. Casi todos ellos gracias a la Facultad de Ciencias y a los buenos oficios de Santiago Ramírez quien también, para ese mismo tiempo, ya había hecho su autocrítica. En 1976, M. Pécheux participó en la "Primera semana del pensamiento marxista". Además de una conferencia sobre Althusser en la Facultad de Ciencias Políticas, dio una sobre teoría del discurso en la Facultad de Filosofía y otra sobre "Popper, Bachelard, Kuhn", en la Facultad de Ciencias. Ese mismo año estuvo aquí Michel Plon quien dio varias conferencias sobre la teoría de juegos. En 1977 estuvieron de nuevo en México, Pécheux y Plon, invitados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas al Coloquio "Análisis del Discurso". A finales de 1977, E. Balibar participó en el II Coloquio Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Monterrey. A partir de 1979, D. Lecourt se convirtió en profesor invitado de la Facultad

de Ciencias en donde ha asegurado hasta este año, un seminario de verano. En 1980 impartió también un seminario en la Facultad de Filosofía. De 1978 a 1981, Paul Henri impartió diversos seminarios en la Facultad de Psicología. En 1980, E. Balibar estuvo invitado a pasar una temporada en la Facultad de Economía.

Desde 1976, sobre todo el exilio argentino contribuyó al fortalecimiento de este despliegue cultural y de pensamiento: J. Aricó y O. del Barco, en una perspectiva y E. de Ipola en otra, ocuparon en esa tarea lugares privilegiados.

El marxismo althusseriano o postalthusseriano abrió así las compuertas de enormes ríos de pensamiento. La teoría del discurso, la historia de las ciencias, el análisis literario, la filosofía de las ciencias, la teoría política: todas estas vertientes serpentearon por las facultades y escuelas y también por los senderos políticos. Como había señalado un poco antes, Althusser no llegó sólo a México. Lo hizo con una constelación teórica: Bachelard, Canguilhem, Foucault, Cavaillies, Lacan, Barthes y, hasta Derrida. En esa dirección vinieron igualmente Deleuze, Guattari y el mismo Bataille. Estos recursos teóricos han sido inmensos y todos ellos están produciendo efectos.

Esta etapa se cierra, por un lado, con el avance de la Reforma Política y el registro del Partido Comunista; por el otro, con el libro *Ciencia y Revolución* de Sánchez Vázquez. La "crisis del marxismo" en Europa contrasta con la vitalidad del marxismo en México y algunos otros países, pocos, de América Latina. ¿Cómo explicar esto? ¿Y cómo se ubica ahí el postalthusserismo?

Sólo propongo al respecto una hipótesis. Las economías fuertemente transnacionalizadas en América Latina plantean un reto político: ¿qué forma de Estado es posible en esas condiciones? Reaparece, así, en otra perspectiva, la cuestión de la Nación. Con ella, la de la cultura nacional como espacio en donde una nueva política y, por tanto, un nuevo Estado, sean posibles. En esta cultura nacional el marxismo ha venido ocupando, desde 1968, un importante lugar. En cuanto al althusserismo o postalthusserismo su aporte principal habría sido su contribución a la secularización del pensamiento de Marx y de la política. Criticados los muros religiosos del primero, aparece entonces como un pensamiento que ha de confrontarse continuamente consigo mismo y con el campo del pensamiento en su conjunto. En esta perspectiva hay que releer el viejo debate althusseriano acerca de la cientificidad de la teoría

marxista. Se trata, así, de un pensamiento para la política: su tarea es plantear problemas que aparentemente no tienen solución aceptando, sin embargo, la necesidad de hacer política.

En esa perspectiva hay que situar los debates sobre la naturaleza del Estado-Nación, de la sociedad civil, de la transformación de los sujetos sociales en sujetos políticos, de la relación entre partido político, sujetos y sociedad: cuestiones todas que secularizan la política, en el sentido que la atribuyen a los amplios bloques sociales y, la situación en el horizonte de la nación; los partidos políticos teniendo entonces la tarea de identificar las "aspiraciones" nacionales de esos bloques y de someter a ellas sus programas políticos, haciendo de estas plataformas de negociación en la perspectiva nacional y ante el gobierno en tanto que él ocupa la dirección del Estado.¹⁵

El althusserismo en México contribuyó en alguna medida a esas dos secularizaciones. El marxismo, en su conjunto, estaba vivo, por eso la llamada "crisis del marxismo" fue vista aquí no como algo ajeno, pero sí como un problema con respecto al cual se tenían ya algunas ideas: durante los años setenta se aprendió que no hay "modelo" para el socialismo y que las direcciones por las que avanza la transformación social y política de la nación se construyen en el interior de ella misma. La evolución de la situación latinoamericana, sobre todo en Centroamérica, confirmaban esa lección. En cuanto al aspecto teórico del marxismo, las realidades inéditas de la política le inyectaban nueva vida conceptual: aquí se hizo imposible pensar que el marxismo fuera la ideología de un nuevo totalitarismo amenazante. Por el contrario, apoyado en nuevos recursos, el marxismo está apareciendo en uno de sus aspectos, como la única teoría que abre perspectivas a la profundización de la democracia.

1978-1981: la secularización del marxismo, marco de un althusserismo que se hace desaparecer a sí mismo

Durante estos años el marxismo continúa su desarrollo como núcleo de una cultura nueva, popular y plural, en cuyo interior plantearon los problemas de la nación. Así, una cultura para la

¹⁵ Termina así la perspectiva apocalíptica del marxismo y de la tesis que en él dice inspirarse.

política.¹⁶ Al interior de ese núcleo y en la perspectiva postalthusseriana hay que situar los problemas planteados por C. Buci-Glucksmann y N. Poulantzas en torno al Estado y la democracia.¹⁷

Los últimos textos de Althusser se refieren, igualmente, al problema del Estado y de la política.¹⁸ Se mantiene, también, la perspectiva filosófica del althusserismo.¹⁹

Con eso, Althusser terminó su tarea. En este tiempo en México se acaba el althusserismo y sólo subsiste cierta forma de trabajo en la filosofía o en las ciencias, naturales y sociales, que recuerda una matriz común de problemas. Cuestiones del sujeto, de estrategias conceptuales y poder, de efectos imaginarios, de estructuras del discurso, atraviesan los diversos campos: teorías económicas, de la historia, lingüística, antropología, psicoanálisis, matemáticas y física.

Ese trabajo sólo intenta comprender, pero en nuevas direcciones. En cierta medida se trata de un nuevo racionalismo. Eso, porque siempre quiere pensar en la política posible. Algunas de las cuestiones por él planteadas se refieren a asuntos urgentes, ¿cuál es el significado de la crisis actual de México? por ejemplo. Otras son en relación con esa política posible. Finalmente, algunas plantean problemas aparentemente de imposible solución. Eso mostraría que se consumó el Ciclo del althusserismo: algunas de sus proposiciones se convirtieron en pensamiento, es decir, confrontadas constantemente con el proceso del pensar y del actuar mantienen su vigencia y, mientras eso suceda, son inevitables en el campo del marxismo y de la cultura en general.

¹⁶ En esta perspectiva hay que ubicar los trabajos publicados en estos años por P. González Casanova, Rolando Cordera, Roger Bartra, Arnaldo Córdova, J. Castañeda y otros, como también el nacimiento de las nuevas revistas: *El Machete*, *Dí*, y *Crítica Política*. La revista *Dialéctica* se ocupó desde su fundación en 1976 de Althusser: la prueba fue que en 1978 le consagró un número. Su posición en este tiempo parecía, sin embargo, estar dominada por un problemático antialthusserismo. Diversas circunstancias, como la crisis del marxismo, la situación mejor conocida de los "países de socialismo real" y, sobre todo la evolución de la situación política en México, llevaron a *Dialéctica* a lo que estamos caracterizando como posalthusserismo: un balance crítico de sus aportaciones en la perspectiva de ahora y de los nuevos problemas de la sociedad y el Estado mexicano.

¹⁷ Ver: *Discutere lo Stato y Estado, poder, socialismo*.

¹⁸ El marxismo como teoría finita (1978); "Lo que no puede durar en el PC" (1978); "Sobre la crisis del marxismo" (1978).

¹⁹ "Conferencia de Granada" (1976); "Prefacio" a *Le concept de loi économique dans Le Capital*, de G. Dumenil.

VICISITUDES DEL "BOLIVAR" DE MARX

Gustavo Vargas Martínez

En 1858, por encargo, Carlos Marx escribió una breve y polémica biografía de Simón Bolívar. La enorme importancia de autor y biografiado, la profunda influencia del pensamiento marxista en el continente durante los últimos decenios y los postulados antimperialistas del Libertador, convidan a una serie de reflexiones de palpitante actualidad.

Charles Anderson Dana se había hecho célebre editor de periódicos y antologías, primero como partícipe del cuerpo de redactores del *New York Tribune* y luego, en compañía de George Ripley, como editor de *The New American Cyclopaedia*, que apareció entre 1857 y 1863. Invitado por Dana cuando apenas tenía 33 años de edad, Marx aceptó ser corresponsal europeo del periódico que entonces era considerado como vocero de las ideas fourieristas. Producto de esa colaboración fueron cerca de quinientos artículos y editoriales que Marx —a veces Engels— publicaron sobre los más variados temas, desde la situación social y política de la India y de China hasta las luchas populares en España, y que significó más de ocho años de intensa colaboración. De esta manera Dana y Ripley encargaron a Marx y Engels, en 1857, la redacción de los temas relacionados con la historia militar, biografías y reseñas de carácter social con destino a la *Cyclopaedia*, y aunque la empresa no tuvo éxito, puesto que apenas salieron a la luz unos cuantos fascículos, algunos de los ensayos de Marx tuvieron cabida como el que se tituló *Bolívar y Ponte Simón*, publicado en el tomo III de la primera y única edición, aunque sin la firma del autor.

Por la correspondencia de Marx fue posible conocer —y buscar— el mencionado ensayo biográfico. Pero es evidente que

a Dana no le gustó ni el tono polémico ni la ausencia de fuentes bibliográficas del manuscrito de Marx. Así se lo hizo saber en carta del 25 de enero de 1858. No aparece, en la correspondencia de Marx, respuesta a esa carta del editor, pero sí la muy conocida del 14 de febrero a su amigo Engels, en la que comenta: "...además, Dana me pone reparos a causa de un artículo más largo sobre Bolívar, porque estaría escrito en un *partisan style* (tono prejuiciado), y exige mis *authorities* (fuentes). Estas se las puedo proporcionar, naturalmente aunque la exigencia es extraña. En lo que toca al *partisan style*, ciertamente me he salido algo del tono enciclopédico. Hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque".¹

Las observaciones de Marx a las críticas de Dana hacen pensar que en la época era usual comparar a Bolívar con Bonaparte. Por eso Marx desvió irónicamente el parangón hacia el remedo de emperador que era Soulouque. Sin embargo, se plegó a las exigencias de Dana en cuanto a citar las fuentes y nos facilitó, de tal modo, al seguimiento de su estudio sobre el Libertador. Al final del opúsculo las anotó, en su orden: Ducoudray-Holstein —con el complemento de actualización de Viollet—, Miller y Hippisley. Por lo pronto, es necesario hacer notar dos circunstancias en este ensayo de Marx: primero, que nunca antes Marx había mostrado algún interés por Bolívar o la gesta independentista de América no obstante que ya se había ocupado de España y sus luchas intestinas, y segundo, que al documentarse expresamente para este trabajo, Marx seleccionó deliberadamente tres fuentes de otros tantos reconocidos detractores de Bolívar, no por mala fe, ciertamente, pero sí por una búsqueda intencionada de documentos que desmerecieran del Libertador. De lo contrario Marx habría incluido las referencias buenas y malas —para el sentir de Dana, sobre todo las primeras— y habría reconocido objetividad a su ensayo. El hecho de que Marx haya aceptado que "se salió del tono enciclopédico" justificó la primera crítica que se le hizo por su ensayo sobre Bolívar, esto es, la del propio Dana. Y en el célebre *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx, a título autobiográfico, señala que su colaboración

¹ Marx, C.-Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina* (notas de Pedro Scaron). Cuadernos Pasado y Presente, núm. 30, Córdoba, p. 94 [MEW, tomo XXIX, p. 280].

de ocho años entonces para *The New York Daily Tribune* le mermaba el tiempo de que disponía ante la imperiosa necesidad de trabajar para vivir. Esas colaboraciones le obligaban a desperdigar extraordinariamente sus estudios, según reitera.²

Coincide esta época con la gran penuria de Marx en el destierro londinense, que tan vívidamente describe en su correspondencia a Engels del 8 de septiembre de 1852: "Hace ocho o diez días que vengo alimentando a mi familia con pan y patatas, y vamos a ver cuánto dura .../. He tenido que suspender los artículos para Dana por no tener la perra gorda para comprar periódicos".³

El proyecto de la enciclopedia, lo dijimos, fracasó a la postre. Franz Mehring, amigo íntimo de Marx y según algunos, su mejor biógrafo, anotaba que "por lo que podemos juzgar a través de su correspondencia, no está justificado el juicio despectivo que Engels había de formular, años más tarde, acerca de estos artículos, escritos unos por él y otros por Marx: *simples trabajos comerciales, ni más ni menos; no hay por qué molestarse en desenterrarlos*. Poco a poco estos trabajos accidentales fueron paralizándose, y creemos que la colaboración activa de ambos amigos en aquella enciclopedia no pasó de la letra C".⁴ A pesar del recóndito deseo de Engels, la exégesis marxista los ha desenterrado. Y los juicios de Marx sobre Bolívar, severos, implacables, no podían quedar en el olvido. Así lo reconoció en 1860 cuando en su estudio sobre el señor Vogt dijo: "...la fuerza creadora de mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar".⁵

Prácticamente desconocido durante casi ochenta años, el esbozo biográfico de Marx sobre Bolívar empezó a "desenterrarse" en 1934 cuando en la Unión Soviética se editaron las *Obras de Marx-Engels*, 1a. edición en ruso. Apareció entonces el *Bolívar* sin ningún comentario, lo cual explica el comportamiento de los prominentes americanistas del periodo de I. V. Stalin. Miro-

² Marx, C.-Engels, F. (s.f.). *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, p. 184.

³ Mehring, Franz (1957). *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Grijalbo, México, p. 238.

⁴ Mehring, Franz, *op. cit.*, p. 273.

⁵ Marx, C.-Engels, F. *Materiales para la historia...* *op. cit.*, p. 94 [MEW, tomo XIV p. 685].

chevski, Rostoroki y Rudtzov quienes en 1940 publicaron la historia de los países coloniales y semicoloniales sin mayor discernimiento crítico y calcando prácticamente las palabras de Marx. El error trascendió porque para entonces el dogmatismo a la palabra escrita y el seguimiento ciego a lo que pensara o dijera la Unión Soviética fue norma para los hombres progresistas del mundo. Copia del original inglés que había sido publicado por *The New American Cyclopaedia* fue donado por el Profesor Adoratski, del Instituto Marx-Engels-Lenin al conocido intelectual argentino Aníbal Ponce, psicólogo y sociólogo de recia disciplina considerado de similar categoría a la del formidable pensador peruano Mariátegui. En febrero de 1935 se tradujo por vez primera al español y apareció en la revista *Dialéctica No. 1*, Año 1, marzo de 1936, publicación que dirigía Ponce. El traductor fue Emilio Molina y el comentario inicial, de Ponce, siguió bien de cerca el esquema original de Marx.⁶

Algunas ideas centrales de Ponce nos pueden ilustrar respecto a lo que fue creencia común de muchos marxistas de la época, sazoadas con cierto toque porteño tradicional en estos asuntos de historia: "...la historia de Bolívar permanece envuelta todavía en una nube espesa de leyendas. Los historiadores del Norte y los del Sur han polemizado hasta la fatiga sobre los méritos y desméritos de sus 'libertadores' respectivos... los *ideales* de Bolívar han adquirido en los últimos tiempos un sentido emancipador antimperialista. Algo así como una trompa de Rolando destinada a convocar a las huestes de la América hispana para repeler la agresión del imperialismo norteamericano: único imperialismo, por otra parte, que dichos teóricos enfocan. Tal es el caso, para no citar sino a los representantes más ilustres, de Víctor Raúl Haya de la Torre y de José Vasconcelos" "...no es el caso de comentar semejantes opiniones... (en cambio) es inútil subrayar, porque sería redundancia, la situación excepcional que le confiere al biógrafo (Marx) su cualidad de extraño al ambiente americano. Más pertinente nos parece recalcar que no hay uno solo de los hechos que Marx relata que no haya sido admitido por los historiadores amigos de Bolívar... Fuera de la vida de Bolívar narrada sin adjetivos, Marx no hace sino contadas referencias a las ideas políticas del *Libertador*. Pero las tres que tenemos son inesti-

⁶ Marx, Carlos (1959). *Simón Bolívar y Ponte* (notas de Aníbal Ponce). Ediciones de Hoy. Buenos Aires.

mables: la primera, a propósito del Código Bolivariano; la segunda, respecto a la actitud de Bolívar a fines de 1826 frente a Páez, el Congreso y la Constitución, y la tercera, con motivo del zarandeado Congreso de Panamá... De las tres referencias enunciadas surge clarísimo el pensamiento que todo el artículo de Marx no hace más que corroborar: Bolívar fue un aristócrata que bajo las palabras de *constitución, federalismo, democracia internacional*, etc., sólo quería conquistar la dictadura valiéndose de la fuerza combinada con la intriga. Separatista sí, demócrata no"... "Enciclopedista o federalista encubriendo a duras penas un despotismo aristocrático. Desprecio de las masas populares, senado hereditario, presidente vitalicio... terrateniente, hacendado, propietario de minas y de esclavos, Bolívar no solo interpretó los intereses de su clase sino que los defendió contra la pequeña burguesía liberal y las todavía inconscientes masas populares... es difícil comprender cómo Bolívar puede servir honradamente al llamado *bolivarismo democrático y antimperialista*".⁷

Aníbal Ponce, reiteró de esta suerte un acalorado dictorio contra Bolívar, por cierto cercano a los de Ducoudray, Marx mediante. Una muestra de las expresiones de Ducoudray bien pueden servirnos de referencia para conocer su manera de escribir la historia y para evaluar la fuente más utilizada por Marx. En su biografía de Bolívar,⁸ el ex pianista franco-alemán —quien al momento de escribir su obra había optado por la nacionalidad norteamericana— asienta una muy peculiar descripción del Libertador, en particular en el capítulo xxiv, significativamente intitulado "Bolívar, tal como es y no como comúnmente se cree que es". Por ejemplo, cuando describe el carácter de Bolívar y lo pinta tratando de persuadir a alguien de sus proyectos, "emplea las más seductoras promesas, tomando a las personas por el brazo y caminando y charlando con él como con el más íntimo de los amigos. Tan pronto logra sus propósitos se torna indiferente, arrogante e incluso sarcástico, pero no ridiculiza a un hombre de recia personalidad o valiente excepto en su ausencia... (p. 324)". Se ocupa muy poco de estudiar las artes militares; no entiende la teoría y rara vez

⁷ Ponce, Aníbal (1974). *Obras Completas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, tomo IV, p. 560 y s.s.

⁸ Ducoudray-Holstein, H. L. V. (1829). *Memoirs of Simon Bolivar, President Liberator of the Republic of Colombia, and of his principal Generals; secret history of the Revolution, and the events which preceded it, from 1807 to the present time* S. G. Goodrich & Co.; Boston.

pregunta o toma una conversación sobre esos temas. Tampoco le gusta hablar sobre asuntos de administración civil, al menos que casualmente se toque algo de su peculiar interés (p. 325)". "Sus lecturas, que son pocas, consisten en historietas frívolas y algunas fábulas. Nunca tuvo una biblioteca o cierta colección de libros adecuada a su rango y a la posición que ocupó en los últimos quince años. Se apasiona a fondo por el sexo, y tiene a toda hora dos o tres mujeres, una de las cuales se hace su querida favorita que le acompaña a dondequiera que vaya. Siempre que permanece dos o tres días en un lugar, ofrece uno o dos bailes en el que baila con botas y espuelas, y hace el amor con cualquiera que le complazca en el momento. ... Durante este tiempo es innecesario para todos" (p. 325). "Los rasgos dominantes del carácter de Bolívar son la ambición, la vanidad, una absoluta codicia, el poder omnímodo y una gran facilidad para el disimulo (p. 326)". "El propósito de Bolívar es invariablemente su grandeza personal con exclusión de todo lo bueno y noble. Es ciertamente un raro ejemplo de ambición desmedida carente de talento o virtud. Con todo, así son los habitantes de Colombia que permiten ser mandados por ese hombre (p. 331)". "Esos hechos prueban suficientemente que Bolívar pierde su presencia de ánimo y que las más propicias circunstancias contribuyen a restablecer su suerte. ¿Cómo fue posible que Bolívar pudiera liberar su patria y conservar él mismo el poder supremo careciendo de talento superior? ... ¿Qué hizo en Perú? Destruir la libertad y la independencia como en Colombia. Las dos más importantes batallas fueron ganadas en su ausencia: en una estaba como a 100 millas de distancia, y a la de Ayacucho no asistió porque estaba enfermo. (p. 334)". "(En suma), destruyó el comercio, la industria nacional, las finanzas, el bienestar de Colombia y arruinó a Perú" (p. 349).

Son tantas y tan desconcertantes las afirmaciones de Ducoudray que aún hoy, después de que esas aseveraciones han hecho carrera, refutarlas no tiene caso más que para conocer, explicar o tal vez justificar la personalidad del propio Ducoudray-Holstein. En mi libro *Bolívar y Marx, otro debate sobre la ideología del Libertador* resumo abundantemente el juicio que este hombre mereció a sus contemporáneos, y el que le ha dado la historia. Pero no había incluido allí una apreciación que recogí después; el historiador inglés F. Lorain Petre, biógrafo de Napoleón, escribió y publicó en Londres y Nueva York en 1910 una *Vida de Bolívar*, documentándose precisamente en Ducoudray y en Hippis-

ley, entre otros, y no es imposible que conociera *The New American Cyclopaedia* y, obviamente, el artículo sin firma de Marx. Comentando sus propias fuentes documentales, Petre asienta este juicio severo: "Ducoudray-Holstein no tiene una sola palabra benevolente para Bolívar, ni tampoco Hippisley. Pero ambos tenían motivos de resentimiento personal contra él, lo que desvalora sus juicios. Respecto a Ducoudray-Holstein, es imposible no sentir gran desprecio por aquel escritor; se ve patente que es un vanidoso e incapaz aventurero, cuyo principal objeto es su propia glorificación".⁹

Otra fuente de Marx, el oficial Gustavo Hippisley, llegó a Venezuela en 1818 con el grado de teniente y formando parte del escuadrón de Húsares. Se le dio en Angostura el mando de uno de los cuerpos que pasaron a San Fernando de Apure a militar bajo las órdenes de Páez. Al poco tiempo se sublevaron contra Hippisley las tropas que mandaba y por esa causa fue disuelto ese cuerpo. Buscó explicarse ante Bolívar, quiso que se le nombrara general y solicitó el pago de grandes sumas de dinero con intereses, dizque porque López Méndez, agente de la República en Londres, le había prometido doscientos dólares mensuales. Bolívar le negó esa solicitud y, desilusionado, regresó a Europa donde un año después, en 1819, publicó sus *Memorias*.¹⁰ Cierta tiempo después, en 1826, arrepentido por alguna razón, le escribió al propio Bolívar para retractarse del contenido de sus *memorias*, con palabras que lo pintan de cuerpo entero: "En el año 1818 propagué la que era entonces mi opinión de V.E. Bien se comprende que no conocía yo a V.E. lo bastante para poderme arriesgar a dar una opinión, y como ahora lo conozco mejor, estoy ansioso de retractar aquellos sentimientos reconociendo solemnemente mi error, del cual, en adelante —y como ya le he hecho—, voy a hacer pública retractación, reconociendo que mi corazón late al unísono con los más fieles y constantes de los afortunados seguidores de V.E. y con todas las aclamaciones de aplauso que Europa y América confieren a V.E. unánimemente... ¡Algunos han com-

⁹ Lorain, Petre (1983). *Bolívar*, En: Simon Bolívar (comp. R. Blanco Fombona, 1914. Editorial Renacimiento, Madrid-Buenos Aires), reedición del Congreso de México, p. 343.

¹⁰ Hippisley, Gustav (1819). *A Narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure in South America which sailed from England in november 1817 and joined the patriotic forcer in Venezuela and Caracas*. John Murray, Albemarle-Street, London.

parado a V.E. con Washington! Pero a Washigton le faltaba la grandeza y firmeza de alma, la verdadera independencia de espíritu, la liberalidad de sentimientos y la constancia con que Bolívar ha inmortalizado su nombre y se ha hecho sin par en los anales de la historia".¹¹

Parece que con mayor éxito William Miller llegó a general, pero fue su hermano John, citado por Marx, quien escribió sus *Memorias*¹² basándose en la correspondencia y los apuntes de campaña del general. Aquí nos encontramos con una fuente de trasmano y dudosa por naturaleza. Según el historiógrafo argentino Carlos L. Salas, John Miller preparaba una edición depurada de errores y notablemente aumentada cuando murió, en 1861.

Así que las tres fuentes que Marx utilizó, a sabiendas de su contenido, fueron obra de otros tantos enemigos personales del Libertador, mercenarios que López Méndez había contratado para la instrucción militar de la nueva recluta pero que se inconformaron, desertaron y se dedicaron a la propaganda antibolivariana. Afortunadamente para Marx, al señalar a sus informantes definió la intención de su opúsculo biográfico y le quitó base de credibilidad como obra objetiva de carácter histórico.

Entre 1952, en que apareció una tímida defensa de Bolívar ante Marx por Antonio García,¹³ hasta la actualidad, que ha conocido una importante contribución de ensayos críticos, histórico-materialistas unos, positivistas otros, aunque todos centrados en lograr una justipreciación rigurosa del papel de Bolívar en las luchas de independencia americana, la idea directriz, la idea dominante de los historiadores, ha sido la de rescatar la imagen y el sentido del luchador antimperialista y del proyecto bolivariano, todavía inacabado pero tarea común de los revolucionarios y de los intelectuales progresistas de nuestra época. Después de Martí y de Sandino, después de las Malvinas y de Granada, la actividad insurreccional, afirmativa continentalista de Bolívar ha cobrado incisiva actualidad, y así lo han sentido muchos investigadores. Los

ensayos recientes de Pedro Scaron,¹⁴ José Aricó¹⁵ Edgar Montiel,¹⁶ Carlos Sánchez Castro,¹⁷ Leopoldo Zea¹⁸ y Gustavo Vargas Martínez,¹⁹ entre otros, han sido encaminados a mostrar las incongruencias y equívocos de Marx, cuidando siempre de no confundir el replanteamiento de tesis marxistas de ponderación histórica con las críticas que en diversas ocasiones han escrito historiadores conservadores. En la propia Unión Soviética se han publicado revisiones tan importantes como las de Isidor Grigulevich Lavretski²⁰ y más definitivamente rectificatorias como las de Anatoli Shulgovski.²¹ El *quid* de la nueva investigación sobre Bolívar es retomarla donde Marx la dejó inconclusa.

Es por eso oportuno resumir las principales tesis para explicar el opúsculo de Marx: 1) Algunos autores, como Draper²² sostienen que Marx tuvo una información amplia para escribir el ensayo de marras y que si así lo escribió no fue por errores provenientes de las fuentes sino por ser tal su convicción histórico-política: ciertamente para Marx, Bolívar habría sido "canalla, cobarde, brutal y miserable". 2) Otros, como Aricó, Montiel e incluso Scaron creen que dentro de una racionalidad impregnada de hegelianismo, donde no cabía América como identidad y como pueblo *con* historia, lo natural era una visión prejuiciada y despectiva del héroe americano por antonomasia; 3) Y otros, Leopoldo Zea seguramente, señalan que el eurocentrismo explica exabruptos como los de Marx frente a Bolívar y no informaciones deficientes o resabios hegelianos. Por nuestra parte, hemos sostenido en nuestro libro que es preciso hacer pasar por el cedazo de la historiografía el ensayo de Marx,

¹⁴ Scaron, Pedro. cfr. Marx-Engels [1972], *op. cit.*, p. 12.

¹⁵ Aricó, José [1982]. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial Mexicana. México.

¹⁶ Montiel, Edgar (1982). *¿Marx difama a Bolívar?* Revista Sábado, núm. 279 (Suplemento de *Uno más uno*), México, 12 de marzo.

¹⁷ Sánchez-Castro, Carlos (1983). *Marx ante Bolívar*, Ediciones Populares, Filosofía y Letras, UNAM, México.

¹⁸ Zea, Leopoldo (1980). *Simón Bolívar, integración en la libertad*, Edicol, México.

¹⁹ Vargas Martínez, Gustavo (1983). *Bolívar y Marx*. Otro debate sobre la ideología del Libertador. Editorial Domés, México, 1983.

²⁰ Lovretski I. G. (1982). *Simón Bolívar*, Editorial Progreso, Moscú.

²¹ Shulgovski, Anatoli (1983). *El proyecto político del Libertador*, Ediciones CEIS, Bogotá.

²² Draper, Hal (1968). "Carlos Marx y Simón Bolívar", en *Revista Desarrollo económico*, vol. 8, núm. 30-31, Buenos Aires, p. 300.

¹¹ Osorio Jiménez, M. A. (1959). *Bibliografía crítica de la detracción bolivariana*, Imprenta Nacional, Caracas, p. 182.

¹² Miller, John (1829). *Memoirs of General Miller in the service of the Republic of Peru* (2ª ed.). Longman, Rees, Orme, Brown and Green, London.

¹³ García, Antonio (s.f.). *Problemas de la nación colombiana*. Editorial Nuevo Mundo, Bogotá.

antes de someterlo a la crítica interpretativa, yendo a las fuentes, verificando el origen de las imprecisiones, releendo a Ducoudray, a Miller y a Hippiisley, responsables en última instancia de los errores de metodología, esos sí imputables a Marx. Ahí mismo sostenemos que Marx leyó mal, deliberadamente, y que no apeló a otras fuentes, distintas a las conocidas, puesto que las habría citado ante los requerimientos de Charles Dana.

Frente a las "excusas" que inteligentemente codificó José Aricó²³ para explicar el mayúsculo disparate ("periodista" superficial, "historiador" ignorante, "metodólogo" limitado, "eurocentrista" prejuicioso), nosotros respondemos con una invitación a los historiadores que creen en Bolívar y en Marx, a enterrar piadosamente de nuevo ese ensayo y a reinvestigar la biografía marxista del Libertador que hace falta y que Marx, paradójicamente, no hizo o no le fue posible hacer.

²³ Aricó, José (1983). Marx y América Latina, Revista Nueva Sociedad núm. 66 [mayo-junio] Caracas, p. 47 y s.s.

EL MARX CONTEMPORANEO

Maria Pía Lara

A raíz de la publicación de los *Grundrisse* en los años cincuenta, los estudios en torno a la metodología que utilizó Marx en su madurez comenzaron a florecer. Son justamente los italianos con sus explicaciones epistemológicas, quienes han aportado más en este terreno. En este sentido es particularmente importante la contribución de Galvano Della Volpe quién estableció la primera relación sobre el "Círculo concreto-abstracto-concreto" como punto de partida de la investigación marxiana. Hay, sin embargo, una serie de cuestiones metodológicas que aún provocan polémicas y requieren de una reflexión mucho más sistemática; por ello en este trabajo nos permitiremos señalar algunas de estas premisas metodológicas.

En primer lugar, hemos de establecer que por principio el método de Marx es unificador, síntesis de toda la filosofía anterior a él, conclusión de todo un proceso económico en términos teóricos que logró fusionar las herramientas para el conocimiento de la realidad de todas las etapas previas a él. Así, vemos "la expresión ideal" de lo ontológico y lo epistemológico, de la historia y la economía, de la lógica y la dialéctica como un proceso abierto, o más bien dicho, un sistema abierto muy semejante a los que en nuestros días ha desarrollado la informática.

Partiendo pues del terreno epistemológico que tantos problemas ha causado a los estudios de Marx, hemos de señalar que al menos esta parte de la estructura metodológica marxiana está situada en sus comienzos en el terreno de la lógica. Asimismo, a la reflexión lógica de los problemas que trata Marx están ligados el problema de la causalidad, de las funciones matemáticas y de la

nueva estructura lógica que le permite postular la identidad entre diferentes.

El término "concepto" significa para Marx la captación racional que en su desarrollo específico es necesariamente genético estructural y que es el resultado de una unificación íntima entre la estructura y la génesis de ésta, que permiten una nueva formación lógica. Esta nueva forma de entender al concepto se basa en la reproducción intelectual de la articulación interna de un objeto (estudiado en su reproducción intelectual) que es capaz de reproducir la estructura interna en su desarrollo, génesis y existencia. Justamente porque se remite a todo el movimiento procesal de su desarrollo, el concepto se convierte en algo dinámico, articulado a su vez con otros conceptos igualmente dinámicos que en su unificación permiten la articulación de la totalidad estudiada. Por ello, a diferencia de los métodos de los economistas clásicos que veían a los conceptos como algo estático y eterno, a Marx no le interesa tanto la propia definición del concepto aislado como la de su articulación e interconexión en la totalidad del proceso en estudio. Así señala en los *Grundrisse*: "Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que es el mismo concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo cuya contrafigura abstracta es su concepto, es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse".¹

El concepto pues, tal y como Marx lo concibe, no se puede definir mediante una o dos categorías sino que se requiere de un sistema completo para entenderlo cabalmente. La estructura se configura así: "En todas las formas de sociedad" existe una producción económica dominante que da un sentido a todo el sistema, determinando la relación de sus diversas partes. El elemento dinámico es una parte fundamental para la comprensión de dicha estructura. Para la ilustración de este concepto, es particularmente importante el ejemplo que da Zeleny de la explicación marxiana del origen del dinero: "En su opinión, se supera la principal dificultad del análisis del dinero en cuanto se comprende su origen a partir de la mercancía y del intercambio de mercancías. Pero

el hecho de que el dinero deje de ser algo enigmático no basta para que sea ya conocido, no termina su conocimiento. Marx continúa el análisis de las varias funciones del dinero (y de las determinaciones formales que se desprenden de ellas), el análisis de los rasgos característicos cualitativos y cuantitativos de la expresión monetaria de las razones de intercambio de las mercancías, luego la transformación del dinero en capital, en el segundo volumen el análisis de la fase monetaria industrial, en el volumen tercero el análisis del capital monetario, el crédito, etc."² De esta manera, se nos van revelando las categorías lógicas de Marx de forma que las articulaciones internas del sistema lógico se realizan a través de una estructura específica: la económica. A su vez, a las diferentes categorías componen la estructura económica corresponden dos clases de determinaciones conceptuales: las abstracciones genéricas y las abstracciones determinadas. Las primeras denotan relaciones que son comunes a todos los modos de producción en todas sus etapas; las segundas, en cambio, denotan relaciones que caracterizan solamente a algunos modos de producción o a uno de ellos, o bien a una de sus etapas. Dicha formulación teórica se encuentra en *La Introducción de 1857* (ver pág. 5-7).

Otro aspecto importante en el terreno lógico es el de la derivación dialéctica, ya que se encuentra en todo el proceso de exposición, mientras que la deducción tradicional tiene sólo una función subordinada. El antecedente más directo en esta forma dialéctica la encontramos en Hegel: "Hasta ahora la filosofía no había encontrado su método: contemplaba con envidia el rigor sistemático de la matemática cuyos métodos tomaba en préstamo, como ya dijimos, o utilizaba métodos pertenecientes a otras ciencias, que no son más que la mezcla de materias dadas, proposiciones experimentales y pensamientos; a veces recurría al expediente de rechazar con aspereza todo método. Sin embargo, la expresión de aquel que sólo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece al tratado de la lógica misma: en efecto, el método es la conciencia relativa a la forma de automovimiento interior de su contenido"³. Marx construirá su método utilizando la derivación dialéctica pero considerando que el suyo es un método

¹ Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*. Trad. Pedro Scarón. Ed Siglo XXI. México, 1976, p. 273.

² Zeleny, Jindrich. *La estructura lógica de El Capital de Marx*. Trad. Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo. Col. Teoría y Praxis. México, 1978, p. 80.

³ Hegel, G. F. W. *Ciencia de la lógica*. Ed. Hachette. Trad. Rodolfo Mondolfo. Argentina, 1974, p. 50.

contrapuesto al de Hegel "su contrario directo". Sin embargo, el proceso dialéctico aplicado a las categorías económicas funciona como referente de la realidad, y nunca como ella en sí misma. Hegel ignora por completo el problema de la relación entre la derivación lógico-dialéctica que construye en el sistema científico la historia real. Por esto la derivación es asumida como expresión directa de la realidad objetiva y, por tanto, ofrece una interpretación idealista de la realidad. Podemos ejemplificar la derivación dialéctica con la teoría del valor, en la que Marx expone las transiciones de las formas del valor: "Y en este punto hay que conseguir lo que la ciencia económica burguesa no ha intentado siquiera, a saber, mostrar la génesis de esa forma-dinero, lo que equivale a seguir el despliegue de la expresión de valor contenida en la relación valor de las mercancías, desde su forma más sencilla e inaparente hasta la brillante forma monetaria".⁴

Pero es necesario señalar que de dicha afirmación no se puede extraer un carácter puramente lógico sino que posee un carácter lógico-histórico que puede describirse de la manera siguiente: El proceso de valoración es una estructura de relaciones sociales que establece ya en sus elementos simples, la diferencia específica entre el modo de producción capitalista y los modos de producción anteriores. Desde esta perspectiva, el proceso productivo capitalista se presenta como una objetivación del trabajo humano (abstracto) que tiende a maximizar la parte no retribuida al trabajador, es decir, la plusvalía. Pero estos conceptos sólo tienen sentido en la sociedad capitalista y, por tanto, las relaciones que corresponden al proceso de valorización están históricamente determinadas. Vemos pues aquí, la liga que fusiona al terreno lógico con el histórico.

Marx nos presenta dos formas de la mercancía que no son iguales sino que se excluyen "polarmente"; mientras la primera funciona como valor relativo, la otra es su equivalente: "La forma de valor relativa y la forma equivalente son momentos inseparables, que se corresponden el uno al otro y se condicionan mutuamente; pero al mismo tiempo son extremos que se excluyen el uno al otro, extremos contrapuestos, esto es, polos opuestos de una misma expresión de valor".⁵ Marx pasará entonces a la ex-

plicación simple del valor: "según que una misma mercancía entre en relación de valor con una u otra especie de mercancías, surgen diferentes expresiones simples de valor".⁶ Pasa entonces a la segunda forma del valor indicando sus deficiencias para pasar a la tercera: "Cuando un hombre cambió su lino por muchas otras mercancías y, por tanto, expresa su valor en una serie de otras mercancías, los otros muchos propietarios de mercancías tienen que cambiar inevitablemente sus mercancías por lino y por lo tanto, expresar valores de sus diferentes mercancías en una misma tercera mercancía, que es el lino".⁷ Las formas I y II sólo expresaban el valor de una mercancía como algo distinto de su propio valor. Y continua Marx: "Si invertimos la serie de 20 codos de lino, una levita, o 10 libras de té, o etc., esto es, si expresamos la relación inversa contenida materialmente en la serie, obtenemos, no la forma del valor general".⁸ De aquí deriva pues, la mercancía-dinero que tiene un contenido social específico y que en el papel de las mercancías pasa a formar parte del equivalente general. La pregunta es: ¿qué carácter lógico tiene esta derivación? El desarrollo de las formas de valor es la expresión de una determinada necesidad que se enlaza con la derivación dialéctica de la forma monetaria del valor (capítulo I), la exposición de la esencia y el desarrollo del proceso de intercambio (capítulo 2). Hallamos, pues, dos conexiones necesarias inseparablemente unidas, a saber: la secuencia necesaria lógico-dialéctica y la secuencia necesaria histórica. De las mismas citas de Marx se deduce el carácter inmanente de la forma de valor cuya contradicción señalamos al principio, y que en su forma específica da lugar al desarrollo de determinadas formas que nos permiten entender la estructura interna y procesual del objeto de estudio, al que Marx se abocó.

De las secuencias lógico matemáticas y lógico dialécticas que hay en *El Capital*, existe un análisis muy acertado de Zeleny en el que pone de manifiesto la existencia de: a) derivaciones intuitivas (no hay formulaciones explícitas de sus reglas); b) derivaciones de carácter entimemático (que para Zeleny son un conjunto de elementos cuyas reglas F-lógicas son en la mayoría casos con la propiedad no-A; y proposiciones del sistema correspondiente con

⁴ Marx, Karl. *El Capital*. Tomos I, II, III. Trad. Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1976, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ *Ibid.*, p. 74.

la propiedad A). Pero lo característico de las derivaciones utilizadas en la parte lógica del método se remiten a la importancia de las conexiones internas necesarias del objeto. Para Marx es necesario, entonces, investigar las formas materiales del pensamiento, y en la metalógica, las formas materiales del pensamiento en un plano de abstracción superior. Lo específicamente lógico, es la refiguración de las formas materiales y sus formas de expresión son la diversidad de las capas, ámbitos, niveles de la realidad.

Así pues, Marx partirá del terreno lógico enlazando inmediatamente al histórico para producir una síntesis ideal de diversos métodos: el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción lo sincrónico y lo diacrónico; como si todos estos elementos reflexivos le exigiesen ser "trenzados" en una totalidad compleja. De manera simplificada recorreremos el proceso que Marx utiliza: Parte de las abstracciones a las que llega mediante la inducción, que no es más que la observación comparativa del desenvolvimiento concreto del proceso económico en sus diversas condiciones históricas; y que le permiten acceder a la segunda fase, cuyo análisis capacita al estudioso para hallar generalizaciones comprobando las propiedades del proceso económico que se repiten y extrayendo la importancia de las relaciones existentes entre ellas, definiendo su alcance histórico así como la amplitud y el género de cuestiones que entran en juego. Este paso conduce a la distinción entre los aspectos esenciales y los secundarios, es decir, a la abstracción como herramienta primordial para el proceso del conocimiento. El siguiente paso es la formulación de categorías económicas abstractas, de modelos teóricos y de leyes correspondientes. Utiliza aquí el razonamiento inductivo. El segundo gran nivel en la espiral del conocimiento es la concretización progresiva que consiste en la deducción —inducción alternativamente. Esto se refiere exclusivamente al modelo de exposición, ya que en el de investigación hallamos un paso previo a estos dos, que es el de partir de lo concreto simple e indeterminado.

¿Cómo es posible relacionar todos estos niveles en el proceso de conocimiento? La respuesta está en las mediaciones, ya que Marx se aboca a la tarea de rastrear las conexiones internas del modo de producción capitalista. Como la realidad es tan compleja y no es en absoluto lineal, se necesita traspasar el movimiento contradictorio de los fenómenos hasta encontrar la interrelación de todas las categorías como un todo arquitectónicamente estruc-

turado. De ahí que el punto de partida señalado por Marx en *la Introducción de 1857* sea la clave de todo su método. Zeleny encuentra una forma acertada de resumir este punto de partida: "El sistema científico materialista y dialéctico constituye un todo artístico de complicada arquitectura, en el cual se encuentran en unidad orgánica procesos a diversas profundidades de la escena histórica, procedimientos muy abstractos y otros plenamente fácticos y singulares, esta complicada arquitectura produce en su totalidad la imagen teórica del modo de producción capitalista en su estructura interna".⁹

Este método que Zeleny llama genético-estructural es en definitiva el que le permite partir de la forma social más simple (la mercancía) para después enlazarla al sistema abierto con otras relaciones propias del proceso de producción capitalista. Esta totalidad rica en determinaciones sólo es posible mediante las abstracciones más sutiles y las determinaciones más simples, que componen lo concreto representado. Así, dice Marx: "Si comenzara pues por la población, tendría una representación caótica del conjunto, y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones".¹⁰ Por lo que hallamos en Marx que las partes y el todo tienen una relación determinada, en donde unas y otras interactúan dinámicamente y unas existen en las otras, es decir, las partes en el todo y el todo en las partes.

Por otro lado, el carácter causal de las explicaciones de fenómenos, se elimina una vez que el concepto de mediación se introduce y se remite al movimiento continuo de los diversos niveles en los que la realidad se produce. En lugar de buscar los por qués, se trata de la comprensión de esa forma particular de manifestarse; y posteriormente debe abocarse al cómo de las manifestaciones más profundas de esa realidad.

⁹ Zeleny, Jindrich, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰ Marx, Karl. *Introducción general a la Contribución de la crítica de la economía política de 1857*, Trad. Pedro Scarón. Ed. Siglo XXI, México, p. 21.

Sólo nos basta hacer una última observación. A quienes todavía se pregunten por la contemporaneidad del método marxiano, les aconsejamos que repasen un fragmento de Einstein que a continuación reproducimos: "La ciencia se ocupa de todos los conceptos primarios es decir, de todos los que proceden directamente de experiencias sensitivas, como asimismo de los teoremas que los relacionan entre sí... Pero este estado de cosas no puede satisfacer a un espíritu verdaderamente científico, pues el conjunto de conceptos de conceptos y relaciones obtenidos por tal procedimiento carece totalmente de unidad lógica. Para subsanar esta deficiencia ha de inventarse un sistema con un número menor de conceptos y relaciones: un sistema en el cual los conceptos y relaciones del primer estrato figuren como deducidos lógicamente. Por el contrario, los conceptos elementales propios del nuevo sistema secundario (conceptos del segundo estrato), que se caracterizan por una mayor unidad lógica, no se derivan directamente del conjunto de experiencias sensitivas. Perseverando en el intento de alcanzar la unidad lógica, llegaremos a un sistema terciario aún más pobre en conceptos y relaciones mediante las deducciones hechas sobre el estrato secundario (e indirectamente sobre el estrato primario). Y así sucesivamente hasta llegar a un sistema dotado de la mayor unidad y la mayor escasez de conceptos, compatible con la observación llevada a cabo por nuestros sentidos".¹¹ ¿No es este, pues, un método muy semejante al propuesto por Marx en su *Introducción de 1857*?

NOTAS SOBRE LA TEORIA MARXISTA DE LA POLITICA *

Enrique Serrano G.

Para abordar la temática de la política marxista, resulta esencial, en la actualidad, enfrentar el problema de la caracterización del discurso crítico de Marx. Tanto defensores como impugnadores de su teoría han destacado la existencia de dos modalidades de marxismo totalmente opuestas, a saber: un marxismo científico frente a un marxismo filosófico o crítico. Las posiciones ante esto, que podemos llamar, la esquizofrenia de Marx, configuran una multiplicidad de variantes; desde aquellas que propugnan por un marxismo científico mediante el recurso del joven y el viejo Marx, hasta las que buscan refutarlo poniendo al descubierto sus vínculos con las teorías religiosas, pasando, naturalmente, por los autores que defienden un Marx filosófico enfrentado a la "enajenación" de las sociedades contemporáneas.

Antes de enfrascarse en esta discusión, es preciso recordar que el marxismo ha pasado a formar parte de nuestra cultura, una especie de muro de las lamentaciones que cada quien utiliza para expresar sus deseos, sus frustraciones, sus intereses, etc.; lo cual, tiene que hacernos desconfiar de los manuales de uso que pretenden darnos, ahora sí, su veracidad plena. Más allá de la multiplicidad y confusión de posiciones, que puede resultar irritante para algunos exégetas enredados en una polémica cargada de malentendidos, el discurso de Marx se presenta como un lugar privile-

¹¹ Einstein, Albert. *Concepciones científicas, morales y sociales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.

* Esta ponencia fue presentada en las *Jornadas Carlos Marx* de la Facultad de Filosofía y Letras, el día 5 de septiembre en la mesa redonda de Teoría política.

giado de encuentro de ideologías diferenciadas, lo que denota la existencia de una problemática política real. Esto es, precisamente, lo que en la actualidad nos conduce a referirnos, no a un individuo que se murió hace cien años, sino a una teoría que está presente en el desarrollo de nuestras sociedades, a pesar de las numerosas superaciones que algunos han decretado.

Sin pretender hacer una historia del marxismo y con el único afán de ejemplificar muy esquemáticamente el vínculo entre las interpretaciones de Marx y el contexto social, podemos señalar que después de la segunda guerra mundial, durante un periodo de auge del capitalismo, en donde la sucesión o, a veces, la coexistencia de políticas keynesianas y de restricción del circulante, despertaron en muchos teóricos el optimismo sobre la posibilidad de controlar las crisis; ello generó una mayor presencia de las interpretaciones humanistas de Marx, en donde los *Manuscritos de 1844* se convirtieron en el texto central. Visto por otro lado, podemos decir, que el fracaso de la sustitución de la "mano invisible" por la mano negra de la intervención estatal, puso en el tapete problemas como la tasa decreciente de ganancia o la teoría del Estado, olvidados durante mucho tiempo en un marxismo dedicado a estudiar la desproporcionalidad y el subconsumo, o también en definir la condición humana perdida en la enajenación capitalista. De ahí, que lo destacado de la aportación de Althusser sea su invitación a recuperar la dimensión científica del marxismo, pues, ello permitió abordar la aparición de una nueva forma del espectro de la crisis en la que la recesión y la inflación se dan la mano.

Ahora bien, el riesgo de tomar rígidamente estas observaciones es el de revivir viejas explicaciones mecanicistas para dar cuenta del desenvolvimiento del marxismo. Con el objetivo de evitar este peligro, es necesario preguntarse por la especificidad del discurso que le permite adquirir este dinamismo. Hemos dicho que el reconocimiento de dos perspectivas en Marx se ha vuelto un lugar común, aunque generalmente se busca discriminar una de ellas frente a la otra. En el caso de sus abogados se contentan con hacer a un lado ciertas observaciones de Marx que no entran en un esquema particular de ciencia, aduciendo desvaríos juveniles o herencias hegelianas desafortunadas; por el contrario, sus críticos subrayan las coincidencias de ciertas afirmaciones marxistas con la tradición escatológica, lo meten todo a un mismo saco, desde

Pseudo-Balduino hasta Hitler, y lo etiquetan como una ideología milenarista más. En especial este último procedimiento se ha convertido en una moda que impregna desde trabajos tan importantes como los de Norman Cohn hasta las transmisiones televisivas de la "alegría de la cultura".

Veamos un caso: en un artículo reciente de Lucio Colletti, titulado "Marx: ¿profeta o científico?" se sostiene lo siguiente: "Es claro que, desde el punto de vista teórico, el encuentro de esas dos perspectivas —la científica, por un lado, y la filosófica o escatológica, por otro— es desastroso. No obstante, en otro sentido, su combinación da lugar a una mezcla explosiva. Marx consigue conjugar dos ideas impacto-decisivas: la idea de ciencia y la de rescate y redención humana, obtenida en el mundo a través de la historia y ya no en el más allá y en la trascendencia de la religión".¹ Posteriormente, se cuestiona la científicidad de Marx, en este caso, manteniendo que la teoría del valor-trabajo "nunca fue recibida por la ciencia económica". Accediendo así a una solución rápida al dilema por él planteado.

Olvida Colletti que la teoría del valor-trabajo es el resultado de la ciencia económica, antes de que Marx escribiera una sola línea sobre ella; pero que también resultaba difícil mantenerla en los textos escolares, pues, pone en evidencia el fundamento de la lucha de clases, al mostrar la contradicción existente entre salario, renta y ganancia. La primera reacción contra la noción de valor-trabajo no aborda directamente las tesis de Marx, sino que enfila sus baterías contra Ricardo. Por ejemplo, Jevons, nos dice, que hay que poner de nuevo el "tren de la ciencia económica", sobre sus rieles, ya que Ricardo lo había desviado "perversamente" hacia una vía equivocada. A Marx no se le toma en cuenta o se le considera como una simple derivación metafísica de la "desviación ricardiana". Es así, como aparecieron muchas alternativas entre ellas la de Bailey para quien el valor de una mercancía es la cantidad de otro objeto que se puede obtener por ella, en otras palabras, el valor de un bien determinado es su precio; quedamos atrapados, de esta manera, en un interesante círculo vicioso, del que sólo podemos salir apelando a factores tan científicos como la apreciación subjetiva del individuo. Ante estas alternativas, Marx sostenía: "Un empirismo craso se convierte en una falsa

¹ Lucio Colletti, "Marx: ¿Profeta o científico?" en *Vuelta*, número 79. Junio de 1983.

metafísica, en escolasticismo, que se afana penosamente por deducir innegables fenómenos empíricos, de manera directa, a partir de la ley general, o por mostrar, mediante astutos argumentos que coinciden con esa ley".²

Sin embargo, alguien ha dicho que los economistas expulsaron a Marx de sus academias, pero que éste entró por la ventana junto con las crisis del capitalismo. Esto determinó un cambio de estrategia, buscando sentar a Marx en el salón de clases para amaestrarlo mediante correcciones matemáticas y elegantes formalizaciones, sostenidas en presupuestos tales como: 1) Igualar a Marx con Ricardo, 2) Afirmar que las mercancías se relacionan directamente en unidades de trabajo, 3) Que el dinero es un simple numerario que podemos introducir a posteriori, 4) Desechar la distinción entre Valor y valor de cambio, etc. Para llegar a presentar el capítulo IX del tomo III de *El Capital* como un modelo de insumo-producto, cuyos inputs están dados en valores y sus outputs en precios; metamorfosis que se da a través de la determinación a priori de la tasa de ganancia. Estos razonamientos pasan por alto el que los conceptos de valor y precio no son homogenizables mediante una simple operación matemática, pues, están situados en niveles de abstracción diferentes, en donde el nexo se establece por un conjunto de mediaciones históricamente determinadas. Marx en el siguiente capítulo de su obra fundamental apunta que la tasa de ganancia no es una variable que se determina a priori, ni es una media aritmética, sino que implica un proceso de desarrollo del capitalismo sostenido en dos factores: a) movilidad del capital, b) movilidad de la fuerza de trabajo.

No se trata de adentrarnos ahora en el complejo debate de la transformación de valores a precios, sino en mostrar que la forma utilizada por Colletti para descalificar la cientificidad de Marx resulta bastante discutible. Es cierto que la teoría del Valor-trabajo fue rechazada por la teoría económica, la cual, por otra parte, aceptó la explicación del consumidor racional con una serie de supuestos que difícilmente pueden tomarse como científicos hoy en día. Esa versión aguada de Kuhn, que considera que lo científico está dado por la aceptación y el consenso en los ámbitos académicos, olvida desde elementos internos del desarrollo de la ciencia económica, hasta cuestiones políticas, como es el tomar en

² Marx. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Tomo I. Ediciones Quinto Sol. México, p. 60.

cuenta que la Universidad es un aparato hegemónico, en donde está presente de manera determinante una lucha ideológica, lo que hace difícil mantener la génesis de una supuesta verdad al margen de la lucha por el poder. Es como, siglos antes, podíamos desechar a Giordano Bruno o a Galileo por no haber sido aceptados en el respetable ambiente eclesiástico.

Pasemos ahora al otro aspecto del marxismo, al que Colletti denomina escatológico. Existen muchos elementos a lo largo de la obra de Marx que pueden conectarse con una filosofía de la historia de ese tipo; pensemos para dar sólo una muestra, en el multitudinario pasaje de *El Capital* sobre el "reino de la libertad". Ellos le permiten a Colletti afirmar: "Marx realiza algo que hasta hoy nos cuesta comprender. Hace de la historia, es decir del 'acontecer en el tiempo', en su horizontalidad, una fuerza suprema y un tribunal de última instancia. Transfigura al hombre, transformándolo de algún modo en objeto de una especie de religión."³ Es evidente que también se podría hacer a un lado esos elementos mediante diversos argumentos, pero dicha actitud es análoga a la utilizada por el autor que ahora nos ocupa. El tomar el camino de uno de los dos polos de esta alternativa nos condena a transitar en el dominio de la profesión de fé, en donde pasar de uno a otro credo resulta, más o menos, fácil. La propia trayectoria de Colletti es paradigmática en este sentido, pues, abarca desde posiciones en donde se sostiene que lo revolucionario del marxismo está en su veracidad o en su cientificidad en sí, hasta las arriba mencionadas. Para romper con este dilema es necesario buscar una explicación de la presencia de una peculiar filosofía de la historia en Marx. La tarea es bastante amplia y tendría que contemplar varios niveles; aquí únicamente esbozaremos brevemente un aspecto de este campo de estudio bajo la hipótesis de que dicha visión de la historia trasciende las posiciones de Marx y nos remite a una problemática política de las sociedades capitalistas.

Una de las características de la política en la era del capitalismo es su secularización, esto es, su separación de ritos religiosos y de morales teológicas, a consecuencia de la centralización del poder como soberanía estatal, cuyas fuentes de legitimidad son otras. Pero este proceso se dio, al mismo tiempo, desde una visión religiosa como lo es la Reforma. El discurso político de la burguesía se gestó en el debate sobre el derecho natural cuyos prin-

³ L. Colletti, *Op. cit.*

cipales representantes son los ideólogos calvinistas. El resultado fue una nueva religión secularizada que presupone la existencia de un "orden natural" garantizado por lo estatal. La vieja teología se transforma en la "razón de Estado" que la convierte en un medio instrumental subordinada a un conjunto de fines situados, paradójicamente, en una trascendencia dentro de la propia inmanencia. Ahora los individuos tienen que pensar con la naturaleza, la historia o con la ley jurídica y pierden su capacidad de autoimponerse fines que normen su práctica política. El intento titánico de Kant por rescatar esta dimensión de la racionalidad se quedó en un formalismo, que incluso sirvió al Estado en su pretensión de poseer la universalidad y la necesidad de la ciencia como pilares que sostienen su código de violencia pública. La razón despojada de la posibilidad de establecer fines en su acción se erige en una religión despótica.

La ideología del capitalismo retoma la noción judeo-cristiana de "perfeccionamiento" y la traduce por los conceptos de "progreso" y "desarrollo", que sirven como referentes de la acción estatal con el objetivo de presentarse como la única posibilidad de realización de la armonía social. El mito milenarista, presente en las rebeliones campesinas medievales, no se destruye, sólo adquiere una nueva forma capaz de adaptarse a las condiciones del Estado, que mediante adornos del discurso científico, le permite mantener la existencia un supuesto curso lógico de la historia o la presencia de un "equilibrio" que tiene que defenderse frente a las "desviaciones" de los individuos. La teoría del Estado de Hegel es únicamente un ejemplo de esto entre muchos. Es curioso que los teóricos que detectan una visión escatológica en Marx, son incapaces, al mismo tiempo, de localizar la escatología estatal y mucho menos de distinguir sus diferencias; puesto que, mientras Marx pretende recuperar la política en su dimensión humana, en el Estado se reduce o sacrifica la actividad de los hombres a una supuesta universalidad inmutable. Aquellos que trasladan, sin ninguna mediación, la filosofía de la historia hegeliana a la teoría marxista para caricaturizarla, olvidan una distinción esencial localizada en el campo de la política y que se resume en la tesis XI sobre Feuerbach.

Se puede llegar al acuerdo respecto a la necesidad de cuestionar la visión de la temporalidad característica de la cultura occidental y en especial del capitalismo, pero esto se tendría que rea-

lizar de una manera radical y no ahorrarse el trabajo mediante el acto de atribuírsela a una teoría en especial. Esta última posición delata una falta de capacidad crítica en la búsqueda de salvar intereses particulares, que impiden acceder a la raíz del problema. Resulta bastante ridícula la actitud de esos "asesinos" de Dios que mantienen su lugar simbólico para llenarlo con otros dioses como lo es la "Ciencia", el "Hombre" o el propio Estado y luego arrojarse a sus brazos en busca de una certeza que les permita juzgar como superstición todo aquello que cuestiona sus posiciones.

Hegel escribió en 1801: "Los hombres son bastante necios para olvidarse... en su entusiasmo por la libertad de conciencia y la libertad política, de la verdad que reside en el poder". Ante estas palabras, Marx nos propone rescatar el entusiasmo por la libertad de conciencia y la libertad política, desnaturalizando a la verdad que reside en el poder. Marx no se limita a denunciar el culto religioso del Estado sino que emprende la tarea de mostrar la imposibilidad de calificar a un sistema social como universal, en tanto exista la división y lucha de clases. Mientras la teoría clásica del Estado se ocupa en buscar la mejor forma de organizar el poder, pero sin preguntarse por su constitución o funcionamiento, Marx parte de la definición del poder como una relación social asimétrica y establece su objeto de estudio en el proceso de validación, que al ser el mecanismo de distribución del poder característico de la dominación capitalista, no puede tomarse como una realidad natural, sino como un producto histórico y, por tanto, como un elemento que puede desaparecer en el propio devenir de la historia. Sin embargo, la historia no nos conduce a ninguna parte, es necesario la actividad política para objetivar dicha posibilidad y, de ahí, la necesidad de rebasar el aspecto científico para apelar a los móviles que alientan la voluntad de una práctica transformadora. No se trata de rescatar las despreciadas, con razón, explicaciones teleológicas sino de actuar conforme a ciertos propósitos políticos.

Aparece a la luz de estos rápidos señalamientos la sospecha de que los profesionales de la desmistificación, que hoy proliferan, solamente cubren con nuevos mantos viejos ídolos. El descubrir elementos religiosos como forma de refutar teorías, conlleva la paradoja de obstaculizar el desenvolvimiento de aquello que pretenden defender, en este contexto, el estudio de las relaciones sociales. La guerra de índices acusadores, tratando de imponer sti-

quetas, a través de una ráfaga de citas, mantiene intacta la presencia de ciertos axiomas que fundamentan toda nuestra tradición teórica, como es la afirmación de que a un mayor conocimiento corresponde una disminución de la dimensión utópica. Esta última aseveración olvida que el poder no es sólo represión, sino también la capacidad de imponer un orden que mantiene la asimetría en las relaciones sociales, por lo que, la transformación de dicho orden implica conservar la capacidad de trascendencia como sostén de una acción que busca distanciarse frente a la verdad sustentada por el poder. Desde este punto de vista el intento de unificar las demandas de las luchas políticas de los individuos dominados con la práctica científica es uno de los aspectos que mantiene la actualidad de Marx, a pesar del escándalo e incompreensión de los adoradores académicos de "lo científico".

No se pretende defender la supuesta pureza de una doctrina, por el contrario hay que revisar hasta sus últimos fundamentos, pero el camino emprendido por Colletti nos retiene en un nivel ideológico que imposibilita realizar ese objetivo. Resulta más interesante la perspectiva de Gouldner que busca aplicar los mismos criterios del marxismo al estudio de esta teoría y llega a sostener: "El quid, pues, no es que la religión sea la 'esencia' secreta del marxismo, sino que éste, y especialmente el marxismo científico, fue una respuesta a algunas de las mismas fuerzas que constituyen el fundamento de la religión: a las ansiedades recientemente intensificadas por la destrucción de instituciones y grupos tradicionales, por el industrialismo y el mercado mundial. Su esencia oculta no es la religión per se, sino algunas de las funciones que desempeñaba la religión, su otorgamiento de una certidumbre que aliviaba la ansiedad —la misma certidumbre que el 'positivismo' de Comte brindaba a su 'religión de la humanidad'—, en parte estableciendo nuevas identidades llenas de pathos que iban más allá de la propia generación, y en parte por la garantías que su ciencia ofrecía de una vida futura mejor".⁴ Esas "fuerzas que constituyen el fundamento de la religión" es el fenómeno del poder que constituye el objeto privilegiado de toda religiosidad y es precisamente en ese punto donde se da la coincidencia con el marxismo, pero también con toda la práctica y teoría de la política. Sin embargo, tenemos que recordar que hay una diferencia entre

⁴ Alvin W. Gouldner. *Los dos marxismos*. Alianza Universidad, Madrid, 1983.

esos dos campos en la manera de abordar y la forma de relación frente a dicho fenómeno.

La pérdida de la cualidad y los valores de la política marxista, dan como resultado esa esquizofrenia que posibilita su uso como ideología de dominación estatal o como una manera de leer la dinámica del capital desde la tranquilidad del gabinete. El distintivo de crítico no es un rasgo que posea una teoría a la manera de una esencia inmutable, sino que es un vínculo entre teoría y práctica que se pone a prueba en todas las coyunturas. En este mismo sentido es adecuada la posición de Colletti cuando sostiene; "En el centenario de la muerte de Marx, pensamos que no debemos afrentar su memoria, considerándolo irresponsable de todo lo que se hace en su nombre. Disociar al marxismo de los regímenes totalitarios erigidos bajo su bandera puede parecer una generosidad. En verdad, ceder a esa tentación para refugiarse en el marxismo 'puro y simple' de los profesores, es tan sólo una imperdonable renuncia a la comprensión y una escapatoria de la realidad."⁵ Sin embargo, lo que sí resultaría una superstición de la peor especie es ver al marxismo como causa de esos sistemas, olvidando el nivel de lo concreto real, es así como la conclusión de Colletti está muy lejos de ser satisfactoria en la búsqueda de un mínimo de comprensión.

En efecto, el socialismo real representa un reto al marxismo que tiene que responder y para ello tiene que abandonar la simple exégesis de textos sagrados. De esta manera terminamos en el comienzo de un tema muy amplio que desborda el marco de la presente ponencia; únicamente cedo a la tentación de señalar, como un simple punto de partida para la investigación, que el error de la tradición marxista estriba en considerar que la lógica de la dominación, en todos sus niveles, es un simple efecto o reflejo distorsionado de la relación capital-trabajo, accediendo, de esta manera, a una identificación donde todos los gatos son pardos. El propio Marx apuntó la presencia de otros mecanismos de estratificación, como lo es el proceso más general de la división del trabajo. Por ello, hay que tomar al marxismo como una teoría abierta o como dice Althusser "finita", para conservarla como un instrumento en la lucha por salir de la "jaula de hierro" y dejemos que los buscadores de dogmas transiten ruidosamente de un sistema de creencias a otro.

⁵ L. Colletti. *Op. cit.*

¿Crisis del marxismo?

ENTREVISTA FILOSOFICO-POLITICA
CON UMBERTO CERRONI *

CUARTA PARTE

EN LA PERSPECTIVA DEL EUROCOMUNISMO

P. Hablemos ahora de aquel proyecto ya universalmente célebre que se llama eurocomunismo. ¿Es una gran novedad? ¿Qué relación tiene con el pasado en el que se plantearon las alternativas (reforma-revolución, socialdemocracia-estalinismo) qué significa para el movimiento obrero?

R. Es una novedad de primer orden, según creo. Ciertamente, sin octubre, sin los sucesos ocurridos a escala mundial a partir de aquella histórica ruptura, no estaríamos probablemente, hablando aquí. Mas dicho esto —y entiendo que no es poco— yo veo escasos signos de unión entre las posiciones del movimiento obrero, sobre todo italiano, de hoy y aquel de los años veinte y treinta. Cambió la cultura del movimiento obrero, que surgió de una subcultura de partido afectada en muchos aspectos por el dogmatismo y mimetismo en el confrontamiento de las primeras experiencias socialistas. El eurocomunismo se anuncia como una perspectiva de emancipación de la clase obrera que madura y se proyecta en altos niveles históricos, civiles, intelectuales de la Europa moderna. No entiendo todas las preocupaciones que toda-

* Traducción de Roberto Hernández Oramas.

vía hoy se registran dentro y fuera de la izquierda, y que tratan de poner entre comillas al eurocomunismo o representarlo con timidez, como pidiendo excusas. Sin embargo, este es un proyecto que debe irrumpir en todas las direcciones en la sociedad contemporánea. Toda duda e incertidumbre hacen sospechar de la táctica y, peor aún, crean un sustancial escepticismo en la empresa. Detrás de esto veo esconderse un grave signo: la tentación que frecuentemente invade a la cultura europea, de fijar las dimensiones de sí misma. Y si es legítimo hablar de un comunismo chino o soviético, no se entiende por qué se debe minimizar la hipótesis de un comunismo europeo, teniendo presente sobre todo que no se trata de tallar los continentes sino de exaltar sus peculiaridades histórico-culturales, sean estas de una nación o de toda una zona geográfica.

P. La mayor novedad del eurocomunismo se encuentra, probablemente, concentrada en el concepto de democracia. La asunción de la democracia como "valor histórico universal", para referirnos a una importante afirmación de Enrico Berlinguer, conduce a superar toda una tradición comunista, en la que se encuentra también Antonio Gramsci. De esta manera el movimiento obrero abandona no solamente una visión instrumental, táctica, de la democracia, sino también toda posición defensiva. La democracia se presenta como el terreno, el método y el contenido permanente de la misma sociedad superior por la cual se lucha.

R. Para mí la afirmación de Berlinguer marca un punto de partida en la estrategia del movimiento obrero italiano. No quiero decir con esto que el PCI no haya reflexionado, con anterioridad, intensamente sobre la relación democracia-socialismo. No obstante, por años y años, decisiones y orientaciones políticas de gran novedad estuvieron acompañadas por una permanente nebulosidad teórica. Se habló, con referencia al pasado, —lo decía el mismo Togliatti—, de "doblete". Pienso, sin embargo, que no solamente hubo dobles dolosos; existió también un doblete no-doloso derivado de la misma complejidad teórica del problema. Ha existido un doblete culpable, llamémosle así, de inadecuada elaboración.

Empezaría con el pensamiento del mismo Togliatti. No hay necesidad de insistir sobre el reconocimiento que merece en el plano político. Basta decir que debemos a él, principalmente, que el partido comunista haya transitado el largo puente que lo condujo de la Tercera Internacional a la perspectiva eurocomunista de nuestros días.

Tal vez la misma grandiosidad de la empresa, su novedad casi absoluta, hace captar más que nunca cómo, en el fondo de nuestra estrategia, ha permanecido largamente una incertidumbre teórica que Togliatti no llegó a disipar y que él sostuvo se podía superar con los argumentos del "realismo político". Togliatti comprendió perfectamente que en Italia no se podía y no se debía hacer otra cosa que lo que hizo el partido comunista, es decir, elegir la vía de la democracia y realizarla con coherencia, aún a riesgo de recibir la acusación de reformismo. Togliatti corrió este riesgo. ¿Cómo se justificaba? Esto me parece importante para llegar al núcleo. Se justificaba aduciendo que la situación italiana era diferente y que el problema del socialismo no era actual. Diagnóstico político sustancialmente justo, realista, pero enmarcado en un cuadro teórico limitado, porque al remitirse al problema del socialismo, se remitía también a la profundización de las relaciones entre democracia y socialismo, que por lo demás, se decía, eran el fundamento de la propia acción política.

Sin embargo, el problema se planteó. Lo elevó a nivel teórico Galvano della Volpe en la vigilia de los años sesenta con su *Rousseau e Marx*, donde la investigación se centra sobre las relaciones entre la democracia política de extracción burguesa, sus planteamientos más avanzados y la problemática de la transformación social propuesta por Marx. El libro —al que en muchos aspectos políticos considero discutible desencadenó un debate apasionado y benéfico en el que fermentaron los elementos que hoy vemos confluír, obviamente con otra perspectiva en la estrategia del movimiento obrero.

Fue una exuberante estación de trabajo intelectual. Avanzábamos entre muchas dificultades y al descubierto. ¿A quiénes acudir? ¿A los teóricos soviéticos que trataban a Rousseau de pequeño burgués? ¿O aquellos que veían en Marx una teoría completa del Estado, de la que nosotros no percibíamos ni sombra? En 1962 el Instituto Gramsci organizó un congreso sobre "Democracia y Estado de derecho". Fue relator Valentino Gerratana y presidio Mario Alicata. Salí a la luz una profunda división. Algunos sostenían que la burguesía italiana nunca estaría en condiciones de constituir un Estado de derecho, de ahí la necesidad de que la batalla del movimiento obrero se desarrollase todavía por largos años dentro del perímetro de la democracia, tradicional, sin otra perspectiva sustancial. Yo me encontraba entre los que sentían,

por el contrario, la obligación de repensar la relación entre democracia y socialismo aunque bajo el impulso de cambios sociales y políticos incipientes. Se salía apenas del túnel del centralismo, comenzaba el centro-izquierda, el desarrollo económico acelerado. Alguien pensaba que se podía desplazar hacia un Estado donde hubiera terminado el dominio del ilegalismo y la arrogancia del poder del periodo scelbiano y, por tanto, conjuraba el peligro negando a la burguesía italiana la capacidad de construir un Estado de derecho. Por consiguiente la fase democrática de la lucha del movimiento continuaba, pero continuaba remitiendo la problemática del socialismo hacia un futuro impreciso en el cual —tal vez— la temática de la democracia política habría cambiado.

La renovación teórica se demoró, y terminó también por hipotecar el acercamiento del PCI hacia el centro-izquierda que fue también, a mi juicio, justo en su totalidad. Se requirieron todavía años para que la reflexión sobre el derecho, la relación democracia-socialismo, el Estado, surgieran cualitativamente. Entonces la idea de “actualizar la Constitución” se planteó con el consejo de introducir —mediante la Constitución— “elementos de socialismo” hasta donde fuera posible. Algunas cuestiones de interés primario, como la unidad del funcionamiento del aparato estatal, entraron en la órbita de nuestra política —no en función propagandística, quiero decir— apenas recientemente. Entre tanto, las dificultades del análisis teórico se encontraron con las grandes transformaciones socio-económicas, con el movimiento de 1968, con aquel conjunto de iniciativas que embestían tumultuosamente la escuela, la cultura, la ciencia, las instituciones. Surgió un auténtico terremoto intelectual y político. Desde mi punto de observación valoro a aquel periodo como uno de los más confusos y peligrosos que el partido haya atravesado. Ví esbozarse la amenaza de que el movimiento obrero una vez más dejara de constituir una perspectiva de avanzada. Por fortuna, al contrario, el partido, demostró una gran capacidad de recuperación.

P. ¿Y hoy?

R. Ahora hay que saludar con beneplácito la superación de muchos equívocos. Mira como ha cambiado la misma terminología política. Cuando se habla de democracia política se manifiesta, por ejemplo, que la definición del carácter de un partido no debe hacerse depender mecánicamente de su programa social. El uso del término democracia no es ya ambiguo: este connota el mé-

todo de la democracia política, no el régimen social. Hay, precisamente, una problemática de metodología democrática, se impone la distinción entre democracia como método y la democracia como sistema. Y así se habla hoy de “partidos del arco constitucional”, fórmula de uso relativamente reciente, para indicar la legitimidad democrática aún de los partidos que no tienen —como los liberales, por ejemplo—, una concepción progresista de las relaciones sociales. Análogamente la DC es considerada sin titubeos una “fuerza democrática”. ¿Cuántos de nuestros militantes estaban dispuestos a considerarla así, sin reservas, todavía hace unos años? Son problemas superados en el ámbito de aquella distinción a la que hice referencia anteriormente.

P. *¿La situación actual parece, sin embargo, proponer, un planteamiento preliminar, sobre el cual indaga, no por casualidad, en estos años una parte del pensamiento occidental. ¿La sociedad moderna es gobernable en la democracia? He aquí la pregunta. En la creciente dificultad de los Estados por controlar y guiar la crisis, mientras las instituciones representativas se ven con frecuencia sacudidas por decisiones tomadas por otros centros de poder, internos e internacionales, ¿no se configura una ineficiencia irreparable que conlleva consigo el declinar de las formas, el “suicidio de la democracia”, según la expresión de Claude Julien? En otras palabras: ¿Bajo qué condiciones la democracia puede ser capaz de asegurar la unificación de la sociedad que se ha planteado, en vez de la “normal” atomización de las relaciones capitalistas, ante los nuevos peligros de disgregación? Es verdad que nuestra propuesta general tiene en cuenta aquel fenómeno designado como el moderno “protagonismo” de las masas, y al que hoy debe referirse, creo, toda teoría de la política. Es también verdad que el proceso no es del todo lineal. En las democracias de Occidente, en general, la enorme extensión de las bases del Estado (económicas, ideológicas, etc.), se acompaña con la tendencia por que la dirección de la sociedad se haga más lejana, más enrarecida, más oligárquica. Algunos, todavía, singularizan en el “caso italiano” un correctivo tal vez generalizable. Se alude a la influencia del movimiento obrero y al difundirse de una “democracia de masas”.*

R. No hay duda de que la masa es la verdadera protagonista de la sociedad moderna. Pero atención —lo he subrayado ya— si no le atribuimos el carácter prepolítico del significado de masa y

si no cedemos a tentaciones demagógicas y populistas. El crecimiento de la sociedad de masas sucede a los procesos contradictorios que inicialmente el mundo burgués no prevee y no logra gobernar. Es el periodo del paso del consenso restringido al sufragio universal. La vieja burguesía liberal —especialmente en Italia— opone una áspera resistencia a la presión de las masas trabajadoras que piden su ingreso al recinto de la política. La clase trabajadora es esa masa que en la angustia de la vida privada ve y lee su condenación al aislamiento y a la desconfianza y que en la organización, en la solidaridad, en la asociación, encuentra los instrumentos insustituibles de autodefensa y emancipación. La burguesía nada quiere saber. Ella solamente reconoce a pocos el derecho de intervenir en la arena política, bastando para los demás la libre posibilidad de afirmación en las esferas privadas. Es una postura que tiene grandes teóricos, de Kant a Humbolt, a Constant. Recordaré, además, que la revolución burguesa por antonomasia, la revolución francesa, es aquella que hace emanar la ley Le Chapelier contra las asociaciones. Esta gestación así constatada de la sociedad de masas en el vientre de la sociedad burguesa ha engañado a muchos teóricos socialistas. Estos dedujeron que el mundo burgués era intrínsecamente incapaz de gobernar las masas. Y en esto se han equivocado: un error capital. Piensa en que precisamente sobre el tema de la democracia política en el sufragio universal se ha producido una profunda ruptura del movimiento socialista. Hoy lo vemos nítidamente. Si atendemos al modelo americano nos acordaremos que el capitalismo más desarrollado retorna al “protagonismo” de las masas moviéndose en un nivel extraordinariamente dúctil. Demuestra saber gobernar el ciclo económico, logra implantar una economía sobre consumos difusos, es capaz de utilizar y manipular el sufragio universal mediante una preiuzgada confrontación entre la élite política y el pueblo en el cual afirma sus valores. Podemos añadir las técnicas de “persuasión”: publicidad, moda, proliferación de los aparatos ideológicos, escolarización. Ahora bien, todo ésto puede ser interpretado —y no es arbitrario hacerlo— como el signo de una avanzada general de las masas trabajadoras en la sociedad moderna; pero es igualmente verdadero que es en el mismo terreno donde la burguesía logra sobrevivir. Esta es la fenomenología más inédita en relación con el capitalismo de los tiempos de Marx. Pero existe también el otro “camino”, cuando frente al crecimiento de los movimientos de

masas una burguesía estrecha, atemorizada, incapaz de asir los nuevos mecanismos de dirección, recurre a la violencia política, a la coacción y al terror. Es el fascismo.

Me preguntas qué será de la democracia en la espiral de la crisis contemporánea. Algunos estudiosos de la Comisión Trilateral evocan el espectro de la ingobernabilidad de una sociedad de masas.

En el estado actual de cosas tengo la sospecha que tienen razón. Pienso que si la sociedad no cambia sus mecanismos la lógica del capitalismo tenderá a frenar las instituciones democráticas mientras las masas se moverán entre el conformismo y la rebeldía nihilista. La perspectiva sería aquella delineada por Lewis Mumford: la sociedad de masas produciría sólo dos tipos de hombres: “los bárbaros activos y los bárbaros pasivos”.

Resulta de esta forma de extrema actualidad la relación entre la democracia política y la perspectiva de la “sociedad regulada”. La democracia tiene necesidad del socialismo para extender la participación política y social y el socialismo requiere la democracia política por la responsabilidad de las masas participantes. Sólo así me parece posible conjurar la amenaza de empantamiento.

Yo no puedo ver otras alternativas. O se asume la óptica y el filtro de la democracia organizada, es decir, de las instituciones políticas que median la participación directa con la formalidad de la representación, o será fatal que alguien trabaje de nuevo por destruir la libertad formal y el Estado representativo. Este es, precisamente, el diseño del fascismo. Aunque también cierto extremismo “de izquierda” declara la guerra a las instituciones democráticas, ¿por qué esta convergencia objetiva? Porque ambos leen el ingreso de las masas en la sociedad como un ingreso a destiempo, como una irrupción carente de mediación institucional y formal, más aún, como su destrucción.

P. Se ha observado que en los documentos suscritos por los partidos comunistas italiano, francés y español no se va más allá de la enunciación de una fundamental carta de principios. Se sabe también que en los países socialistas el eurocomunismo es visto con sospecha o, en el mejor de los casos, visto como una variante regional que —según una clásica interpretación escolástica del proceso histórico— viene a integrar las “leyes generales” de la revolución. Ahora, nosotros que rechazamos la noción misma de “leyes generales” para llegar al estado puro en la historia y a la aplicación mecánica, aludimos con frecuencia a una nueva idea del socialis-

mo, en esto yendo más allá, me parece, de un cierto relativismo bajo la teoría de las "vías nacionales". Entonces se plantea el problema de la fundamentación teórica de la otra perspectiva.

R. Creo que ciertas preocupaciones en nuestras propias filas a propósito del término eurocomunismo dependen de una visión muy estrecha de la política. Se trata de evitar el ser malentendidos, esto es claro. No se quiere que se piense en la reivindicación de un nuevo centro político organizado. Son preocupaciones justas, enténdamos. No quisiera, sin embargo, que terminasen por oscurecer las novedades estratégicas que están atrás de esta palabra.

Diré más. El eurocomunismo no es sólo una perspectiva política. Nosotros vemos en él el camino a seguir para construir una sociedad nueva en nuestros países, pero debemos también preguntarnos qué sentido tendría este socialismo europeo si Europa misma no tuviese sus valores para transmitir al movimiento obrero. En esta escala de valores se encuentra la democracia política y toda la gran cultura europea: la esfera en la que se asientan esenciales formas de expansión del sujeto. Con el eurocomunismo el movimiento obrero entra en contacto con la gran tradición filosófica, artística, científica en la que se ha expresado el más alto nivel de subjetividad moderna. Y la cultura europea encuentra así un sujeto político capaz de preservarla del recurrente drama del autoritarismo y también de dar fuerza histórico-concreta a sus ideales de universalización.

Siento que muchos critican al eurocomunismo. Pero hablemos claro: ningún otro —como lo observó ya Gramsci— ha expresado una cultura semejante en la historia. Es cierto que el primado de la subjetividad ha estado acompañado por un sistema elitista que ha impulsado a la civilización de Europa a agredir al resto del mundo con guerras coloniales e imperialistas. Pero no es esta la relación que el socialismo establece con esta cultura, ni tampoco, por lo demás, el contenido real de esta cultura. La reacción siempre ha pasado sobre el cuerpo de la cultura. En verdad existe un desgarramiento profundo entre la cultura de la subjetividad europea y las estructuras políticas que la generan. Las clases dominantes que pueden disfrutarla son las mismas que impiden su universalidad, porque niegan la posibilidad de que sus valores sean percibidos y gozados como universales por las grandes masas. El ejemplo perfecto es el del esteta nazista que escucha a Beethoven pero condena a la humanidad al genocidio.

La subjetividad no es el "alma bella". Si esta fue adquirida mediante una concepción humanista real y concretamente universalista se encuentra verdaderamente una dimensión histórica nueva del socialismo. "Universalidad + política", decía Gramsci. Y era esta la necesaria conclusión abierta por la otra fórmula gramsciana "especialismo + política". En otros términos: La cultura tiene necesidad de una sociedad comunitaria y la sociedad comunitaria tiene necesidad de una cultura.

P. *Eurocentrismo aparte, falta ver qué relación se establece entre el eurocomunismo y la tradición internacionalista del movimiento obrero. Este parece haber perdido la iniciativa sobre los grandes problemas de la paz y de la guerra e intenta hasta ahora asumirla sobre problemas emergentes que afectan la convivencia mundial: los temas de la "cualidad de la vida", del medio ambiente, etc.*

R. Pero yo veo un compromiso más internacionalista de una obra que aparte estos tratos universales en el coro del movimiento general de emancipación de los pueblos y de las naciones, logrando así combatir que Europa se vuelva bárbara y también impedir el proceso en que el socialismo se torne bárbaro. Se trata también, sin duda, de desarrollar un diálogo cultural con otras naciones, para que este se realice entre valores universales, y en el plano crítico-científico, fuera de la exaltación de los rasgos de barbarie que el pasado nos deja.

Veo aquí una tarea particular de Italia y de su tradición humanista y cosmopolita.

Es Gramsci quien nos dice que el cosmopolitismo tradicional italiano debería convertirse en "un cosmopolitismo de tipo moderno". Al universalismo de la cultura italiana le ha faltado un sostén político moderno que el proletariado le puede ofrecer, si ella sabe dar este respiro de civilización al mismo internacionalismo. Su misión histórica, en fin, es rescatar valores de la tradición histórico-cultural de Italia o de Europa, pero esta misión histórica es al mismo tiempo una empresa rigurosamente política, pues en Occidente la revolución socialista debe ser también una revolución intelectual y moral.

P. *La existencia de la Unión soviética, de la China, del "campo socialista", el despertar del mundo excolonial, las contradicciones del imperialismo diseñaron para generaciones enteras un escenario que constituía una totalidad viviente, al amparo del cual, el más humilde acto de militancia comunista poseía un fuerte contenido de*

moralidad. Hoy tener veinte años significa también no poseer tal representación, tal certeza del mundo. No hay duda de que cambian contenido y modalidades de hacer política, ¿pero qué va a sustituirlos? Y la crisis no es así tan dura porque tiende a ofuscar, más allá de lo previsible de las mitologías, la nación misma de los objetivos últimos?

R. Sí, efectivamente el cuadro cambió bastante en relación con la época de Stalin, cuando el movimiento revolucionario mundial era visto como subsidiario de la construcción del socialismo en la URSS, y también respecto a tiempos recientes ahora muy repensados sobre el campo y las "metrópolis".

Hoy regresa al primer plano la empresa histórico-política de Occidente, Marx vuelve a hacer valer las razones de su análisis. En esta área que tiene a sus espaldas la más alta historia de la razón, el movimiento de emancipación no puede tener ídolos. Ni siquiera el bienestar económico constituye una aspiración final, aquí donde existen otros valores que se deben difundir y regenerar: el arte, por ejemplo, es una "vida civil", como lo llamaban nuestros humanistas, es la "dulzura del vivir", como lo llamaba Leon Battista Alberti. Si por ello la empresa se hace más difícil no estemos desilusionados, sino satisfechos: la cima es más alta, no estamos en un "callejón sin salida". Seamos sujetos responsables. No tenemos alivio, es verdad, ni tampoco tutores, pero esto es un bien, es el signo del crecimiento. Si hoy a los veinte años no se tienen mitos quiere decir que se ha dado un paso adelante en la historia de la cultura y de la civilización.

P. Existe en esto, bastante difusa, una concepción doctrinaria que pone a la política en relación directa con los objetivos finales, sin las necesarias mediaciones: política de puros principios. Pero existe también en esto una tendencia que conduce a la absolutización de la política como técnica de gobierno y que lo hace de mero facto. Bien: ¿qué es para tí la política? ¿qué cosa significa el concepto de lo "laico" en la política y en el partido?

R. Hace tiempo esta problemática era resumida en la contraposición entre el movimiento y el fin ¿qué decir hoy? Excluyamos que el fin o el movimiento lo sean todo. El fin no es todo porque no se pueden convertir en instrumentos ni los partidos, ni los individuos, ni los problemas hacia una meta que se proyecte más allá de las generaciones. Tenemos nuestras responsabilidades, pero también nuestros honestos y justos deseos. Todos estamos encaminados a lograr una

proporción humana y realista. El movimiento no lo es todo en el sentido que no se puede convertir en instrumento ni siquiera del fin, en relación con una práctica que en la organización ve la promesa de un futuro intangible, de un Godot que nunca llega.

Por lo que a mí respecta no me inquieta precisamente que hoy la política difícilmente se deje enfatizar. Su lado más cautivante es precisamente la dimensión racional que va tomando, lo que por otra parte confiere al sujeto individual la legitimidad de proponer un control crítico permanente.

La política permanece como la fuerza motriz de la historia; no se discute su carácter primario. Deja, sin embargo, de ser absolutizada para convertirse en objeto de reflexión de la razón y de la teoría. Y es por esta vía por donde reconquista la propia eficiencia.

P. También, recientemente, tú hablaste de un retraso, de una relación abierta entre nuestra línea política y la memoria histórica del movimiento obrero, entre la línea del partido y la "máquina" del partido. La máquina, dices, debe repensarse. ¿En qué sentido?

R. Tengo la impresión de que la teoría general del partido político ha llegado a un estado problemático. Me pregunto qué destino podrá tener el partido político en la sociedad de masas. Su perfil tradicional me parece bastante lúgubre. Ciertos papeles —el propagandista puro, o el partido de combate, o también el director de conciencias, la "guía"— vienen a ser cada vez más improbables. Ante mis ojos la imagen más aceptable y más en consonancia con los tiempos, es la de un partido que apunta sobre la propia capacidad de conocer las situaciones reales sin permanecer tributario de dogmas e ideologismos. Para llegar a esto tiene sólo dos vehículos: el análisis cognoscitivo, que media las ideas, y la democracia, que media a los hombres. Un partido hoy debe ser obligatoriamente un intelectual colectivo rico en cultura y una institución comunitaria rica en democracia. ¿Se puede decir, desde este punto de vista, que la máquina heredada está a la altura de una estrategia tan rica como la que el partido ha sabido darse? A mí no me parece. Naturalmente es más difícil indicar correcciones, formular propuestas. Yo me limito a algunas "hipótesis de trabajo".

La primera cuestión que me viene a la mente es el centralismo democrático. Aquí existe una gama de versiones que se refieren a diferentes periodos de la historia del movimiento comunista. Hay modos y modos de realizar el centralismo democrático. Nosotros mismos no lo aplicamos ya a la manera de los años cincuenta. La

disciplina se convierte fundamentalmente en responsabilidad. El centralismo democrático debe poder leerse aún al revés: una democracia centralizada. Debe existir la posibilidad de formar mayoría y una libre dialéctica de las ideas. En efecto, se puede afirmar tranquilamente que nunca la dialéctica de las ideas ha sido recibida en el partido, mientras se diga que la dialéctica de las mayorías no ha entrado difusamente en la práctica corriente. Puede darse una tradición, un espacio superable con el tiempo, pero es probable que cuente también la ausencia, abandonada por mucho tiempo, de correctivos institucionales.

P. ¿Cuáles correctivos?

R. Pienso que se debería intensificar en todos los niveles la relación de responsabilidad entre los cuerpos ejecutivos y representativos, hasta ahora han mostrado una división de tareas que asigna a unos la iniciativa política y a otros los deberes de ratificación. Se podría también subrayar el principio de la consulta del partido con métodos formales y formalizados, mediante votaciones internas sobre las deliberaciones propuestas por la dirección. La formulación de propuestas políticas podría ser más compleja y en ocasiones acompañada con la presentación de documentos como alternativa para hacer explícitos los argumentos contrarios. Enuncio, como ves, hipótesis que están en la trayectoria de un partido cada vez más abierto y todavía capaz de evitar la rigidez de las corrientes. Yo me encuentro entre los que aprueban, por ejemplo, la publicidad a nuestra vida interna en los últimos años, y considero como un obligatorio reconocimiento de espacio para cada uno de los dirigentes la costumbre de reuniones, entrevistas, declaraciones personales.

Además: ¿el partido político moderno que actúa en una sociedad de masas tan complicada y agobiada de problemas, puede basarse solamente en la dimensión territorial y de hacienda? La primera —la sección— es casi exclusivamente ejecutiva, la segunda es una especialización demasiado restringida y economicista. Faltan los eslabones intermedios, las estructuras verticales que podrían ser como grupos de competencia en la que los militantes se deberían asociar libremente según sus propias elecciones temáticas y problemáticas. Se han dado algunos pasos adelante con la institución de los grupos de trabajo, pero me parecen muy semejantes a los comités técnicos. Yo los veo por el contrario como instancias políticas, repetibles en todos los niveles del partido. Estas darían espacio a las capacidades espe-

cializadas y al mismo tiempo a la elaboración política de los órganos regulares.

Es evidente que cuanto más tiende el partido a volverse laico, más debe cambiar su estructura organizativa, debe hacerla más apta para la acción analítica, más abierta al control, a la revocabilidad de las decisiones, a la consulta democrática. Y finalmente —esto vale tanto para nosotros como para toda formación política— es tiempo de arrojar todo residuo de aquellas viejas concepciones que ven en la cultura un recurso servil al que se recurre para articular su actividad ejecutiva, o para adornarse o para incrementar sus títulos de representatividad. Es necesario convencerse que la política no es una ciencia autónoma, así como tampoco lo es la organización. Una política eficiente debe saber solucionar los problemas y esto es posible solamente con el desarrollo de la ciencia y la cultura. No quisiera, sin embargo, ser malentendido. No es fundamentalmente una mayor presencia de especialistas dentro de los partidos, lo que yo espero. Diré, por lo demás, que se trata de hacer aflorar la cuota de cultura, llamémoslo así, en los militantes. En una sociedad en la que el nivel cultural se eleva, en la que el trabajo se intelectualiza y la escolaridad se difunde, la política debe subir de nivel. El movimiento obrero organizado debe institucionalizarse dentro de sí el encuentro estable entre el trabajo, la democracia y la cultura.

P. Tú esperas que la política se alimente de un proyecto capaz de sustraerla de la pura experiencia del tacticismo, de las angustias de la rutina, lo que significa destacar claramente el aspecto de la dirección cultural. Pero el concepto de dirección cultural es a su vez bastante complejo y controvertido. Te haré la misma pregunta que se le hizo a Alberto Asor Rosa en las columnas de Rinascita: "¿cómo concebir la elaboración teórica con sus preciosos e inevitables efectos unificantes, cuando las hipótesis culturales que vienen a determinarla, dentro del partido, son múltiples?"

R. No quiero limitarme a recordar cuán importante es haber reconquistado el principio de política cultural que reclama la tolerancia, la libertad absoluta en el debate y en la investigación para impedir todo dogmatismo. Pero no me agradaría que esta conquista metodológica esencial pasase demasiado desapercibida. Sólo habiéndola reconquistado nos podemos permitir plantear el problema.

Por mi parte el criterio que se debe emplear en la evaluación de las hipótesis culturales es el de la eficiencia práctica y política.

Es natural que entre muchas propuestas sea necesario escoger, pero la selección no podrá ser preanalítica, prepolítica y no deberá contener sino los resultados. Se deberá decidir en base a una experimentación. La confrontación libre y permanente entre las diversas hipótesis culturales debe combinarse con una intensa vida política proyectada sobre la solución positiva de los problemas de la sociedad. Está claro que sólo un partido flexible, abierto, democrático y culto podrá estar en condiciones de aprovechar toda la dialéctica cultural verificando después, con el contacto de los problemas, las sugerencias mejores. Es el método el que evita el peligro de extinguirse en una práctica diplomática, en una mediación ecléctica. Si éste legitima la presencia de voces diversas en el partido, será legítima también la elección, esto es todo.

Me interesa también precisar, sin embargo, que la experimentación no requiere, sino excluye toda hipoteca de carácter ideológico que privilegie al marxismo sobre el no marxismo (y por lo tanto también a un marxismo sobre otros marxismos). En el punto de partida todas las proposiciones están a la par, porque se supone, entre otras cosas, que aún en la tradición del marxismo (el marxismo dogmático del que hemos discutido) existen errores. La política viene a ser el banco de prueba de la cultura, la emancipación de los trabajadores viene a ser el banco de prueba de la política.

P. Sobre este punto, quisiera que intentaras trazar el perfil del intelectual comunista en un partido que ha renunciado a la tarea de ejercer una tutela sobre la investigación, pero que tampoco desea acceder a la idea de una tarea separada de los intelectuales.

R. Existe, detrás de esta pregunta, un problema arduo que no será resuelto ni prevenido por el partido político. Se trata de la relación entre cultura y política en una sociedad evolucionada, en la que la política exige cada vez más la presencia de la cultura y de la ciencia y donde la ciencia y la cultura adquieren cada vez más una marcada dimensión social.

Existe, también en esto, una tradición por corregirse. He visto con placer que a treinta años de la polémica Vittorini-Togliatti los políticos comunistas cambiaron —al menos así me ha parecido— el juicio. Me ha sorprendido también ver algunos intelectuales —que presumiblemente habrían estado en aquel entonces de parte de Vittorini— inclinarse en cierta forma hacia las posiciones de Togliatti. Posiblemente se pueda ver, en este intercambio de papeles, un cambio significativo en la relación entre política y cultura en la

Italia de hoy en el sentido de que no solamente el político advierte con mayor frecuencia la necesidad de un sustento cultural y científico en el reconocimiento de los problemas, sino que el intelectual realmente ha cesado de vivir en la torre de marfil. Este, aunque no esté dispuesto a admitirlo, se encuentra cada vez más envuelto en la vida política. Todo esto es muy positivo.

No se trata de entender la relación de autonomía como una relación de extraños, sino de concebirla como una unidad más compleja de la que parecía una unidad mecánica y simplista, y un inmediato volcarse de la cultura dentro de la política. A esta jamás se le consideró como objeto de conocimiento científico, sino como el universo del saber del que la cultura era un elemento accesorio. La sociedad contemporánea ya no tiene necesidad del mentor intelectual que aconseja al príncipe, ni del político que sirve de trampolín para el intelectual. Ambos deben trabajar conjuntamente con formas y modos diferentes para hacer eficiente la cultura y rica la política. Que el intelectual no se engañe en ganar espacios mediante prácticas de corrillos, ni el político se engañe en ganarlos mediante una artificiosa "cultura de partido". En realidad la sociedad moderna necesita solamente soluciones reales, funcionales, no viciadas por instrumentalismos.

Esta castigará cada vez más severamente tanto al intelectual que abandona el rigor crítico por el espíritu partidista, como el político que se inventa como hombre de cultura. Trabajemos todos abiertamente, en una sociedad que crece. La democracia nos hace a todos iguales y sólo así logra seleccionar justamente los méritos.

P. ¿Qué posibilidad ve para la creación de una cultura de masas, no manipulada, que orientara lo que Gramsci llamaba el "sentido común"?

R. Mucho dependerá del esfuerzo orientado a socabar la burocracia que envuelve las instituciones, la escuela, los partidos. Así la cultura podrá atravesar la política sin ser relegada y llegar a las masas más directamente, de tal suerte que estas la sientan como expresión de sus problemas y no le pidan sanciones, legitimaciones y digamos también bellaquerías. Hoy muchos jóvenes se revelan contra las instituciones, pero aceptan una subcultura que es buena sólo para solapar su ignorancia. Y encuentran interlocutores, aún en la izquierda, que niegan la razón y la ciencia a cambio de una llamada cultura proletaria, o popular o alternativa. Digamos la verdad: Hemos actuado muy poco para contrarrestar estas postu-

ras con la debida energía. Es necesario combatirlas sin misericordia. Nuestra visión no puede ser sino la de una civilización integrada en la que la distancia entre rústicos y cultos disminuya no porque los cultos desciendan al nivel de los rústicos sino al contrario porque todos acceden al nivel de la cultura.

P. Pluralismo y hegemonía son dos términos que han terminado por resultar bastante contrapuestos artificialmente, en las discusiones de los meses pasados. ¿Qué piensas de ese debate?

R. Pienso que el término pluralismo ha sido de mucha utilidad política, pero de escasísima utilidad teórica. Políticamente ha servido para hacer ver que el partido comunista acepta el método de la confrontación, de la dialéctica política e ideal, con todas sus implicaciones, sin reserva alguna. En el plano teórico nada agrega al concepto de democracia política. Es un problema absorbible, en fin, en la temática del método democrático. Si se acepta este método se comprende perfectamente que la hegemonía no es otra cosa que la honesta aspiración de cada uno de tener razón en una libre confrontación, y a ganarse la razón mediante el consentimiento. Fuera de esta temática todo resulta ambiguo, y entonces más de uno puede pensar que existe un pluralismo "burgués" que debe atacarse en beneficio de un pluralismo "proletario", para quien la hegemonía significa que el partido que "representa" la clase obrera tiene más razón que los otros aunque no tenga más consenso. Francamente no sé decir si existe entre nosotros algún residuo de este modo de pensar. Lo que sé es que posturas semejantes han zozobrado y que el partido comunista está en vía de librarse de ellas. Repito que, para nosotros, hegemonía no puede ser otra cosa que: (aunque en Gramsci pueda significar otra cosa): honesta intención y confianza de que nuestros argumentos sean correctos y capaces de vencer en el encuentro y la confrontación. Precisamente la hegemonía exige el método del consenso. Sin consenso la hegemonía no sirve para nada, al contrario puede causar problemas porque sólo la experimentación del consenso garantiza en política evitar errores. Es necesario tener valor de llegar a esta conclusión. Con la hegemonía no se reivindica nada que no pase por el consenso. Por lo demás ésta me parece, para el movimiento obrero, una conclusión históricamente importante. Significa, en efecto, que la causa de la emancipación de una clase puede vencer con el consenso porque se está convirtiendo en la causa de todos: la emancipación universal humana.

ENTREVISTA

Nota introductoria

Wenceslao Roces es una de las personalidades más respetadas y queridas de la izquierda mexicana e iberoamericana. Este sentimiento no sólo proviene de su significación como traductor de clásicos entre los que tienen un lugar particular los del marxismo (a su dedicada labor le debemos traducciones de Schelling, Dilthey, Hegel, Jaeger y por supuesto Marx, Engels, Lukács, etc.) sino también a su invariable actitud de revolucionario. A Roces no lo han vencido las crisis y aún las conmociones históricas de las cuáles le ha tocado ser partícipe o testigo privilegiado sino que, por el contrario, éstas le han dado más fuerza y vitalidad para enfrentarlas. Esa fuerza y vitalidad a la que se agrega la extraordinaria lucidez de sus 87 años, se percibe en el ritmo de su conversación, que conserva ciertos signos del orador vehemente que fue. Yo lo recuerdo en la explanada de Ciudad Universitaria, en junio de 1975, cuando propuso, en plena huelga por el reconocimiento del Sindicato de Personal Académico de la UNAM, la creación de sindicatos estudiantiles; y lo recuerdo también redactando con la responsabilidad del militante, los boletines de información diarios que hacíamos en el Comité de prensa de la Facultad de Filosofía y Letras para dar cuenta del movimiento. Y como esas anécdotas se podrían contar muchas.

La entrevista se celebra en su casa de la colonia Condesa de la ciudad de México. Unos días antes, nos habíamos visto en el Fondo de Cultura Económica y habíamos hablado tanto de la entrevista como el acto de conmemoración del centenario de la muerte de Marx, llevado a cabo en el Palacio de las Bellas Artes y del cual *Dialéctica* había sido promotor junto a una serie de instituciones, partidos y personalidades. En aquella oportunidad, el 14 de marzo del año pasado, invitamos a Roces para que diri-

giera unas palabras a una inesperada e impresionante multitud que colmó todos los asientos, niveles y pasillos del teatro. Me recibe en su estudio con gran afabilidad. El calor humano contrasta con lo helado y lluvioso de esta ciudad bajo el impacto del desastre ecológico que es México. Se le ve lleno de recuerdos y proyectos. Me dice: "este cuestionario es bastante ambicioso. Se parece al que nos está haciendo la Universidad (la UNAM) para ver lo que hay que hacer para engrandecerla. Yo les decía que todas las preguntas podían contestarse con una sola: ¡trabajar!". Y eso es lo que hicimos. Durante varias horas no sólo respondí generosamente a nuestras preguntas sino que agregé otras y modificó algunas más. Roces nos narró, a grandes rasgos, la historia de su desarrollo intelectual y la historia de su vida en los momentos fundamentales, enlazándola, relacionándola dialécticamente con las condiciones sociales, con el suelo real en que se enclavó y las circunstancias que la hicieron posible. El relato se fue desgranando en forma cronológica y nos fue haciendo saber de su trato con Unamuno; de la estadía en la URSS; de la Guerra Civil; del destierro o del transtierro; de la solución a que había llegado ante el conflicto de nacionalidades ("soy mexicano sin dejar de ser español, mi españolismo reafirma y fortalece mi carácter de mexicano"); de las traducciones; de sus opiniones sobre el socialismo y del marxismo; de su militancia en el movimiento universitario mexicano; de su vuelta a España, etc. Pero no sólo hablamos de todo lo que he transcrito en lo que sigue con toda la fidelidad y previsión que me ha sido posible sino que fuera de la entrevista, Roces me habló de otras cosas, entre ellas de su gran afecto por su maestro Unamuno, de su ruptura con él y de su muerte. Roces se lamenta de sus arrebatos juveniles cuando una noche, dando una vuelta en la plaza de Salamanca, Unamuno le había dicho violentamente que Marx había sido un hombre sin ideas. Ese fue el punto final de sus relaciones. "Bueno —me dice Roces— se podía estar en contra de Marx por una razón o por otra, pero eso de decir que no tenía ideas y en aquella situación...". Luego Roces recuerda con sentimiento de culpa aquella vez en que Unamuno le tendió la mano y él le desairó. Pero luego habla del Unamuno anti-facista bajo arresto domiciliario y finalmente de su muerte dulce y súbita en 1936, pocos años de la crisis final de la República.

Podemos o no estar de acuerdo con algunas de sus apreciaciones de la historia española o del movimiento comunista internacio-

nal, pero lo que si creemos es que Roces se pinta aquí de cuerpo entero, con sus pasiones, su sencillez de hombre grande, sus afectos, su humor castizo y su optimismo.

En su libro *Los problemas de la Universidad* publicado por el entonces Sindicato del Personal Académico de la UNAM (hoy STAUNAM) Roces hace un alegato ciceroneano, en defensa propia y en donde se define a sí mismo. Primero —nos dice— los problemas que afectan a la Universidad son como los de las ideas. No tienen frontera. No caben extranjerías. Segunda, Universidad quiere decir universalidad y yo, como universitario me siento en mi propia casa. Tercera, cualquiera que sea el color de mis papeles yo soy mexicano sin dejar de ser español. La cuarta es "que yo no soy un español cualquiera —y todos me parecen respetables—, sino un español refugiado, ante quien las puertas de México se abrieron, creo yo, por una conducta, por una trayectoria y por la natural suposición —sin compromiso alguno, pues nadie ni yo, y esto es lo hermoso, hemos jurado voto alguno, al venir, ni firmado ningún libro de capitulaciones de que, bajo el cielo de la nueva patria no seríamos desleales a nuestro linaje. Y lo menos que, como español renacido mexicano sin perder la primigenia condición, puede uno hacer por la patria de adopción, sin sentirse en modo alguno huérfano de la naciencia y conciencia, es compartir sus luchas, problemas y sus afanes".

Sirva esta entrevista como un homenaje que *Dialéctica* quiere rendir al maestro Wenceslao Roces por su vida y su enseñanza.

G. V. L.

Febrero de 1984.

ENTREVISTA EXCLUSIVA DE WENCESLAO ROCES A DIALECTICA

Gabriel Vargas Lozano

A mi vida le tocó desarrollarse en uno de los momentos más agudos de la historia

G. V. A lo largo de su vida, usted ha sido testigo y participe de acontecimientos históricos de gran importancia y significado ¿cuáles considera usted que sean los momentos más señalados?

W. R. No cabe duda que, por un concurso de circunstancias, a mi vida le tocó desarrollarse en uno de los momentos o periodos realmente álgidos, agudos de la historia. Yo llegué a Berlín pensionado por la "Junta de ampliación de estudios de España" para continuar mi desarrollo intelectual y profesional, exactamente en el año 22. Hacía aproximadamente 2 años que se había producido el asesinato incalificable de dos grandes figuras de la Revolución mundial: de Rosa Luxemburgo y Carlos Liebnicht, hijo del famoso Guillermo Liebnicht, compañero de luchas de Marx. En esa situación llegué yo a Berlín. Yo iba orientado hacia los estudios de Derecho Romano, pero claro está que en aquella situación del mundo, de la realidad circundante, los problemas del Derecho Romano quedaban un poco en último término. Ya en Alemania, me oriento yo, sin abandonar el terreno jurídico (que era el contenido de mi carrera) me dedique fundamentalmente a los problemas de la Filosofía del Derecho y tuve la ocasión de conocer a una serie de personajes de diverso signo, entre ellos a Rudolf Stammler, el filósofo del derecho de que nos habla Lenin; a toda una serie de personalidades que realmente reflejaban ya, por sus problemas y por sus posiciones, aspectos realmente agudos de la situación

político-social en la ideología. De Alemania, al terminar dos años de estancia, me trasladé a España. Hice las oposiciones a la cátedra de Derecho Romano de Salamanca, que obtuve, y llegué a Salamanca al que sería el centro de mis actividades en la enseñanza durante siete años. Llegué exactamente en 1923, coincidiendo con la salida de don Miguel de Unamuno para su destierro. De este modo, paso ya a contestar sobre la marcha, sin atenerme de una manera mecánica al cuestionario.

En aquel momento puede decirse que era un unamunista

G. V. L. Si, es solamente una guía para desarrollar la entrevista...

W. R. Este hecho, realmente tremendo, del destierro de don Miguel de Unamuno, era una de las manifestaciones brutales de la reacción implantada por Primo de Rivera, al imponerse en España la dictadura militar. Yo era entonces un muchacho joven, bastante inexperto y candoroso y me sorprendió tremendamente el hecho de que en torno a la figura de don Miguel de Unamuno, no se produjeran en Salamanca y en general en España una gran agitación. No fue así. La única persona que acompañó a don Miguel de Unamuno de Salamanca a Madrid para que no se fuera solo, fui yo. La Universidad en general estaba formada por un conjunto de profesores viejos y reaccionarios, verdad. Mantuve con don Miguel relaciones muy estrechas. El me escribía a casa semanalmente desde el destierro desde Fuerte Ventura. Yo le contestaba y bien, en aquél momento, puede decirse que yo era un Unamunista muy decidido y así me mantuve durante un tiempo hasta que el propio don Miguel de Unamuno, con su proceso de involución, de estancamiento y de marcha hacia atrás en su modo de apreciar los problemas de España, me ayudó también a soltar aquella andadera.

"Atraviesa la sociedad española honda crisis: hay en su seno reajustes íntimos, vivaz trasiego de elementos, hervor de descomposiciones y re combinaciones, y por de fuera un desesperante marasmo". Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*: "Sobre el marasmo actual de España", Salamanca 1916. Col. Austral de Espasa-Calpe. Madrid 1943, p. 127.

Hay que decir objetivamente, que don Miguel, ejerció una influencia profunda y muy elevada sobre la juventud española, principalmente sobre la juventud estudiantil. La trayectoria de Unamuno es, como todo en él, complicado y contradictorio. Y hay que tener un buen tino dialéctico para poder situar el problema de don Miguel Unamuno. Yo no sé si Ud. sabe que en su primera época, si conoce Ud. sus estudios de primera época, principalmente los llamados *Ensayos en torno al casticismo* y su polémica con Angel Ganivet en su primera juventud, se habrá Ud. podido dar cuenta, de que don Miguel tenía entonces una orientación marxista bastante clara y una identificación viva y constante con el movimiento obrero. Por ejemplo es poco conocido el hecho de que durante su estancia en Salamanca, en donde realmente pasó toda su vida de profesor y de escritor, don Miguel, en la polémica contra Ganivet y en sus estudios en torno al casticismo, se manifestaba de una manera bastante clara en pro de la concepción materialista de la Historia, posición que fue cambiando después de una manera distinta de ver los problemas que yo pienso que no lo llevaron a la realidad, sino que le desviaron de ella. Esto es lo que nos explica, entre otras cosas, porque en el momento de implantarse en España la dictadura de Franco, momento realmente decisivo en la Historia de España y que acusaba, creo yo, bastante claridad histórica en cuanto a su trascendencia y significación, don Miguel al principio tuvo ciertos atisbos de franquismo y escribió bastantes artículos condenando al movimiento republicano, que era el movimiento de la independencia de España y exaltando y elogiando al marxismo, lo cuál fue un error, del cuál él mismo tuvo que sobreponerse después, limpiando en cierto modo de una manera muy clarividente en su etapa final, aquél primer error de la orientación hacia el nazismo, hacia el falangismo español en que había incurrido al principio.

Realmente la muerte de Unamuno, en contraste con aquella digamos "debilidad" de la primera obra, la muerte de Unamuno y las condiciones en que se produjo y sus pronunciamientos en torno a la situación, son verdaderamente admirables. No sé si Ud. conoce, creo que sí, es una cosa conocida de todo el mundo, como él se enfrentó abiertamente desde la tribuna de la Universidad de Salamanca al representante de la dictadura de Franco, a Millán Astray y pronunció aquellas palabras que son inmortales, y que a pesar de todo, tienen que reconciliarle a uno con lo que es el Unamuno

no auténtico, lo que es el Unamuno identificado con el pueblo español y con la gran cultura de España.

“Me gustaría evocar también a Unamuno, el filósofo catedrático de Salamanca. También él, al igual que Eugenio d'Ors, iba a visitarnos a menudo a Madrid, donde ocurrían tantas cosas. Fue confinado en las Canarias por Primo de Rivera. Después lo encontré exiliado en París. Era un hombre célebre, muy serio, bastante pedante y sin pizca de humor”. (Luis Buñuel. *Mi último suspiro*, p. 72. Plaza & Janes Editores, México, 1982.

El movimiento del marxismo era muy falto de fundamentos filosóficos

G. V. I.: ¿distinto de Ortega, no? Muy distinto...

W. R. Son dos cosas muy diferentes, porque don Miguel tuvo siempre un gran impulso por la lucha política, siempre dio mítines y conferencias y durante una larga época de su vida se mantuvo, como yo decía antes, identificado con los obreros, desde la Casa del Pueblo de Salamanca. Pocos conocen que Unamuno fue Presidente de la Casa del Pueblo, es decir, de la organización obrera entonces marxista de la ciudad en que vivía. Ortega por el contrario, es un hombre más metido en su torre de marfil. Un filósofo cuya obra es muy estimable, sobre todo en el sentido de popularizar en España una serie de corrientes filosóficas centrales entonces en Alemania, en Europa, y que quedaban muy al margen de la vida cultural española. Hay que decir a este propósito algo que yo creo que es muy importante y que se tiene poco en cuenta. En España, en su primera etapa, es decir en la vida de Marx y Engels, hasta la muerte de Engels en 1895 y algunos años después; y hasta estos últimos tiempos, el movimiento militante del marxismo, siempre fue muy pobre y muy falto de fundamentos ideológicos, de fundamentos filosóficos. La filosofía marxista y en general la filosofía hegeliana, no tenía en España ningún arraigo, apenas se tenía conocimiento.

Algo muy diferente de lo que ocurrió en Italia, donde usted sabe que la influencia del hegelianismo fue muy profunda [Con Croce] sobre todo a través de Croce, aunque después cambiará su orientación. Esto hizo que en Italia hubiera figuras de la filo-

sófia marxista del primer plano, para citar por ejemplo una sola, la de Antonio Labriola; mientras que las corrientes ascendentes del marxismo en España fueron puramente prácticas y obreristas a través de figuras muy respetables, pero ideológicamente muy débiles, como la Pablo Iglesias, fundador del Partido Socialista. Esto es un, es una desgracia de España, verdad, ese aislamiento con respecto a la trayectoria filosófica de Europa y prácticamente, en aquella época, de Alemania, porque España fue a recoger en Alemania una corriente filosófica que no tiene la menor importancia en la historia de la filosofía de Europa como es el Krausismo, dejando totalmente a un lado el hegelianismo que habría sido naturalmente el hilo conductor para la incorporación filosófica. Esto realmente es una realidad negativa que debemos poner de manifiesto, porque en ella tiene por lo menos una parte de explicación lo ocurrido con el marxismo en España, es decir, el retraso ideológico, la posición muchas veces negativa de los pensadores españoles ante el marxismo, en contraste con un desarrollo intelectual español enormemente acusado y que debemos destacar en otro terreno, el que marca por ejemplo con la Institución Libre de Enseñanza don Francisco Giner de Los Ríos y otras personalidades por el estilo como la del fundador del Instituto Reformas Sociales de España, el Sr. Azcárate, que venían principalmente del campo de la filosofía hegeliana y krausista.

Algunas de estas manifestaciones que yo he hecho, tratando de coordinar mi desarrollo intelectual con las condiciones de vida de Europa y de España, pueden dar contestación a la primera de las preguntas. Yo realmente en mi vida tuve la dicha, porque eso es una suerte y una dicha, de coincidir con momentos realmente culminantes de la lucha en Europa, de la lucha intelectual política, obrera, lo mismo en Alemania a raíz del movimiento espartaquista y en España a mi llegada a la cátedra desde 1923 hasta 1930, en que yo ejercí la cátedra en Salamanca. Esos siete años fueron los que Unamuno pasó en el destierro en las islas Chefariras.

“El parabólico y paradójico Unamuno gustaba de decir que ‘se tiene la edad que se ejerce’. Pero no hay que endulzarse la píldora: la edad que ‘se ejerce’ guarda cierta relación con la que se tiene.” W. Roces. *Los problemas de la Universidad*, p. 62, Ed. SPAUNAM. México, 1975.

G. V. L. ¿En qué momento se vuelve Ud. militante, comunista o cuándo Ud. se convierte en marxista propiamente?

W. R. Es muy difícil contestar a esa pregunta tan precisa a partir de cuándo comenzó Ud. a ser marxista, porque ésto no es naturalmente una hora del reloj, sino que es un proceso de desarrollo que pasa muchas veces desapercibido para el propio interesado. Yo comencé a leer libros de marxismo cuando estaba pensionado en Alemania, recuerdo que leía allí con mucho interés, —y era una lectura difícil para iniciarse— *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo y algún otro libro, pero entonces todavía yo no tenía digamos una orientación o una inclinación claramente marxista, seguía *confesando*, por decirlo así, con las ideas de los textos de la literatura del Derecho Romano clásico: “la justicia constante y perpetua”, “el derecho consiste en dar a cada uno lo suyo”, *sun cui retribuere*; etc., etc. Es decir, todavía no había vuelto los ojos a la realidad de España, y son las luchas provocadas por esta realidad las que me sacan a mí de las casillas, del cause por el que marchaba.

De vuelta a la cátedra, durante los años 23 a 30, yo fui centrándome más en el estudio del marxismo, por mi cuenta. El movimiento ambiental en torno al marxismo era muy pobre y los amigos de esta orientación con los que se podía hablar, eran enormemente escasos. Y tenía uno que defenderse con los libros. La formación libresca para el marxismo no es la más adecuada, pero en ciertas condiciones es la única accesible, la única posible. Yo comencé a leer mucho marxismo y me fui haciendo ya marxista, pero yo no era miembro del P. C. de España. Tuvo que venir otra realidad contundente española a abrirme los ojos. Claro que es siempre la realidad histórica misma la que marca la vida de los hombres, que luego se completa o se corrige o se afina con otros procedimientos o desde otros campos, pero que responde siempre en el fondo a las luchas de la vida social. Si la historia de España hubiera continuado con un ritmo muerto como hasta entonces, es posible que yo hubiera seguido siendo hasta el final un oscuro profesor de Derecho Romano, mientras que ahora aunque siga oscuro, sigo siendo bastante distinto.

G. V. Usted sabe que eso no es cierto...

Este otro acontecimiento de la historia de España, que figura entre lo que Ud. señala en la primera pregunta, fue la que podemos llamar Insurrección Asturiana del año 1934, es decir, la reacción

política revolucionaria de la clase obrera y de una gran parte del pueblo español contra la ceguera política de los republicanos españoles. Es claro que la subida al poder de Gil Robles, que tenía como asesor militar al General Franco, es ya, quierase o no, una muestra tajante de la falta de seguridad política y de conocimiento de los derroteros de la historia de España por parte de los dirigentes republicanos. El pueblo de Asturias tuvo que levantarse. Fue el único que hizo honor al compromiso revolucionario de salir a la palestra luchando contra la primera instauración del fascismo en España, es decir, el gobierno de Gil Robles; y entonces vivimos, yo personalmente lo viví también, yo soy asturiano, soy hijo de un pueblecito de las montañas de Asturias, y naturalmente frente a aquéllos hechos me situé en Asturias y pude vivir de cerca la revolución, que eso fue en realidad, la Revolución de 1934, junto a las fuerzas de dirección del movimiento que entonces eran unas fuerzas unitarias, porque en aquel momento, superando la vieja mal-dición española de la división, en aquel momento se hizo un frente único entre socialistas, comunistas, viejos y jóvenes, que dio expresión gloriosa, porque realmente fue una gloria al movimiento asturiano, expresión y manifestación que luego tendría, y la tuvo, su expresión clara de conciencia y de lucha durante los tres años de guerra en contra el franquismo. Yo no pienso, ni pensé nunca, que la revolución de Asturias del año 36 fuera un movimiento frustrado, fue un movimiento que contribuyó en mucho a la experiencia del pueblo español y a su guerra posterior victoriosa contra Franco. Y así vamos avanzando poco a poco, en otro orden...

Me forman proceso y me llevan a la cárcel de Oviedo

G. V. L. Si, de acuerdo, ésto lo llevó a Ud. a la cárcel...

W. R. Sí, de regreso ya a Madrid, me forman proceso y me llevaron a la cárcel de Oviedo, que era un sitio entonces peligroso porque era donde estaba el centro brutal de malos tratos y de vejaciones y de asesinatos para los revolucionarios. Fui a Asturias, era la época negra tremenda del General Doval, que era el jefe de la guardia civil que dirigía la represión. Tuve, yo creo que fue suerte de poder ir esquivando los grandes peligros y de esa

manera tuvieron que ceder, como en la jerga jurídica española se dice en España. Lo que llaman en México suspender o liquidar el proceso, que luego me puso de nuevo en libertad y ya volví a Madrid cuando el movimiento intelectual, con hombres principalmente como Alberti, como otra gran figura verdad que perdimos desgraciadamente García Lorca, llevaban en cierto modo la ruta de este movimiento intelectual.

Una vez en Madrid, para seguir apuntando algunos vatares personales, una vez en Madrid se me aconsejó que yo me fuera de España porque volverían a detenerme, corría el peligro de una nueva detención y entonces acepté una propuesta que se me había hecho de Moscú, para trabajar allí en las ediciones marxistas. G. V. L. Pero Ud. ¿estuvo un año en la cárcel?

W. R. Sí, fue aproximadamente un año, como 11 meses.

G. V. L. En 1934...

La biblioteca Carlos Marx de la Editorial Cenit

W. R. Sí en 1934. Pero antes se habían producido en mi vida otros hechos que hay que apuntar brevemente para explicar la conducta posterior. En vísperas de la proclamación de la República, es decir, en vísperas del año 31, yo ya me había hecho conscientemente marxista y al ser destituido de mi cátedra entonces, como otros profesores: Fernando de los Ríos fue uno de ellos, el penalista Jiménez Azua fue otro, en fin 4 o 5 personas más o menos destacadas por nuestras luchas contra la dictadura, perdimos la cátedra. Fuimos destituidos de nuestras cátedras y entonces yo me trasladé a Madrid, teniendo la responsabilidad económica de la familia, para abrirme paso. Es ahora en este momento, cuando yo en relación con otro grupo de personas fundo la Editorial Cenit. La Editorial Cenit tuvo un gran éxito porque sus publicaciones respondía a los anhelos de los lectores de España, libros de mucho éxito, muchos de ellos; allí fue donde yo fundé, dirigí y realicé una empresa de difusión marxista llamada a tener mucho porvenir pero que desgraciadamente en las condiciones de España se ahogó pronto, que fue la Biblioteca Carlos Marx de la Editorial Cenit de la cual llegaron a publicarse 10 volúmenes grandes.

G. V. *El Capital*, entre otros...

W. R. Sí, el tiempo que nos permitió la situación. Publicamos

el primer tomo de *El Capital* en los volúmenes, *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburg, por el cual yo sentía una viva simpatía. Publicamos, *La biografía del Manifiesto del Partido Comunista*. El *Anti-Dühring* de Engels y algunas otras obras.

Libros hermanos, bien cuidados. Nosotros pensamos en una colección de cincuenta a cien volúmenes en donde se estudiaran no sólo las obras de los clásicos sino también las de ley: los movimientos fundamentales obreros, los ensayos utópicos, etc. es decir, era una biblioteca no puramente objetiva sino subjetiva que habría venido a llenar, creo yo, una gran laguna en la formación teórica española. Esto es lo que explica porque a mi me llaman después de Moscú, para que me haga cargo de la dirección de lo que entonces se llamaba "Ediciones en lenguas españolas", eran unos folletitos pequeños. Y de esa labor que entonces yo hice en España, con un grupo de camaradas, —para ese entonces yo era ya miembro del Partido Comunista— de ahí es donde salen los materiales para la edición en tres tomos de las obras de Marx y Engels, esa edición que es hoy casi la única preparación con que contaban los lectores en lengua española. Aunque ahora la cosa ya va cambiando...

G. V. Antes de proseguir ¿quiénes más formaban la Editorial Cenit?

W. R. Bueno, cuando Editorial Cenit estaba Jiménez Siles y en las ediciones de Moscú había 2 o 3 personas españolas muy importantes, muy interesantes, algunas de las cuales le puedo a Ud. citar, no todos porque realmente no recuerdo a todos, le citaré a Ud. entre los españoles que colaboran conmigo en aquella etapa la figura de Irene de Falcón, que es hoy la Secretaria de Dolores Ibarruri. También Armesto, que murió durante la guerra y 2 o 3 personas más. Allí trabajamos mucho. Estuve durante un año, pero yo no estaba a gusto, porque es muy difícil trabajar con los rusos. Sobre todo en ciertos aspectos, son tremendamente recelosos, muy ajenos a la confianza que es necesario tener mientras no haya razones para otra cosa, en el campo intelectual, para poder colaborar intelectualmente. Estaban siempre con los ojos cuadrados viendo lo que nosotros poníamos, rectificando, había unos consultantes allí, que eran los que llevaban el control de las ediciones. Nosotros los españoles y gentes además ya más o menos probadas en el manejo de la doctrina marxista como yo lo era por la biblioteca Carlos Marx, etc. Creo yo que deberíamos haber ofrecido un mayor margen de confianza porque las traducciones hechas así, son

siempre malas. Una traducción para ser buena debe ser primero fiel y segundo libre. Hay que tomarse toda la libertad, sobre todo en el manejo literario, en la riqueza literaria del idioma para dar aliento al lector siempre y cuando que no se sacrifique en las cosas fundamentales en la tecnología fundamental, la fidelidad del idioma.

G. V. El sentido...

W. R. —El sentido, exacto—. Yo tuve allí grandes discusiones con ese motivo, que nos obligaron a veces acudir en apelación, para resolver los problemas, a la dirección de la Internacional Comunista, cosa verdaderamente ridícula, porque la misión de la Internacional Comunista era otra que desgraciadamente no cumplió. Por ejemplo, en torno a una palabra que en la terminología marxista yo siempre he considerado falsa, como la palabra *campesinado*, campesinado es una palabra que no tiene nada que ver en el léxico español, ningún campesino habla de campesinado. Se habla de *los campesinos* y además no existe una clase única que pueda denominarse con esa palabra única, como existe en el caso del proletariado que es una clase única. Los campesinos no son una clase, son campesinos ricos, campesinos pobres, campesinos medios etc. Bueno, esto era sólo para darle un ejemplo en las condiciones que trabajamos allí. Aquella etapa duró poco porque en 1935 triunfaron en España las elecciones del Frente Popular y ya cayó Gil Robles y cayeron los podrosos, los comienzos del fascismo, y volvimos a tener un gobierno realmente republicano, pero que como los hechos demostraron, tampoco estuvo a la altura de su misión.

G. V. ¿Cuál era la causa de fondo de los recelos de la traducción? ¿era alguna razón política? Porque los escritos del joven Marx no fueron publicados...

W. R. Si eran capaces de censurar a Marx y Engels cómo no iban a censurar un pobre y desgraciado traductor español como yo. No, yo creo que esto nació primero, de una experiencia negativa con España, de las ediciones anteriores que eran generalmente malas. Y segundo, que el traductor fuera una persona como yo, que era un intelectual y no un viejo luchador comunista, y tercero, la manera de ser de los rusos que son tajantes con la terminología. Uno no traduce para los editores sino para los lectores, etc.

G. V. Sobre los escritos del joven Marx. . .

W. R. Los escritos del joven Marx, no fueron publicados antes lo que le dará una idea de la manera rara de proceder. Al hacer la edición grande, en cincuenta y tantos volúmenes de la obra completa de Marx. En esta edición, los escritos del joven Marx, en donde todavía no es comunista; en que mantiene muchos resabios, pero muy importantes de idealismo y que es un ejemplo de lucha por el marxismo, porque el marxismo no se cayó del cielo, fue fruto de la lucha ideológica. Por la nueva ideología, el nuevo partido y la nueva teoría. Pues bien, en esta edición, los escritos juveniles de Marx y de Engels que no son ortodoxos marxistas, ellos los colocan aparte y hacen una edición al margen de *Obras especiales de Marx y Engels*. Es decir, que ellos mismos se ponen a censurar el marxismo. En estas condiciones, si son capaces de censurar a Marx y Engels, como no iban a censurar a un pobre y desgraciado traductor español como yo.

Bueno, yo estuve en aquella temporada trabajando un año en Moscú. La vida era todavía muy difícil, repito estamos en el año 34 aproximadamente a raíz de la revolución de Asturias. Es difícil la vida en la Unión Soviética, muchas privaciones, mucha escasez. Había escaparates, vidrieras de grandes almacenes, en que lo único que se exhibía era una bandera roja con la hoz y el martillo y unos ratones paseándose por allí. No había mercancías. En realidad la vida comenzó a ser un poco más agradable, más amplia durante nuestra estancia allí. Fuimos muy bien tratados, ya había nacido mi niña, ella tenía entonces tres años, Carmen mi compañera, con la que me había casado, hacía unos años en Madrid, estuvo a mi lado todo el tiempo, verdad, como siempre a lo largo de mi vida tan complicada a veces.

En 1935, al triunfar las elecciones del Frente Popular en España, volvimos a Madrid. Nos costó mucho trabajo salir porque estaba todavía helado el mar del norte y tuvimos que salir con un rompehielos. Fue un viaje muy pintoresco. En general yo guardo un recuerdo muy agradable del pueblo soviético, que es muy parecido al español, muy espontáneo, muy hospitalario, muy afectuoso con la gente y siempre deseoso de ayudarlo a uno.

Después volví otras veces a la URSS.

Volví recientemente a la URSS para plantear allí el problema de la edición que estamos haciendo en el Fondo de Cultura Económica. Esta edición que no es de las obras completas sino de

las *Obras Fundamentales* pero a pesar de todo, va a constar de veintitantos volúmenes. Se han publicado ya dos tomos de la juventud de Marx, de Engels, se han publicado los tres tomos de *Las Teorías de la Plusvalía*. Van a aparecer ahora *El Capital* y los escritos económicos menores y también la nueva edición de los *Grundrisse*. Es una edición muy importante y que me pareció que era necesario plantearles a los soviéticos y que no creyeran que estamos "a cencervos tapados" como se dice en España.

G. V. [Aquí Roces me cuenta sobre su estancia en Moscú. Sobre la situación cultural, política y vital de aquellos años].

Tratándose del socialismo hay que combinar la prudencia con la crítica

W. R. Esto que yo le he contado acerca de las ediciones, que no es más que una anécdota, es sin embargo, a mi modo de ver, una anécdota significativa. Naturalmente que, cuando yo tuve ocasión de hablar con los dirigentes del partido y de las ediciones les planteé este problema, ¿cómo era posible que ellos aplicaran la censura a Marx y a Engels en la misma edición rusa alemana de sus obras? Y ellos me confesaron que había sido un error y que ese error iban a subsanarlo en las próximas ediciones. Vamos a esperar a ver si es verdad.

A mi me parece que en la apreciación del peso histórico y político de la Revolución Rusa y del socialismo en la Unión Soviética hay que ser muy prudentes pero, combinando la prudencia con lo que en un marxista es irrenunciable, que es la crítica. Cuando los problemas envuelven una seriedad y un fondo como éstos a los que nos estamos refiriendo. Hay que ser muy prudentes porque las cosas en la historia no han venido, por donde nosotros los marxistas los esperábamos, casi nunca vienen las cosas en la historia, por donde el cazador con la escopeta en su puesto los espera, la historia no solamente es muy caprichosa, es una Sra., digámoslo así, voluble, y marcha por los caminos que ella quiere que no son los caminos que le trazan los ideólogos.

G. V. L. Hegel decía que avanzaba por el lado malo.

W. R. Hegel le llamaba la ironía de la historia. El hecho de que la historia no esté de acuerdo con posiciones nuestras no quiere decir que no sea siempre la historia la que tenga la razón, la his-

toria es siempre la que tiene la razón y es por donde las cosas tienen que venir para que realmente se sostengan, porque nuestra filosofía, como sabemos, no es el marxismo utópico o caprichoso de unos cuantos predicadores, sino que es el marxismo científico, histórico, es decir el marxismo que tiene su fundamento en los pilares de la historia.

Bien, el caso es que por razones históricas, repito, las cosas no han venido en la Revolución Rusa, por donde nosotros la esperábamos, porque Marx principalmente y también Engels, dejan abierta la posibilidad de que el socialismo, el cambio del régimen, sobrevenga por unos caminos o por otros, sin adoptar una posición cerrada, pero manifestando siempre el deseo de que el socialismo pueda venir en los países más adelantados, para que haya una solidaridad entre ellos y la construcción del socialismo sea realmente fecunda. Nos encontramos con que el socialismo primero ha vivido en un solo país. La Internacional Comunista, hay que decir claramente que fracasó en sus esfuerzos y sus tentativas por sacar adelante la revolución alemana, que se consideraba la más viable entonces y nos quedamos con el socialismo en un solo país y además con el socialismo en un país atrasado, en un país de desarrollo no realmente progresivo sino atrasado.

Por otra parte, el socialismo frente al cuál estamos, el socialismo soviético, el único que hasta hoy se ha realizado, es un socialismo que no solamente es un país, sino que además es en la órbita el único en la órbita socialista, aparte el ejemplo heroico grandioso de Cuba y de las luchas actuales en la América Central, hasta ahora el socialismo es un socialismo en la órbita de un sólo país socialista, y que tiene en frente la órbita brutal, realmente infame, del imperialismo norteamericano; y tiene que cuidarse mucho, mucho, el socialismo soviético de su fortaleza y de su trayectoria para no dejarse arrollar por el imperialismo que es enormemente fuerte. Yo creo que algunas de las fallas que nosotros podemos apreciar hoy y que debemos apreciar con toda fuerza en el socialismo soviético es que realmente cortaron en cierto modo, cortaron de una manera tajante la trayectoria de los primeros años. Muchas de estas fallas podrían explicarse por la situación en que se hallaba en un sólo país, rodeado por algunos países amigos pero en un sólo país, frente a la gran fortaleza del imperialismo.

Yo he pensado muchas veces que la respuesta del socialismo, concretamente del socialismo soviético, a las provocaciones de la

política imperialista, es decir, a la política de guerra y de matanza; que la reacción de la Unión Soviética no debiera ser la que es hoy, es decir, copiar a los imperialista en el terreno de los armamentos. Hacer lo mismo que ellos, con más o menos fuerza, pero seguir por el mismo camino de armarse hasta los dientes. Ese no es el camino que nos enseña el socialismo que frente a la provocación y a la guerra del imperialismo, la respuesta de la Unión Soviética debiera ser, crear un pueblo que esté totalmente identificado con el socialismo, que sea entusiasta del socialismo, que sea un ejemplo para los demás países e igual en las llamadas democracias socialistas que lo rodean; y desgraciadamente esa no es la realidad actual. Por unos motivos o por otros, no podemos afirmar que el pueblo soviético y otros pueblos del Oriente de Europa estén realmente identificados hasta el fin, entusiasmados con el marxismo. Si eso fuera, si así fueran las cosas, no se habrían producido en la historia de nuestras vidas, hechos realmente tan tristes, tan penosas, como la invasión de Checoslovaquia por la Unión Soviética y los países del pacto de Varsovia, ni asistiríamos hoy a espectáculos tan denigrantes y realmente tan bochornosos como los de Polonia.

Sin citar otros hechos, relacionados con la guerra actual. Ahora yo creo que volviendo a lo que decía, que hay que ser un poco prudentes y cautelosos en las críticas de la Unión Soviética, debemos tener en cuenta la situación del mundo. ¿Qué sería el mundo hoy sin la Unión Soviética? y qué sería del mundo, si el imperialismo, como sueña con ello, pudiera arrasar a la Unión Soviética. Pese a sus defectos, pese sus manchas negras, negativas, qué sería hoy el mundo, si no existiera la Unión Soviética frente al imperialismo. Es posible que algunas de las lacras que existen o que nosotros apreciamos, o que no corresponden por lo menos con nuestra manera de ver el socialismo, no se produjeran si la situación del mundo fuera diferente, fuera otra cosa. No podemos hacer a los comunistas soviéticos responsables única y exclusivamente de que no exista la revolución en el resto del mundo. Eso no es enfocar el problema de una manera autocrítica marxista. Los responsables de la Revolución en cada pueblo son los hijos de su pueblo, es la clase obrera de su pueblo y no debemos culpar a la Unión Soviética de que después de tantos años siga todavía aislada. Esta es mi manera de pensar así un poco sobre la marcha.

G. V. L. ¿Ud. vuelve a la República en 35?

La labor al frente de la instrucción pública en la República.

Los cuadros del Museo del Prado

W. R. En 35 yo volví a la República poco después de que subió al poder un nuevo gobierno republicano, presidido por Largo Cabañero y yo fui nombrado su Subsecretario de Instrucción Pública como en España se le llamaba. Puesto al frente del cual estuve dos años y pico, en el que tuve muchas alegrías, claro, pero también muchas desazones. Era muy difícil en la situación de la España entonces, entregada por entero a la guerra, al heroísmo y a la lucha, desarrollar un plan de educación y de cultura como teníamos el deber, a pesar de todo, de desarrollar, sin embargo, a pesar de la dificultades algo se pudo hacer, algo se hizo. Yo estoy, si no satisfecho, satisfecho uno nunca puede estarlo, pero en fin, recuerdo, de una manera grata, algunas de las actividades, por ejemplo, la lucha contra el analfabetismo. Hicimos una campaña enormemente seria y fecunda contra el analfabetismo que tenía un porcentaje muy elevado en España, un porcentaje en algunas regiones del más del 50%. Luchamos mucho en ese terreno y combinamos la lucha de las guerrillas, la lucha del ejército, es decir, la lucha militar con la lucha contra el analfabetismo, considerando el analfabetismo como un enemigo fascista más y tuvimos desde luego éxitos muy notables. Todavía queda ahí la famosa cartilla popular antifascista que editamos en el ministerio e hicimos medio millón de ejemplares para difundirla por toda España.

Otro problema muy serio que se nos planteó y en el que tuvimos que trabajar mucho y afortunadamente logramos la victoria fue la salvación de los cuadros del Museo del Prado. Ud. sabe que el Museo del Prado fue bombardeado dos o tres días seguidos por los fascistas y claro, se nos planteaba a nosotros la nueva responsabilidad de que los cuadros del Museo o algunos de ellos, fueran a perecer bajo nuestra custodia. Nos tuvimos que organizar con una gran audacia y aplicando métodos muy nuevos, nada de burocracia sino apoyándonos en la juventud, apoyándonos en organizaciones obreras, etc. la salvación de los cuadros del Museo del Prado. Se hizo una relación de los cuadros realmente más importantes, que eran como 500 y hubo que embalar todos los cuadros y llevarlos a Valencia y ponerlos en un lugar a buen seguro; pero no sólo hicimos ésto, sino que combinando la lucha

por la salvación del Museo del Prado, hicimos por medio de un grupo de intelectuales muy entusiasmados y muy entregados a la obra, hicimos la labor de incautarnos, en las casas de las familias aristocráticas, de los grandes cuadros de los maestros que todavía tenían en su poder para incorporarlos al patrimonio nacional, es decir, no sólo defendimos el tesoro, sino que además lo enriquecimos y lo elevamos.

Esta fue otra de las actividades que a mí me tocó desarrollar, uno de cuyos momentos gratos fue, por ejemplo, el contacto por cartas y el contacto vivo que tuvimos con Picasso, a quién nombramos director del Museo del Prado, como Ud. recordará. Y que aunque desde París no era fácil trasladar a Picasso a España, pues nos ayudó notablemente, sobre todo en las grandes colectas que se hicieron para ayudar a los niños que perecían en un número aterrador en España, por los bombardeos. Los bombardeos eran normales, yo mismo tuve que sacar a mi niña y mandar, llevarla a la Unión Soviética para defenderla de los bombardeos en Barcelona.

Otra actividad fundamental y muy importante que desplegó el Ministerio de Cultura bajo la dirección de los comunistas, importante sobre todo porque abre un derrotero para el futuro, fue el encontrar una manera de preparar rápidamente a los obreros y a los campesinos para que pudieran recibir una enseñanza universitaria. Naturalmente para recibir una enseñanza universitaria el estudiante tiene que estar preparado con los frutos de la enseñanza secundaria. Aquellas eran gentes que no tenían, ni podían recibir enseñanza secundaria, entonces hubo que improvisar los que llamamos Institutos para obreros, para preparar rápidamente en un año de estudio intensivo, a los obreros, a los trabajadores de modo de que pudieran ingresar en la Universidad. Y en efecto, no hubo tiempo de que se desarrollara todo el plan, pero ya apreciamos algunos resultados positivos, es decir, se demostró en la práctica que no es por lo menos necesario, ni mucho menos, el reservar la educación superior, la educación universitaria, para los ricos, para las gentes de dinero sino que son accesibles a ella también los trabajadores, los obreros y los campesinos y eso es una enseñanza de allí para el futuro.

Habría más ejemplos, más aportaciones que ofrecer, por ejemplo, la lucha contra la burocracia. La burocracia es fundamentalmente extensa y más peligrosa en el ramo de la educación, de la instrucción. Es allí, en las escuelas, en los institutos, en las uni-

versidades donde hay que luchar más contra la burocracia, para evitar que se conviertan los docentes en simples empleados a sueldo, que tengan realmente una vocación y una identificación con los muchachos a los que enseñan, que estudian bajo su dirección. También allí en ese terreno, tuvimos algunos éxitos, no grandes, pocos, pero algunos éxitos porque aunque existía en España una organización sindical, la llamada FETE, "Federación Española de Trabajadores de la enseñanza" que tenía una orientación republicana izquierdista, la mayoría de los maestros eran una gran cantidad, por no decir la mayoría, eran de mentalidad fascista o semifascista. Costaba mucho trabajar con ellos y convencerlos sobre la necesidad de cambiar de métodos. Yo recuerdo que por ejemplo, se nos planteó el problema de hacer un recuento, un estudio estadístico del personal. Era una tarea muy seria, el personal de todas las escuelas, centros y universidades para ver cuáles de ellos tenía pasado o tenían una contaminación fascista franquista. Bien yo me opuse a esto. Me opuse primero porque se podía ver en esto un espionaje malsano y el deseo de inutilizar a una serie de funcionarios poniéndolos en el campo de enfrente. Primero, y segundo, porque esos miles y miles de expedientes, que íbamos hacer sobre esa base, en que los funcionarios tenían que confesar si habían pertenecido a un partido fascista o no, esos miles de expedientes, si nosotros perdíamos la guerra, —aunque nosotros no creíamos que íbamos a perder la guerra, éramos muy optimistas, pero una guerra cuando se hace se puede perder o se puede ganar— si nosotros perdíamos la guerra, con ese material dábamos un *cebo* tremendo para que realmente se ensañasen con ciertos funcionarios los ministros franquistas. Y entonces afortunadamente pudo prescindirse de aquella orientación equivocada.

Las causas de la caída de la República

G. V. Aunque sé que el problema ha sido muy debatido, tratado y vuelto a discutir, me siento obligado a preguntarle ¿cuáles fueron en su opinión, las causas de la caída de la República?

W. R. Las únicas fuerzas que en España y en cualquier lado, podían hacer frente a la ofensiva y a la brutalidad del fascismo eran las fuerzas del pueblo, el armamento del pueblo español, el lograr que el gobierno republicano entregará las armas para que

el pueblo se defendiera a sí mismo, porque eso era una auto-defensa. Eso costó mucho tiempo y llegó en cierto modo tarde. Hay que destacar aquí, de una manera francamente positiva, el nombre de don José Giral, don José Giral, un hombre muy conocido en México y que murió aquí y que aquí pasó los últimos años de su enseñanza y de su vida, fue el ministro del gobierno que tuvo la visión necesaria para entregar las armas al pueblo. Esa remora que representaron las fuerzas republicanas fue una cuestión negativa muy fuerte en el balance de la República. Esto por una parte, porque en la historia, como usted sabe, no pueden verse nunca las causas solas, aisladas, siempre la acción de la historia, positiva y negativa corresponde a la acción de esas fuerzas que se complementa entre sí.

En segundo, no podemos perder de vista la historia de España que es la realidad de España, la historia de España, todavía hoy no podemos decir como en algunos momentos de excesivo optimismo dijo Engels, que los anarquistas, las fuerzas obreras del anarquismo bakuniniano representan una minoría y no plantean problema. En España, por muchas razones, por la misma pobreza, por el mismo atraso cultural, principalmente filosófico, del país, etc. por razones de orden temperamental, los anarquistas en el campo obrero, han sido y siguen siendo, una fuerza, que durante la guerra, a pesar de la actuación heroica de hombres como Durrutti y algunos otros anarquistas que pueden contarse con los dedos de la mano, creó muchos problemas, sobre todo en los comienzos de la guerra. Aquella campaña mundial brutal que se hizo contra la República porque mataba monjas, porque mataba curas, porque incendiaban iglesias, y todo aquello hay que decir que no era exactamente verdad; pero que en general era el programa de los anarquistas aquello que les hacía la boca agua a los anarquistas para emplear una frase un poco cruda.

“En el interior del bando republicano comenzaban a manifestarse graves divisiones. Los comunistas y los socialistas querían, ante todo, ganar la guerra, aplicar todos sus esfuerzos a la obtención de la victoria. Por el contrario, los anarquistas, considerándose como en terreno conquistado, organizaban ya su sociedad ideal”. Luis Buñuel. *Mi último suspiro*, p. 151 y 152. Ed. cit.

Yo creo que después de este repaso panorámico de la situación

quedan todavía dos o tres preguntas por contestar, o más, porque este cuestionario es bastante ambicioso.

El marxismo en México: Lombardo y Basols

G. V. L. Al llegar a México, ¿cuál era la situación cultural que se encontró? ¿Qué se conocía de la obra de Marx y Engels? ¿Qué relevancia tenía el marxismo?

W. R. Hay que contestar de una manera muy sencilla. Primero, yo nunca creí que la cultura de México, cuando llegaron aquí los “libertadores culturales españoles”, digámoslo entre comillas, la cultura en México estuviera por los suelos. México tenía una gran cultura, no sólo una cultura vieja, tradicional sino una nueva, donde se destacaron figuras muy respetables en los diversos campos. Creo que nosotros vinimos a ayudar a fortalecer estas corrientes y en ciertos campos, como el de la historia, por ejemplo, a tratar de dar una orientación más moderna; más acorde con la realidad actual a los problemas de historia que realmente aquí estaban todavía en manos muy atrasadas. Hemos hecho una labor, en la que hay que apreciar, sobre todo el amor, la entrega a México, la enorme identificación sin reservas y el compromiso consciente con que vinimos aquí a trabajar al servicio de la cultura y la democracia mexicanas. Porque, hay que decirlo, y es interesante, sin citar nombres, pero personas valiosas que yo había conocido en España en puestos muy responsables y donde no dieron golpe porque se dedicaban al *dolce farniente* al llegar a México despertaron y desarrollaron una labor extraordinaria. Eso sólo se explica naturalmente por el compromiso y la responsabilidad ante el cual nos colocaba la historia. Por consiguiente yo no soy de las que piensan que los españoles llegamos a México a sacarlo del purgatorio cultural sino que vinimos a incorporarnos aquí a una labor fundamental del pueblo mexicano y asentar lo que será mañana porque tendrá que ser así: el hermanamiento profundo de los dos pueblos; el pueblo mexicano y el pueblo español que de ahora en adelante, no para los efectos burocráticos ni oficiales sino para los efectos culturales, deberá seguir formando uno solo. Ese es mi parecer.

G. V. L. Aquí estaban Lombardo Toledano, Narciso Basols...

W. R. Había un gran interés y entusiasmo por el marxismo:

Lombardo Toledano en sus teorías y predicaciones era marxista. La lástima era que muchas veces dejaba de serlo en la praxis, en la política, pero desde el punto de vista de las ideas, Lombardo Toledano era un marxista muy conocedor de los problemas y por el cual hay que sentir cierto respeto, repito, en este terreno puramente doctrinal.

Narciso Basols, de quien fui muy amigo, al igual que de Lombardo, era un hombre interesadísimo por los problemas del marxismo, tenía una formación muy seria. Se alegró mucho cuando yo le traje un tomo de la edición nueva de *El Capital*, etc.

En general lo mismo en México que en España, los marxistas, o deseosos de serlo, se alimentaban con una dieta muy pobre. Había aquellos libritos editados, muchos de ellos traducidos por mí aunque sin mi nombre, por una editorial que hubo en España llamada "Europa-América". Así se conocieron las cosas fundamentales del marxismo: *El manifiesto* (que ya se conocía), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, *El Capital*, del que se habría hecho una edición del profesor Pedroso editada por Aguilar, pero no había una labor seria de difusión y desarrollo del marxismo. Esa labor la empezamos hacer en España por la "Biblioteca Carlos Marx" y por la labor que pudimos desarrollar en una entidad poco conocida de la que yo fui Presidente y en la que se hicieron muchos actos de desarrollo del marxismo. "El fomento de las artes". El "fomento de las artes" fue una sociedad obrerista de cierta propapia en España. Se desarrolló también una gran labor marxista en una actividad que nosotros desenvolvimos desde el ministerio, que fueron las bibliotecas para obreros. Creamos miles de bibliotecas en España, principalmente en las Casas del Pueblo, en los locales de los sindicatos etc. pero en realidad fue realmente con la subida de los comunistas a la opinión pública cuando comenzó a tomar en serio la difusión del marxismo en España. En ese sentido la biblioteca Carlos Marx es un ejemplo muy excepcional.

El periodo de la Senaduría. Las causas de su renuncia.

G. V. Siguiendo el hilo conductor de la cronología, vuelve usted a España, y es elegido senador, ¿qué cambios observa en el P. C. y en particular en la situación política de la izquierda? ¿Cuáles fueron las razones de su renuncia?

W. R. Este capítulo de la vuelta a España y de la senaduría

debe enfocarse con cierto cuidado. Yo nunca pude imaginarme desde aquí, lo que México representaba en la conciencia y en los sentimientos de los españoles que hemos vivido la emigración. Nunca me lo pude imaginar.

En segundo lugar, como es natural, tenía muchos deseos no ya de regresar a España sino de reintegrarme a España; y en tercer lugar, quería ver la manera de jugar algún papel en los acontecimientos que nosotros pensamos —también aquí la historia me fue infiel— que se iban a desarrollar de otro modo.

En efecto, me reintegré a España, presenté mi candidatura por Asturias en la lista de los Senadores, con dos Senadores más, un católico y un socialista; socialista que había estado mucho tiempo aquí en México y no sé si usted lo conocerá, es hoy el Presidente del Consejo Autonómico de Asturias, se llama Fernández. Para sorpresa mía, salimos elegidos por una enorme mayoría de votos. Y aquí me tiene usted en el senado. ¡Hombre! yo que merecía ser Senador por el pelo blanco pero no por otras razones, por mis años, etc.

Me sentí bastante desentonado de la situación, y además dada la situación de como se derribó el fascismo, sin luchas, sin contradicción, de una manera completamente pacífica, no era posible desplegar los planes con los cuales uno había soñado tanto tiempo.

Y por último se me recrudeció una enfermedad del oído que yo había padecido de joven y me puso casi en condiciones de incapacidad para seguir desempeñando el cargo. En esas condiciones, yo pedí a mi partido y pedí a la Presidencia del Congreso la venia para poder venir a México y reanudar mis enseñanzas y tareas universitarias. Les costó mucho trabajo concedérmelo pero me lo concedieron, y en esas condiciones pude volver a México en donde además la cátedra, de los alumnos, tengo mi familia, mis nietos etc. No es que yo haya dejado de ser español. Yo sigo siendo español hasta el tuétano y no creo que se presente la ocasión de demostrarlo. Eso ya se demostró. Yo no soy mexicano por la parte de atrás sino que soy mexicano sin dejar de ser español. Ni españolismo, mi calidad de español reafirma y fortalece mi calidad de mexicano. Yo no veo incompatibilidad sino por el contrario, si nos proponemos objetivos de lucha democrática en el futuro, no veo incompatibilidad en la identificación de estas dos personalidades.

El gobierno socialista y la caída de Carrillo.

G. V. L. ¿Cuáles son las causas que produjeron el descenso de votación del PCE y que provocaron la caída de Santiago Carrillo de la Sra Gral?

W. R. Suponiendo que hayan sido las mismas. Eso yo no lo sé. Yo creo que una gran mayoría del pueblo español votó por los socialistas y los llevó a la mayoría absoluta dentro del Parlamento por razones políticas justificables, porque los electores españoles, en una gran parte, por lo menos, creían que votando por los socialistas votaban a hombres que representaban el futuro de España pero sin caer en el peligro de un triunfo de los comunistas que habría podido representar un segundo golpe militar.

Hay que tener en cuenta cuál es la psicología, la delicadeza de los tejidos psicológicos del pueblo español. Después de tantos años de fascismo el pueblo español no ha dejado de temer una segunda vuelta de los militares. Sigue temiéndola y no puede dar pie a eso con una votación impresionante a favor de los comunistas. Eso creo que son las causas de orden objetivo. Los comunistas debemos ver la subida al poder de los socialistas no sólo del lado negativo sino del lado positivo, porque el triunfo de los socialistas es un triunfo de las izquierdas y por consiguiente una gran derrota del fascismo y de la reacción en España, que es lo que hoy más nos debe preocupar. Porque el sitio del Partido Comunista está ahí para el futuro, para el futuro, cuando se den en España cambios que todavía no se dan. En cuanto a la renuncia de mi camarada y gran amigo Santiago Carrillo a la Sra. Gral. del P. C. no tengo muchos datos. Yo creo que ya llevaba muchos años al frente de ese puesto que era sano aconsejable que el partido encontrara gente nueva para los nuevos problemas en la dirección. Ese es mi punto de vista.

G. V. L. ¿Qué cambios extraordinarios vio usted en el estado de ánimo del pueblo español?

W. R. Mucha bravura, mucha valentía para hacer frente a la situación y un deseo muy consciente, muy profundo, para acabar con las raíces del fascismo en España. Pero el problema es muy complicado. Es un problema político, social, económico, en que los nuevos gobernantes se ven obligados a tomar medidas que no complacen a sus electores. La situación es muy difícil, el problema del paro forzoso, el problema de la renovación de la industria

que obliga al cierre de centros de producción es decir, problemas que no se pueden juzgar a humo de pajas.

Su obra personal y su obra de traductor

G. V. L. ¿Su obra de traductor ha limitado su obra personal?

W. R. Hombre en cierto modo sí. Primero mi obra de traductor yo no la enfoco exclusivamente como un servicio hecho a una editorial. Me lo explicó como un servicio hecho a la juventud y a los combatientes en lengua española, dotándolos de los instrumentos y las herramientas fundamentales del marxismo que hasta ahora no tenían. Y naturalmente que esta labor que he desarrollado y sigo desarrollando me lleva un tiempo enorme y una entrega casi total. He dado conferencias, he escrito folletos de circunstancias, he tomado parte en publicaciones especiales como el de *Los problemas de la Universidad*. Creo que la única publicación que se hizo fue la mía. A pesar de ser un "gachupín", entre comillas puse un poco los puntos sobre las íes. Yo obré con mucha valentía. Yo dije, como sigo pensando y como se lo acabo de decir al Rector de la Universidad en un cuestionario, que hay que democratizar a la Universidad. La Universidad hoy es un Senado, una especie de oligarquía. Hay que hacer dentro de la Universidad lo que es vital para la autonomía universitaria y para la enseñanza universitaria y para la profundización y el mejoramiento de la enseñanza, un fuerte movimiento estudiantil. En México existen asociaciones estudiantiles pero solamente sobre el papel. Esas asociaciones no tienen una conciencia universitaria, política, ni luchan. No guerrear para conseguir lo que es suyo y lo que de ellos depende. Hay que contribuir a que se haga un movimiento estudiantil profundo. Hay que darle al estudiante su puesto en la Universidad. El estudiante no es como el de bachillerato o de la escuela primaria un párvulo, llamado a repetir mecánicamente al maestro lo que ha leído en un libro. El estudiante es ya mejor o peor, con mayor o menor desarrollo, una persona, un protagonista cultural que debe tener su personalidad dentro de la cátedra y dentro de la enseñanza, dejando de considerar a la Universidad como un conjunto de sabios que casi nunca lo son, además, o lo somos, para convertirla en lo que se llamó en el Renacimiento la comunión de docentes y estudiantes. La Universidad pertenece a

todos. La Universidad pertenece al pueblo de Marx que es el que la paga y el que espera servirse de ella.

“Nosotros, los profesores del movimiento, no queremos ser la ‘minoría ilustrada’ de Jovellanos o Floridablanca, el ‘despotismo ilustrado’ de Carlos III, ni los que, en Oviedo, en la generosa y populista ‘extensión universitaria’, descendían de la cátedra para ‘abrazar al pueblo’. No; no somos los ‘hermanos mayores’ culturales que acarician al niño y le llevan de la mano. Ese niño es ya, como decía creo que Bacon, un ‘muchacho robusto y experimentado’.” W. Rocés. *Los problemas de la Universidad*, p. 19. Ed. cit.

Traducir a Marx no existe el monopolio del marxismo.

G. V. L. ¿Qué problemas importantes ha encontrado en la traducción de los textos marxistas?

W. R. Para mi traducir a Marx sobre todas las grandes obras constituye una alegría y un privilegio. Yo profundicé en el alemán... [En este momento, doña Carmen Derronsoro nos ofrece muy oportunamente un cognac para elevar el tono de la entrevista y nos hace diversos comentarios sobre las conferencias que recientemente ha impartido don Wenceslao.]

Yo quiero decirle a usted que me siento privilegiado haciendo este trabajo, porque sé que es un trabajo muy responsable y que además va a interesar a muchísimas gentes porque el marxismo no es una cosa para seis o para doce, sino que es una cosa para grandes conjuntos de personas cada una de las cuales tiene que aportar al marxismo lo que ella es y lo que ella vale. No podemos tener marxismo, ni siquiera lecturas marxistas, ni enseñanza elemental marxista, si no tenemos historiadores, si no tenemos filósofos, si no tenemos psicólogos, si no tenemos todas aquellas corrientes que tienen que venir a converger al marxismo. El marxista que no es más que marxista, que no sabe más que marxismo, no es marxista ni sabe nada de nada. El marxismo tiene que interesarse por todo, abrirse a todo y con una gran generosidad, con un gran entusiasmo sin ver por todas partes sectarios y dogmáticos. Es cierto que el sectarismo y el dogmatismo son dos vicios que hay que combatir

profundamente, pero la manera de combatirlos es leer y estudiar y aplicar los grandes textos del marxismo.

Bueno, pues yo no sé, si me han hecho críticas, aquí y allá, de una manera o de otra, al lado de las críticas hay elogios que son absolutamente inadmisibles. No me preocupan nada las críticas, no me preocupa que se hagan veinte ediciones de *El Capital*, cuanto más ediciones se hagan mejor, mejor, cuanto más se edite, más se contribuye a difundir *El Capital*. En Alemania hay 15 ediciones de *El Capital* de Carlos Marx, cada una tiene la impronta del que la hizo y nadie se lamenta, nadie se lleva las manos a la cabeza, no, no, yo no quiero tener el monopolio del marxismo. No existe además el monopolio del marxismo. No existe. El monopolio del marxismo consiste en estudiar el marxismo y sobre todo en aplicarlo a los problemas de nuestro estudio y de nuestra realidad. Eso es en lo que yo pretendo ayudar.

G. V. L. ¿Qué más puede decir sobre los planes de edición que está haciendo sobre la traducción de la MEGA?

W. R. La edición de las obras, que se ha hecho ya en Berlín y en Moscú, no es la edición de la MEGA. Es una nueva edición que no tiene nada que ver con la MEGA. La edición de la MEGA y de los tomos que se llegaron a publicar, que son siete, se ha hecho una reproducción fotostática y hay que adquirirla, hay que comprarla, porque esa edición tiene aportaciones muy importantes sobre todo en las notas, pero esa edición es algo completamente distinto a ésta que se está haciendo hoy. Con esta edición que se hace ahora, que yo estoy dirigiendo en el Fondo de Cultura lo que llamo las *Obras fundamentales de Marx* en 22 tomos, 22 volúmenes de los cuales en el transcurso de este año llegarán a publicarse 10 o 12. 5 publicados ya y llegarán a publicarse próximamente 5 o 6 más. Porque sin ser una edición completa, no es posible la edición de las obras completas para el público español, son demasiado cincuenta y tantos tomos, esta edición mía de las *obras fundamentales* es una edición que abarca lo más importante.

Algunos de los textos de Marx y Engels sobre América Latina son una vergüenza.

G. V. L. Recientemente se han traducido al español las opiniones de Marx y Engels sobre México y América Latina ¿qué opina usted al respecto?

W. R. Algunas desconocidas, pero otras desgraciadamente conocidas. Opino que sus textos en general son muy malos y que son una vergüenza para el que los escribió. Así dígalos Ud. que son una vergüenza para Marx haber escrito un artículo, como el que escribió a base de enciclopedias sobre Bolívar. Para escribir sobre Bolívar hay que tener en cuenta los sentimientos de los pueblos latinos sobre Bolívar y la obra histórica que Bolívar representa, y no los chismes de tales o cuales enciclopedias. Es un trabajo hecho sobre enciclopedias como los trabajos de Marx que yo voy a publicar, porque yo no quiero engañar a la gente, voy a publicarlos, los trabajos en que dice que la conquista de los norteamericanos sobre los mexicanos ha sido muy merecida, porque los mexicanos son unos holgazanes. Es increíble eso pero así es como lo escribieron. Así lo vamos a publicar nosotros, para que el lector saque sus conclusiones. Pero eso no es el verdadero Marx, ni el verdadero Engels. A estos hay que encontrarlos en otras partes, en las grandes obras, en las obras fundamentales. Y no en un compromiso para salir del paso. Lo mismo ocurre con Engels en los momentos en que Engels asoma su oreja de germanófilo para predicar en algunos de sus escritos, la necesidad de que algunos de los territorios de que ha sido privada Alemania, vuelvan a ser conquistadas por ella. Claro, todo esto no debe ocultarse al lector. Hay que dárselo a conocer para que el lector vea la realidad, para que él críticamente, dentro de esa realidad, vea lo bueno y deseche lo malo. Ni Marx, ni Engels eran santos, ni Marx, ni Engels figuraban entre los siete sabios. Eran hombres de una gran sabiduría en los cuales, esto es lo importante, la sabiduría científica se hermana con la actividad revolucionaria. Son tan grandes como revolucionarios como científicos, pero escribieron mucho, opinaron de mucho y alguna vez se equivocaron.

Marxismo, hoy

G. V. L. ¿Cuáles son los problemas fundamentales del marxismo hoy?

W. R. Los problemas fundamentales del marxismo hoy, son los problemas fundamentales del marxismo siempre. Ver en el marxismo un instrumento de estudio y de trabajo para resolver

nuestros problemas, los problemas de nuestros pueblos y los problemas de nuestra cultura propia eso es el marxismo y para eso queremos el marxismo. Si el marxismo no es eso y si el marxismo no nos sirve para tener una orientación, para tener una orientación, para tener una conducta clara y firme frente al pueblo y frente a la cultura, el marxismo no nos sirve. Ya lo dijo Marx. "Yo no soy marxista". El marxismo es un instrumento de trabajo no un distintivo para colgárselo en la solapa, de esos ya hay muchos, no sirven para nada, es una herramienta para trabajar, para actuar y para cumplir con el deber elemental de todo hombre medianamente enterado de las cosas, que es el contribuir a ese proceso tan profundo, tan difícil pero tan necesario, que es en México la revolución.

II INFORME DE ALFONSO VELEZ PLIEGO, RECTOR DE LA UAP

El 2 de diciembre pasado, el Lic. Alfonso Vélez Pliego, rindió ante el H. Consejo Universitario, su segundo informe como Rector de la UAP.

Después de un periodo en que la Universidad vivió fuertes tensiones derivadas de la lucha entre dos concepciones de la función política y social que debe cumplir una Universidad situada a la izquierda, la UAP ha ingresado en un periodo de consolidación en sus diversos sectores: académico, estudiantil y laboral.

Vélez Pliego en su informe consideró que en noviembre de 1981, cuando tomó posesión de su cargo, la situación universitaria presentaba los siguientes rasgos: división entre los universitarios; estancamiento de la Reforma Universitaria; desarrollo del movimiento sindical lo que llevaba a problemas de interrelación entre lo laboral y lo académico; un marcado proceso de burocratización por la falta de planeación; falta de recursos materiales y dificultades financieras.

Hoy, la Rectoría ha implementado una serie de políticas para buscar soluciones a estos problemas derivada de la plataforma electoral y de hecho podemos decir que la UAP ha dado pasos adelante, sin que ello signifique una ausencia de crítica y autocrítica.

Justamente, el informe de Vélez Priego es un documento que toca todos o casi todos los aspectos de la Universidad y por ello constituye un documento básico para la reflexión del quehacer de los universitarios.

De todo el informe (42 páginas y 29 de cuadros estadísticos) podemos destacar algunas cuestiones que nos parecen importantes: En primer lugar, la posición de la UAP frente a la política educativa estatal. Vélez Pliego fue suficientemente explícito cuando

dijo en la XXI Asamblea General de la ANUEES que "la universidad pública no debe condicionar sus estrategias de desarrollo a los proyectos del Estado. Debe buscar por sí misma la forma o las formas de vincularse estrechamente a los grandes problemas nacionales". Se trata de que los universitarios tengan en sus manos la posibilidad de autogobernarse y de autoevaluarse crítica y democráticamente. El reto de la UAP es demostrar la vigencia y viabilidad de un proyecto de Universidad crítica, democrática y popular.

Es por ello que el compromiso de la UAP no es con el Estado sino con la nación.

Otros aspectos tocados en el informe fueron:

El privilegio que le ha dado el Estado a una política tecnocrática. Las contradicciones de la descentralización. La relación entre Universidad pública y privada en lo que se refiere a la función política. Las Universidades privadas bajo la bandera de un apoliticismo, en realidad están haciendo labores de proselitismo de derecha. Y en lo que toca a cuestiones internas:

- El aumento de inscripción a 91,098 estudiantes.
- La ampliación y mejoramiento de las instalaciones universitarias.
- Los alcances de la investigación particularmente en la tecnología y en física.
- La proyección nacional e internacional de la UAP y muchos otros puntos de significación para la Universidad.

Vélez Pliego terminó su informe diciendo que a pesar de las dificultades que impone la crisis, la UAP sabrá responder a los retos y desafíos de la sociedad de la cual forma Parte.

Creemos que la UAP ha dado pasos importantes este último año hacia su consolidación académica y política. La Redacción.

OTRO ASPECTO DEL INFORME DE VELEZ PLIEGO: La política de la UAP hacia la comunicación

En el Informe presentado por el Rector de la UAP, se puede destacar la posición de la UAP en torno a radiodifusión:

"Las posiciones adoptadas en la UAP en torno a la radiodifusión han sido sintetizadas en el II Foro Nacional de Programación de la Comunicación Popular, celebrado en Zacatecas en noviembre último, por conducto del contador Alfonso Yáñez Delgado, en los siguientes términos:

1. Destruir el monopolio informativo que, sobre todo, ha formado la televisión comercial. Para ello es decisiva la reglamentación del Artículo 6o. Constitucional.
2. Que el contenido de los programas de esparcimiento radiofónico y televisivo sea supervisado por la SEP, mientras no se tenga el organismo señalado en el punto anterior; y de violarse el Artículo 3o. Constitucional o la Ley Federal de Radio y Televisión o su Reglamento y Legislación complementaria, de inmediato se apliquen los correctivos previstos.
3. En cuanto a la difusión cultural y a la educación, obligar a los concesionarios a ceder tiempo en horarios preferentes a las universidades e instituciones de enseñanza media y superior.
4. Que el impuesto especial pagado por los concesionarios con el 12.5% de tiempo, sea cubierto en efectivo y los recursos captados por este concepto se destinen a mejorar la programación de las emisoras culturales y a la educación popular.
5. Apoyar la sindicalización de los periodistas y luchar porque cuenten con salarios decorosos, pues hay casos, en la ciudad de México, en que estos trabajadores tienen salarios apenas de 18 mil pesos mensuales.
6. Subvencionar, mediante un programa especial, a las universidades públicas donde se imparten carreras relacionadas con el estudio, la investigación y técnicas de comunicación masiva, a fin de que cuenten con instalaciones y equipos necesarios para capacitar a los futuros profesionales de modo que no estén en desventaja frente a los capacitados en las universidades o instituciones particulares; algunas de ellas incluso financiadas por el sector privado e instituciones norteamericanas con el único propósito de

continuar con los abusos y múltiples aspectos negativos de la comunicación que hay en México.

7. Exigir que se formule una política gubernamental en materia de comunicación para rescatar las concesiones radiofónicas que, en la mayoría de los casos terminan su vigencia en 1989 y están sujetas a que cinco años antes cuenten con autorizaciones previas para renovar equipo y fundamentar el refrendo de la concesión.

Este punto es de singular importancia. Si centramos nuestro interés por impedir que el Estado, por sus compromisos, refrende las concesiones, daremos un paso en la lucha porque los sindicatos, universidades, ejidatarios y otros grupos mayoritarios que han solicitado una frecuencia cuenten con ella para sus intereses de grupo.

Sobre este punto y en torno a algunas informaciones, es importante delinear una política general de la Institución que cuando menos contenga dos líneas particulares de acción:

a) Presencia en el terreno, al cual contribuiría nuestra Radio UAP y que ahora participan algunos medios universitarios como las revistas *Dialéctica*, *Crítica*, *Gaceta Universitaria*, *Semana Universitaria* y el cotidiano *Noticias Universitarias*; así como otros medios que se dedican a difundir el quehacer universitario.

b) Neutralización de la imagen negativa podría ser otra línea de acción que por sus contenidos universitarios debe dirigirse a los auditorios favorables o que simpatizan con la institución. Desde el punto de vista formal deben omitirse las deformaciones y calumnias contra la universidad, pues intentar responder una a una y refutar sistemáticamente las invenciones que llegan a formular sus enemigos supondría un esfuerzo muy grande, un desgaste interno y, sobre todo, un efecto contrario.

La neutralización de la información negativa debe conseguirse mediante la refutación implícita y la afirmación de la verdadera universidad. Los contenidos del mensaje deben reflejar la vida universitaria en su conjunto y la afirmación de la Universidad de Puebla como entidad productora de valores académicos, culturales y extraescolares.

DISCURSO DEL RECTOR DE LA UAP AL OTORGARSE LOS DOCTORADOS HONORIS CAUSA A ALTIERI Y SEREGNI

Discurso del licenciado Alfonso Vélez Pliego, rector de la Universidad Autónoma de Puebla, en la sesión del Consejo Universitario, en la cual se confieren los Doctorados Honoris Causa al doctor Angelo Altieri Megale y al general Líber Seregni.

HONORABLE CONSEJO UNIVERSITARIO, ESTIMADOS INVITADOS, COMPAÑERAS Y COMPAÑEROS:

El Consejo Universitario de nuestra Universidad, como ha venido haciéndolo anualmente, desde 1980, ha tomado la decisión de conferir el grado de doctor Honoris Causa a dos hombres destacados por quienes los universitarios poblanos sentimos un profundo respeto y admiración.

Nos referimos al doctor Angelo Altieri Megale y al general Líber Seregni. En ambos casos la máxima autoridad de la institución, previo análisis de su trayectoria, méritos y cualidades, ha resuelto por unanimidad y con dispensa de trámites, otorgar sendos doctorados Honoris Causa, como un reconocimiento a los incuestionables aportes que con el ejemplo de su vida y de su obra han dado a las nuevas generaciones en su lucha por el desarrollo del conocimiento y por las mejores causas del pueblo trabajador. El doctor Angelo Altieri Megale, nacido en Ravello, Italia, el 3 de agosto de 1922, después de realizar estudios en la facultad de Filosofía y Letras, de Nápoles, y de obtener su doctorado en letras clásicas, en los difíciles años del fascismo y de la segunda guerra mundial, llega a nuestro país a mediados de los años 50's.

En 1955 se incorpora a la planta docente de la entonces Universidad de Puebla, impartiendo cursos de su idioma nativo. En esa época nuestra universidad es una institución de dimensiones modestas. En ella reina, bajo la hegemonía de las fuerzas conservadoras, un ambiente mediocre en lo académico y autoritario en lo político; existen condiciones adversas para el desarrollo del conocimiento y de la cultura y para el encauzamiento de las inquietudes sociales y políticas progresistas de sus integrantes.

Sin embargo, la formación humanística del doctor Altieri Megale, su amor por el saber y por la cátedra y las cualidades y convicciones personales que los universitarios de varias generaciones hemos tenido oportunidad de conocer, contribuyen a generar y a consolidar en él un compromiso académico y político con la Universidad Autónoma de Puebla.

Este compromiso se percibe a lo largo de cerca de 28 años de labor docente, desempeñada con el mismo cariño y responsabilidad en el bachillerato y más tarde en la Escuela de Filosofía y Letras de la cual es fundador en 1965 y ha sido, hasta la fecha, uno de sus más sólidos pilares.

Difícilmente pueden sintetizarse, en unas cuantas palabras, las múltiples enseñanzas y vivencias que sus alumnos o compañeros de trabajo hemos aprendido y compartido con él, lo mismo en las aulas que al frente —durante 6 años de la coordinación de la Escuela de Filosofía y Letras— o en los críticos y convulsionados periodos en que el Consejo Universitario, del cual ha formado parte durante muchos años, debate en prolongadas sesiones para decidir el mejor camino que pueda hacer frente a los embates de sus enemigos.

En esos momentos de crisis, y a pesar de las presiones sobre su persona —a mi me consta— para inhibirlo en su participación o para plegar su conducta a intereses ajenos al movimiento progresista y democrático de la Universidad, el doctor Altieri Megale mantiene su compromiso universitario.

Estas son algunas de las muchas razones que los universitarios han tomado en consideración al valorar y reconocer públicamente la actividad académica y el compromiso político de un hombre que ha dejado una profunda huella en la historia contemporánea de nuestra Institución.

Queremos finalmente expresar al doctor Altieri Megale —quien siempre nos ha distinguido con su amistad y solidaridad— la grata emoción y la sincera satisfacción que sentimos al tener la oportunidad, en nombre y representación de los universitarios, de entregarle el pergamino en el que se consigna el doctorado Honoris Causa que la Universidad Autónoma de Puebla merecidamente le ha otorgado.

Esta sesión de Consejo tiene también la finalidad de enmarcar la entrega del doctorado Honoris Causa al general Líber Seregni. Por desgracia no podremos hacerlo como hubiera sido nuestro deseo, en las propias manos de nuestro homenajeado

Como es sabido, su ausencia en este acto —dedicado en su honor— es responsabilidad del oprobioso régimen profascista que desde hace una década mantiene en el terror y en la opresión social y política al pueblo uruguayo.

Aún cuando sentimos profundamente la ausencia involuntaria del general Seregni, nos llena de júbilo dar la bienvenida a su hija y compañera de lucha: Betel Seregni, y expresarle la voluntad de los universitarios poblanos para continuar uniendo su voz de protesta y sus acciones a las de los hombres y mujeres que, en su propio país y en el mundo entero, exigen la liberación inmediata e incondicional del general Seregni, y solidariamente luchan por el derrocamiento de la dictadura militar y por la reimplantación de la democracia en el Uruguay.

Hablar del general Seregni es hablar de la vida de un hombre que, en todos sus actos, ha dado muestras de acendrado patriotismo, de inquebrantables convicciones políticas y de un incommensurable amor a las mejores causas de su pueblo.

Cualidades que afloran en su adolescencia, en su actividad como dirigente estudiantil y en sus estudios y carrera militar.

En su estancia en México en calidad de agregado militar de su país o en su afán por adquirir una amplia y sólida cultura al realizar estudios de astrofísica en el, entonces, recién establecido Observatorio de Tonantzintla.

En su infatigable labor como presidente del Frente Amplio y como candidato de las fuerzas populares y progresistas a la presidencia de la república, en su adhesión —desde épocas tempranas de su vida— a las causas y luchas de los trabajadores uruguayos y en su actitud firme y viril frente a la calumnia, la amenaza y la prolongada privación de su libertad.

Hecho injustificable y ominoso de la dictadura militar que por medio de la violencia, y de este tipo de actos ha pretendido inútilmente acallar la voz de un pueblo y de sus dirigentes.

La Universidad Autónoma de Puebla al conferir el doctorado Honoris Causa al general Seregni, lo hace consciente de los sufrimientos y de los horrores que ha padecido el pueblo uruguayo, sometido a los dictados del imperialismo y de sus personeros como la oligarquía nativa y algunos militares, cuyos crímenes jamás serán olvidados y menos perdonados por su propio pueblo y por los hombres y mujeres progresistas del mundo.

Por ello, este doctorado simbólicamente representa la solidaridad

de los universitarios poblanos y del pueblo de México, con la heroica lucha del pueblo uruguayo y el reconocimiento a uno de sus más destacados líderes.

Al mismo tiempo es muestra de nuestra esperanza y de nuestra seguridad de que más pronto que tarde el pueblo del Uruguay pueda derrocar la dictadura e instaurar un nuevo régimen soberano e independiente, edificado sobre la base de los anhelos democráticos y de justicia social por los cuales han muerto y hoy luchan miles de hombres y mujeres, como a lo largo de su vida lo ha hecho el general Líber Seregni. Muchas gracias.

PALABRAS DE ANGELO ALTIERI AL RECIBIR EL DOCTORADO HONORIS CAUSA DE LA UAP

Sr. Lic. Alfonso Vélez Pliego, Rector de la UAP.

Sr. Dr. Daniel Cazés, Secretario General de la misma Institución.

Srs. Consejeros.

Compañeros Universitarios.

Distinguidos Asistentes a este acto:

La mejor manera de agradecer a Uds. la distinción de la que se me ha hecho objeto es manifestarles que la emoción que me embarga en este momento es mucho más intensa que la que experimenté en el lejano marzo de 1946, cuando me gradué de Doctor en Letras Clásicas en la Universidad de los Estudios de Nápoles. Quizá se deba en parte al peso de los años, que vuelven a los hombres más sensibles y, por tanto, más propensos a las emociones. Pero la verdadera razón estriba en que aquello no fue más que la culminación de mis esfuerzos como estudiante, con vistas a obtener un grado que me permitiera asumir, con la preparación adecuada, mis responsabilidades en el seno de la vida asociada; esto, en cambio, quiere ser, en las generosas intenciones de Uds., el reconocimiento a mi actividad docente y, sobre todo, a mi labor de estudioso en un campo, el filosófico, dentro del cual no me reconozco más méritos que el candor y la pasión del aficionado.

Ya era grande mi deuda con la Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido, en efecto, la UAP la que, al acogirme en su seno,

ha hecho factible la realización de mis aspiraciones académicas; y, con ello, me ha permitido dar un contenido y un sentido a mi vida. Ahora dicha deuda se ha acrecentado considerablemente.

Como respuesta, ofrezco seguir colaborando, como lo he venido haciendo hasta ahora, con la Institución, mientras mis fuerzas físicas y mentales me lo consientan y Uds. me lo concedan. Puede que a mis buenos propósitos no vayan a corresponder resultados lo suficientemente satisfactorios. Sin embargo, aunque así ocurriera, aunque tal correspondencia no se diera, quede por lo menos la constancia de la sinceridad y seriedad de mi empeño y el testimonio de mi lealtad y fidelidad a nuestra querida Universidad. Muchas gracias.

La revista *Dialéctica* se une al homenaje que la UAP rindió tanto al Dr. Angelo Altieri como al Gral. Líber Seregni. La aportación del primero a la UAP ha sido de una inestimable valía y nuestra revista se honra al contar entre sus fundadores al distinguido amigo y maestro universitario. En cuanto a la distinción a Líber Seregni, consideramos que la UAP sigue dando muestras de su compromiso con las luchas políticas de los pueblos latinoamericanos hacia su independencia. Seregni es hoy, sin duda, un símbolo de esa lucha en el Uruguay.

La Redacción

NOTICIAS, EVENTOS ACADEMICOS Y PLANES DE ESTUDIOS DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

1. Noticias

1.1 Elecciones

La Escuela de Filosofía y Letras vivió, a fines del mes de mayo de 1983, un proceso electoral con motivo de la elección del nuevo Coordinador General. En la contienda electoral participaron tres candidatos; Psicólogo Víctor Manuel Muñoz; Psicólogo Fernando Turrent y Dr. Adrián S. Giménez-Welsh. La confrontación de tres planes de trabajo y tres candidatos permitió a los miembros de Filosofía y Letras —estudiantes, maestros y trabajadores— refle-

xionar y pronunciarse por uno de los candidatos mediante el voto directo, universal y secreto. El ganador en dicha elección fue el Dr. Gimete-Welsh al obtener el 65% de los votos, pero los ganadores fueron también los universitarios de Filosofía y Letras ya que con su participación en dicho proceso electoral se ha defendido una vez más la práctica democrática que ha caracterizado a la Universidad Autónoma de Puebla. Los nuevos integrantes de la Administración de la escuela son:

- Dr. Adrián S. Gimete-Welsh
Coordinador General
- Psic. Ma. del Rayo Sankey
Secretaria Académica
- Sra. Yolanda Ibarrarán
Secretaria Administrativa

1.2 Inauguración nuevos edificios de Filosofía y Letras.
A raíz del crecimiento estudiantil y del desarrollo académico en general, la escuela cuenta ahora con dos edificios más ubicados en la Avenida Maximino Avila Camacho 229 y 219, que llevan por nombre: Ricardo Flores Magón y Arronte. Este último es compartido con el Instituto de Ciencias y aloja, además de los Colegios de Antropología, Filosofía y la Maestría en Ciencias Sociales, a la Biblioteca de Humanidades y Ciencias Sociales.

1.3 Doctorado Honoris Causa al Dr. Angelo Altieri Megale.
El Consejo Universitario, a petición de la Escuela de Filosofía y Letras, en reconocimiento a su trayectoria académica y administrativa en la Escuela, otorga al Dr. Angelo Altieri Megale el Doctorado Honoris Causa.

2. Eventos académicos

2.1 Ciclo de conferencias en memoria del Centenario de F. Kafka en convenio con la Casa de la Cultura de Puebla, a cargo de:

- Dr. Héctor Azar
- Mtro. Raúl Dorra
- Dra. Aída Gambeta
- Dr. Víctor Díaz Arciniegas
- Prof. Sergio Noldestejer

2.2 Presentación de la Colección Signo y Sociedad (F. y L.) por el Dr. Adrián Gimete-Welsh.
Mesa Redonda:

Hugo Gola y Raúl Dorra: "El poeta y su trabajo".
Noé Jitrik y Pascual Buxó: "Los dos ejes de la cruz".

2.3 Foro Debate sobre Maternidad Voluntaria.

Como aporte al debate que se desarrolla en el país sobre maternidad voluntaria, aborto y las Reformas al Proyecto de Ley.

A cargo de: Taller de Antropología de la Mujer, en colaboración con Extensión Universitaria.

2.4 Presentación del libro: "Reto a la izquierda".
— Roger Bartra.

2.5 Conferencia del Dr. J. Winkler:
"Psic. Social, Psic. Clínica. Puntos de convergencia".
A raíz de la discusión sobre la posible apertura de una Maestría en Psicología.

2.6 Conferencia del Dr. Guillermo Cohen De Govia.
"Conferencia diálogo sobre Psicología Genérica".

2.7 Seminario sobre Max Weber.
Colegio de Filosofía en colaboración con el ICUAP, Centro de Investigaciones Filosóficas.
Con valor curricular.

2.8 Exposición Fotográfica del CCL.
"Las vecindades".

2.9 Ciclo de conferencias "Lecturas".
Escuela de Filosofía y Letras en colaboración con la Revista *Márgenes*.

2.10 Proyección de la Película *Días de vecindad*.
Taller de Antropología de Rescate y Difusión de la cultura popular.

2.11 Presentación del Grupo de Teatro Itaca: "Tiempo de Pan

y Vino" con motivo de la inauguración de los edificios de Filosofía y Letras.

2.12 Dos conferencias y seminario para maestros.
Dr. Claud Mellasoux para el Colegio de Antropología Social.

3. *Planes de estudio*

3.1 Reformas al Plan de Estudios del Colegio de Antropología.

3.2 Reformas al Plan de Estudios del Colegio de Historia.

3.3 Reformas a los Planes de Estudio de las Maestrías en Ciencias Sociales y Ciencias del Lenguaje.

3.4 Reformas al Plan de Estudios del Colegio de Filosofía.

NOTAS

EL II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

Del 5 al 9 de diciembre de 1983, se llevó a cabo en el Palacio de Medicina de la UNAM, situado en el corazón de la ciudad de México y en una zona arqueológica e histórica de gran belleza, el II Congreso Nacional de Filosofía, organizado, como los anteriores por la Asociación Filosófica de México.

Recordemos que la AFM empezó a realizar estos encuentros en Morelia, Michoacán en el año de 1975. Allí se celebró el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, del cual se conservan memorables anécdotas. El Coloquio de Morelia se celebró bajo la oposición del entonces director de la Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad Nicolaíta y a regañadientes de su Rector ya que fungía como presidente el Dr. Eli de Gortari, a la sazón protagonista de un fuerte conflicto que terminó con la intervención del Ejército.

El segundo Coloquio Nacional se celebró en Monterrey, Nuevo León en 1977. En este nuevo encuentro el problema en turno fue la crisis abierta por la constitución del sindicalismo universitario en sector docente en la UNAM. Los filósofos se dividieron y esto hizo que ciertos resortes económicos y políticos se movieran para dificultar su realización. No obstante ello, el Coloquio fue realizado con éxito. El Presidente de la AFM era el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez.

El Tercer Coloquio se celebró dos años más tarde, en la UAP bajo la presidencia del Dr. Luis Villoro debido a que el Presidente de la AFM, Dr. Ricardo Guerra se encontraba ocupando el cargo de Embajador de México en la República Democrática Alemana.

Estos tres coloquios destacaron por su organización, la importancia de los trabajos presentados y la asistencia de destacados filósofos provenientes del exterior. Mencionemos al azar a Hempel, Harré, Bunge, Wartofiky, Carol Gould, Miró Quesada, Balibar, Petrovic, Marcovic, Philipa Foot, Muguerza, etc.

De los dos primeros Coloquios se editaron seis volúmenes en la colección Teoría y Praxis de Editorial Grijalbo.

El Primer Congreso Nacional se celebró en la Universidad de Guanajuato en 1981, bajo la presidencia del Dr. Luis Villoro y ahora, el Segundo se celebró en México bajo la presidencia del Dr. Ramón Xirau.

El tema general del II Congreso fue el de "Método y función de la filosofía", dividido en las siguientes secciones: Metafísica y ontología; epistemología; filosofía de la ciencia; ética, filosofía de la educación y antropología filosófica; filosofía de las ciencias políticas y sociales y filosofía en la realidad latinoamericana.

Se realizaron también cuatro mesas especiales; en torno a las obras de Karl Marx, Antonio Caso, Bolívar y Martí y Ortega y Gasset. Asimismo, se leyeron dos conferencias magistrales: una del Dr. Eduardo Nicol titulada "Discurso sobre el Método" y otra del Dr. Antonio Gómez Robledo denominada "La filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz". En relación a estas dos últimas conferencias debemos decir desde ya que independientemente de naturales discrepancias teóricas estuvo presente el conocimiento a fondo, el interés, la claridad precisión y puntualidad conceptual de Nicol y la erudición de Gómez Robledo.

En el Congreso participaron casi todos los filósofos en activo de nuestro país y se mostraron las más diversas posiciones teóricas:

Independientemente de realizar un comentario más detallado de las ponencias creemos que las mesas que suscitaban más interés o polémica fueron las de Marx, Ortega y Gasset, perspectivas clásicas y contemporáneas de la ética, Verdad y poder en las ciencias sociales y ética y sociedad.

Esta vez, la crisis económica impidió que se pudieran traer algunos filósofos importantes del exterior y los que fueron invitados (en su mayoría españoles) venían a cumplir en realidad otros compromisos, lo que se reflejó en la calidad de sus ponencias. No hablamos aquí de las honrosas excepciones.

¿ENCUENTRO O DESENCUENTRO CON MARX?

Coloquio organizado por el Centro Coordinador y difusor de Estudios latinoamericanos de la UNAM.

En el marco de las actividades del centenario de la muerte de

Karl Marx, el Centro Coordinador y difusor de estudios latinoamericanos de la UNAM dirigido por el Dr. Leopoldo Zea y la Fundación Friedrich Ebert, cuya representante es la Lic. Gabriel Thunnser, organizó los días jueves 20 y viernes 21 de octubre, el coloquio titulado "¿Encuentro o desencuentro con Marx?" Crisis y alternativas de la sociedad en latinoamérica.

El encuentro se propuso estudiar la contribución de Marx a la interpretación de los problemas de América Latina, tratando de indagar, desde un punto de vista histórico, político y epistemológico, cómo funcionan las conceptualizaciones marxistas en el conocimiento y la transformación de las realidades latinoamericanas.

En la invitación inicial se consideraba que "El programa trataría de explorar y debatir el punto de vista de Marx sobre el hombre y la historia americana, sobre cómo los movimientos populares o partidarios que se reclaman del marxismo o el socialismo actuaron en el continente; abordaría también los procesos epistemológicos necesarios para 'operativizar' los conceptos marxistas en el estudio de los problemas continentales. Se intentaría, igualmente, adentrarse en las —¿existentes o inexistentes?— respuestas del marxismo a fenómenos relativamente nuevos en el continente, como el feminismo, la ecología, la marginalidad, el indianismo, etc.; y los proyectos de sociedad subyacentes al socialismo marxista, y cómo estos competen con otras alternativas sociales." Asimismo se decía que "tratándose de un encuentro intelectual, con pensadores que exponen diferentes sensibilidades políticas y doctrinarias, la reunión no podría realizarse con una dinámica pasiva sino que a cada ponente se le cotejará con un 'replicante'. No se trata, en efecto, de otro "homenaje" a Marx, sino de, con ocasión del centenario de su muerte, aprovechar para un balance crítico y constructivo sobre el peso específico de la contribución de Marx a los destinos independientes de América Latina".

El encuentro fue dividido en las siguientes secciones:

1. Percepciones y conceptos sobre la historia y la realidad latinoamericana. Moderador: Lic. Alvaro Echeverría Zuno. Ponentes: José Aricó, (Marx y su percepción de América Latina); Jesús Monjarás (Marx y México: acercamiento a sus escritos y fuentes); Alberto Híjar (Marxismo y liberación nacional en centroamérica. Replicantes Roger Bartra e Ignacio Sosa.
2. Concepciones políticas y movimientos populares latinoamericanos. Moderador: Juan Manuel de la Serna. Ponentes: Rodrigo

Montoya (El marxismo de Mariátegui y Haya, y su impacto en los movimientos populares); Julio Godio, Aproximación al movimiento obrero latinoamericano); Javier Guerrero, Tres momentos del marxismo mexicano: Laborde, Lombardo, Revueltas). Replicantes Ricardo Melgar y Jorge Landinelli.

3. Ciencias sociales y realidad latinoamericana: producción de conceptos. Moderadora; Beatriz Ruiz Gaytán. Ponentes: Eduardo Saxe Fernández, Epistemología y materialismo histórico; Gabriel Vargas Lozano, Vigencia o caducidad del pensamiento de Marx, Jaime Labastida, Condiciones de producción de conceptos en el campo del marxismo. Replicantes Santiago Ramírez, Edgar Montiel, Horacio Cerutti.

4. Marxismo: nuevos fenómenos latinoamericanos y alternativas de sociedad. Moderador Jorge Ruedas de la Serna, Ponentes: Darcy Ribeiro, Cultura latinoamericana y alternativas de sociedad, Luis Vitales, El marxismo ante el feminismo y la ecología. Casareo Morales, El althusserianismo en México, Enrique Dussel, Marx y la cuestión del fetichismo en latinoamérica. Replicantes Emilio de Ipola, Aida Reboredo, Raúl Olmedo.

Instituciones participantes: Ceestem, Flacso-Argentina, Flacso-México, ENAH, UAM-X, UAM-I, UNAM, U de San Marcos; Perú, ILDIS, Venezuela, U. de Brasil.

El coordinador general del evento fue el Dr. Osgar Montiel del CC y DEL (UNAM).

LIBROS

Carlos Marx, Federico Engels, *Su vida y su tiempo*. Ed. UAP, México, 1983, 356 p.

Como una contribución para la conmemoración del Centenario de la muerte de Carlos Marx, la UAP ha editado en español, la obra iconográfica alemana titulada *Karl Marx und Friedrich Engels. Ihr Leben und Ihre Zeit*. Esta obra se debe a un equipo formado por Karl-Heinz Mählert (director) Ingeborg Grau, Ingrid Kosielski, Renate Schack y Günter Wisotzki. Museo de historia alemana, Berlín y Ed. Dietz. La traducción al español estuvo a cargo de Hermilo Boeta Saldierna del Colegio de Filosofía de la Esc. de F. y L. de la UAP. El volumen recoge fotografías y grabados de todos los lugares y personas que rodearon a Marx durante su vida.

R. Rosdolsky, N. Poulantzas y otros, *La crítica de la economía política*, hoy. (Coloquio de Frankfurt.) Ed. UAP.

Instituto de Ciencias. Centro de Investigaciones Filosóficas. México, 1983, 331 p. Trad. Teodoro Weil.

Se recogen los materiales del Coloquio de Frankfurt sobre la crítica de la economía política desarrollada por Marx, desde un punto de vista actual.

A. Schaff, *El comunismo en la encrucijada*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1983. Prólogo de Manuel Azcárate. Trad. Gustabo Muñoz y Daniel Iríbar. 230. p.

El libro recoge una serie de análisis de Schaff sobre problemas de extraordinaria actualidad: socialismo y burocracia, socialismo y libertad del individuo, la lección polaca y la alienación de la revolución, entre otros.

Este último trabajo fue publicado como un anticipo del libro, en el número 7 de *Dialéctica*, al cual le siguió una discusión en

que intervinieron Oscar del Barco, Juan Mora Rubio, Gabriel Vargas Lozano y Oscar Correas.

Johns Plamenatz, *La ideología*, FCE, México, 1983, Trad. Paloma Villegas y David Huerta, 231 p.

Se trata de un estudio sobre el origen de la ideología y sus múltiples sentidos así como una exposición de algunos de los principales problemas filosóficos que han surgido en relación a ese concepto.

Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, Breviarios, México, 1983, 340 p. Trad. Juan José Utrilla.

El libro es una síntesis del estudio mayor de Taylor sobre Hegel. Los capítulos en que se divide son: 1. La libertad, la razón y la naturaleza; 2. Política y enajenación; 3. La cuestión de la libertad; 4. Hegel en la actualidad.

Gabriel Vargas Sánchez, *Relatos sobre el humor, el amor y la muerte*. Ed. obra citada. México, 1983, 50 p.

Es una selección de relatos que revelan un agudo sentido de la vida. Sobre ellos ha dicho José Emilio Pacheco que son originales y están escritos con claridad, síntesis e ironía.

A. Polikaror, *Methodological problems of science*. Bulgarian Academy of Sciences, Sofía, 1983, 328 p.

El filósofo Polikaror, analiza en este libro una serie de problemas contemporáneos en torno a la metodología. Las partes en que está dividido el libro son: I por la metodología de la ciencia; II heurística; III problemas metodológicos de las teorías científicas; IV la perspectiva histórica; Apéndices.

José Emilio Pacheco, *Los trabajos del mar*, Biblioteca Era, 1983, 83 pp.

La historia nos alimenta y nos devasta. José Emilio Pacheco, el poeta de nuestros tiempos, da fe de lo que somos en su más reciente poemario.

José Emilio Pacheco, *Los elementos de la noche*, Biblioteca Era, 1983, 58 pp.

Cuando este libro apareció en 1963, Efraín Huerta escribió: "Los de Pacheco son poemas de perfección y emoción... Hay en esta poesía un ansia, un ardor... Hay la persecución de la verdadera palabra."

Gabriel García Márquez, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*, Biblioteca Era, 1983, 43 pp.

El inolvidable relato de la ingenua expendedora de placeres y sueños, con ilustraciones a color de Roberto Fabelo.

Héctor Manjarrez, *No todos los hombres son románticos*, Biblioteca Era, 1983, 120 pp.

Los sesenta y los setenta: las despiadadas alternativas que la historia ofrece, en relatos desgarrados y severos que rinden cuentas de estos veinte años.

Augusto Monterroso, *La palabra mágica*, Biblioteca Era, 1983, 119 pp.

El misterioso y deleitable maestro de las fábulas nos brinda ahora sus agudos y brillantes homenajes a autores y géneros literarios, de Shakespeare a Quiroga, de Quevedo a Borges.

Carlos Monsiváis. Presenta a Sotero Constantino, fotógrafo de Juchitán en *Foto Estudio Jiménez*, Biblioteca Era, Serie Crónicas, 1983, 43 pp.

Esta crónica visual de hace medio siglo muestra cómo ya entonces los juchitecos sabían que lo "provinciano" y lo "anacrónico" constituían su mayor fuerza como comunidad.

Eduardo Galeano, *Días y noches de amor y de guerra*, Biblioteca Era, 1983, 201 pp.

Los días y noches en que la guerra y el amor lo significaban todo. Una celebración de la resistencia, la memoria y la vida.

Franca O. Basaglia y Dora Kanoussi, *Mujer, locura y sociedad*, ed. UAP.

Las autoras resumen su experiencia anti-siquiátrica y feminista de muchos años, con una lucidez y una pasión propias de aquellos para quienes la vida cotidiana es una lucha permanente y una fuente de creatividad inagotable.

Juan Tovar, *Criatura de un día*, ed. UAP.

Novela de plena madurez que se lee con deslumbramiento y emoción. Su autor ha conseguido en esta obra aliar la inteligencia con la pasión y resolver, en páginas admirables, toda la imaginación y la plasticidad de su proyecto narrativo.

Enrique de Jesús Pimentel, *Catacumbas*, ed. UAP.

Estos poemas de largos versos, afirman una voluntad de expresión que se inscribe en las corrientes más innovadoras de nuestra literatura. Pimentel toca simultáneamente dos territorios: el de la vida y la expresión de las calles mexicanas y el de los tonos nobles de los antiguos cantores.

Tomás Calvillo, *Reunión*, ed. UAP.

Textos de intensas brevedades, los de *Reunión* demuestran la impecable vocación de Calvillo y la documentan con excelencia. Los versos de este libro conciertan la delicadeza y la fuerza, la contemplación y el alma activa del compromiso poético.

REVISTAS

Universidad de la Habana, Nº 217, mayo-agosto de 1982. Directora Margarita López del Amo. Secciones: valoraciones cubanas; Indagaciones: comentarios: Libros y ámbito universitario.

Entre otros artículos se publican: Olivia Miranda "Algunos aspectos del pensamiento filosófico de Félix Varela". Thalía Fung "Algunas cuestiones sobre el tránsito de Cuba de la revolución

democrático-popular al socialismo". Iliana Rojas "Papel y lugar de la organización campesina en el sistema de la dictadura del proletariado en Cuba". Zaira Rodríguez Ugidos "Un dilema superado".

El Buscón, Nº 5, julio-agosto de 1983. Se publica la segunda parte del dossier "Marx a la luz y a la sombra del siglo xx con colaboraciones de Bolívar Echeverría, Adolfo Gilly, Claus Offe, Pedro López y Elvira Concheiro. También se publican entre otros: Economía de la crisis de Jorge Alcocer, La Cámara ¿para qué? de Iván García y la primera parte de Cuando el progreso nos alcance de Ilán Semo y Juan Manuel Sandoval, entre otros.

El Buscón, Nº 6, septiembre-octubre de 1983. En la parte central "Los hilos duros de Juchitán", una crónica de Verónica Volkow, Christopher Dominguez e Ilán Semo. Se publican también Sacerdotes, iglesia y socialismo, una entrevista de José Ramón Enríquez con Rafael Santiago y un artículo polémico de Juan García Ponce titulado ¿Dónde está la izquierda?, entre otros.

Educación Superior, Nº 45, enero-marzo de 1983. Publicación trimestral de la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior. Contiene las siguientes secciones: estudios y ensayos, Ideas y perspectivas, notas internacionales, reseñas bibliográficas y correo de la revista a cargo de Carlos Illescas. Entre otros se publican los ensayos de Víctor Manuel Gómez, "Educación superior, mercado de trabajo y práctica profesional y Felipe Martínez Rizo, Planeación de la educación superior en México 1968-1982.

Estudios de Historia de la filosofía, 1982 volumen editado por la Fundación para la Promoción de la Filosofía en Colombia, organismo que funciona en la ciudad de Cali en el Valle del Cauca. Trae colaboraciones de Lelio Fernández, Jean Paul Margot, Gonzalo Soto Posada, Daniel Herrera R., Adolfo León Gómez, G., Rodrigo Romero R., Juan Manuel Jaramillo U., Angelo Papacchini y Augusto Díaz Saldaña.

Praxis Filosófica, No. 4, 1981, revista publicada por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle en Cali, Colombia. Aparecen trabajos de William Betancourt D., Adolfo León Gómez,

Augusto Díaz, Juan Manuel Jaramillo U., Adolfo Rodríguez G., Jean Paul Margot y Rodrigo Romero.

Praxis Filosófica, Vol. 2, No. 1, 1982. Revista publicada por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle en Cali, Colombia. Publica escritos de William Betancourt D., Richard Wisser, Alfonso Rodríguez y Rodrigo Romero.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ACLARACION SOBRE EL TRABAJO "PROLETARIZACION DE UN GRUPO ETNICO MEXICANO: NOTAS METODOLOGICAS" DE LOS INVESTIGADORES MARCELA LAGARDE Y DANIEL CAZES.

En el número 13 de *Dialéctica* publicamos la primera parte del trabajo arriba citado, que es una versión preliminar de la Introducción del libro *Los Mazahuas: Proletarización y conciencia de clase. Contribución al estudio de la cuestión étnica en México*, de los investigadores Marcela Lagarde y Daniel Cazés Menache. Sin embargo, pasamos por alto hacer la aclaración de que se trataba de una primera parte y que la conclusión sería publicada posteriormente. En el presente número no la hemos incluido toda vez que está por entero dedicado a recordar la obra de Carlos Marx en el centenario de su fallecimiento, pero será incluida en nuestro próximo número primero de 1984. Pedimos disculpas a nuestros lectores por la omisión anotada.

ARGUMENTOS, Bogotá, Colombia

Hemos recibido de la ciudad de Bogotá la publicación ARGUMENTOS que periódicamente aparece en esa ciudad gracias a la dedicación y empeño del doctor Rubén Jaramillo Vélez. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá y colaborador de *Dialéctica* (Ver *Nietzsche: el nihilismo consciente*, núm. 13, junio de 1983) Jaramillo Vélez, sin subvención ni apoyo económico alguno ha publicado cinco

entregas de ARGUMENTOS que contribuyen a la discusión filosófica en el ambiente latinoamericano.

El primer número está dedicado a la reflexión sobre uno de los mayores problemas no sólo del pasado, sino de nuestro presente inmediato: la autoridad y el autoritarismo político. Para este fin, el autor, comenta la novela de Heinrich Mann, *El súbdito*, aparecida inicialmente por entregas en ruso en una revista de San Petersburgo durante los meses iniciales de la primera guerra mundial y en forma de libro en 1915. Igualmente se vale de la película sobre la misma obra con guión de Wolfgang Staudte.

El número 2 corresponde a la presentación de Rubén Jaramillo Vélez de la teoría crítica de la sociedad de la escuela de Frankfurt, deteniéndose principalmente en las aportaciones de Max Horkheimer y Herbert Marcuse.

El número 3 publica el ensayo de Max Horkheimer, *El estado autoritario*, en versión castellana del mismo Jaramillo Vélez, trabajo escrito ya en el exilio americano durante 1940 cuando solamente habían transcurrido unos pocos meses de lucha en la segunda guerra mundial. Horkheimer "cumplía con su destino de pensador en tiempos de penuria: elevar su época —el desastre de su generación— al concepto".

El número 4/5, aparecido en este año está dedicado a la divulgación de algunos escritos de juventud de Carlos Marx que son indispensables para comprender la evolución del pensamiento del creador del materialismo social, desde su encuentro con la obra de Hegel, sus posiciones demócratas-revolucionarias, hasta su definición comunista.

Esperamos los próximos números de *Argumentos* que sin duda serán tan interesantes como los enumerados anteriormente.

COLABORADORES

LUIS CARDOZA Y ARAGON. Reconocido escritor y crítico guatemalteco. Uno de sus más recientes libros es *Guatemala, las líneas de su mano*. Ed. Nueva Imagen, México, 1983.

JAIME LABASTIDA. Escritor y filósofo mexicano, su más reciente libro es *Marx, hoy*, Grijalbo, México, 1983.

SERGIO DE LA PEÑA. Profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Uno de sus libros es *La formación del capitalismo en México*, ed. Siglo XXI, México, 1975.

ENRIQUE DUSSEL. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana. Fundador de la corriente "filosofía de la liberación". Su obra del mismo nombre fue publicada por Edicol en 1977.

GERARD PIERRE CHARLES. Profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, especialista en los aspectos económicos, políticos y sociales del Caribe. Autor de *El Caribe contemporáneo*, ed. Siglo XXI, México, 1981.

JUAN MORA RUBIO. Co-director de *Dialéctica*, Profesor e investigador en el Depto. de filosofía de la UAM-I. Ha publicado ensayos en diversas publicaciones especializadas.

MANUEL SACRISTAN. Director de *Mientras*

tanto (Barcelona, España). Filósofo traductor de Marx, Engels, Heine y autor de una antología de Gramsci publicada por la ed. Siglo XXI, entre otros libros.

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ. Filósofo mexicano, profesor e investigador en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor de varios libros, entre los cuales se pueden mencionar *Filosofía de la praxis*, ed. Grijalbo, México y *Ciencias y Revolución. El marxismo de Althusser*, ed. Grijalbo, México, 1983.

L. GRUPPI, MICHAEL LEBOWITZ, WOLF, GAN FRITZ HAUG, DARKO STRAJN. Filósofos participantes en una Mesa Redonda celebrada en 1982 sobre el estatuto de la filosofía marxista en Yugoslavia.

GABRIEL VARGAS LOZANO. Co-director de *Didáctica*, jefe del Depto. de Filosofía de la UAM-I. Se encuentra en prensa su libro *Marx y su crítica de la filosofía*, ed. UAM. México, 1984.

CESAREO MORALES. Profesor e investigador en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor de numerosos ensayos de filosofía y política.

GUSTAVO VARGAS MARTINEZ. Investigador colombiano recientemente se publicó su libro *Bolívar y Marx. Otro debate sobre la ideología del libertador*. Ed. Domés, México, 1983.

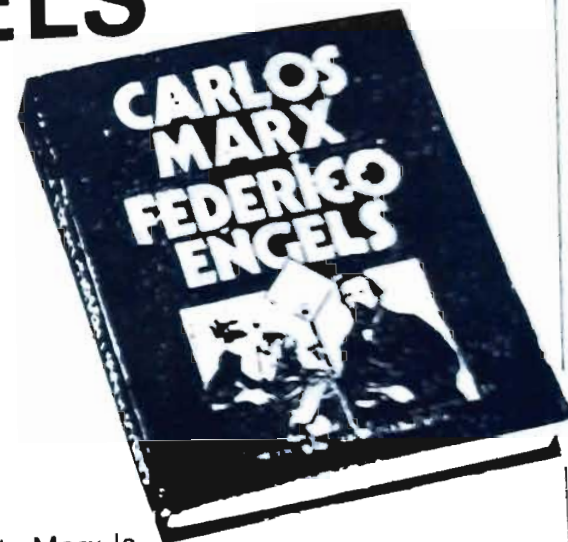
MARIA PIA LARA. Profesora e investigadora del Depto. de Filosofía de la UAM-I.

ENRIQUE SERRANO. Profesor e investigador del Depto. de Filosofía de la UAM-I.

UN
ACONTECIMIENTO EDITORIAL

CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS

Su vida
y su
tiempo



En el centenario de Marx la más completa iconografía, con textos inéditos, facsímiles de su correspondencia y una biografía ampliamente documentada.

Ediciones de la
Universidad Autónoma de Puebla.

4 sur núm. 104 72000 Puebla, Pue.
Tels.: 41-50-15 y 41-30-21 ext. 37.



FYL
UAP

Adolfo Sánchez Vázquez

SOBRE FILOSOFIA Y MARXISMO

Presentación de
Gabriel Vargas Lozano



8



NOVEDADES

CUADERNOS POLITICOS

Revista
trimestral de
Ediciones Era

37

Un inédito de Marx ⊕ Michel Aglietta ▶
El capitalismo mundial en los ochenta
⊕ Carlos Monsiváis ▶ Crónica de Juchitán
⊕ Juan Carlos Tedesco ▶ Crítica al
reproductivismo educativo ⊕ Justa Ezpeleta y
Elsie Rockwell ▶ Escuela y clases subalternas
⊕ Evelyne Huber Stephens ▶ El gobierno
militar y la lucha de clases en Perú

PROBLEMAS DE MÉXICO

🐾 Nora Hamilton
México: los límites de la
autonomía del Estado

SERIE POPULAR ERA

🐾 Roger Burbach y Patricia Flynn
Las agroindustrias
transnacionales: Estados
Unidos y América Latina

era

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D.F.
MÉXICO, D.F. | GUADALAJARA, JAL. | MONTERREY, N.L.
☎ 581 77 44 | ☎ 14 90 48
☎ 42 08 12

PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM

an international quarterly journal

volume 9
numbers 1, 2

David M. Rasmussen, editor
BOSTON COLLEGE

"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."

9:1

DAVID M. RASMUSSEN
communicative action and philosophy:
reflections on habermas' *theorie des
kommunikativen handelns*

MICHEL FOUCAULT
is it really important to think? an
interview translated by Thomas Keenan

FERENC FEHER
rationalized music and its vicissitudes
(adorno's philosophy of music)

KAI NIELSEN
egalitarianism, socialism and just land use

RICHARD DIEN WINFIELD
the injustice of human rights

ROBERT R. WILLIAMS
the concept of recognition of hegel's jena
philosophy: a review of ludwig siep's
*anerkennung als prinzip der prak-
tischen philosophie*

9:2

WILLIAM C. GAY
myths about nuclear war: misconceptions
in public beliefs and governmental plans

W. VER EECKE
ethics in economics: from classical eco-
nomics to neo-liberalism

WAYNE F. ALLEN
hannah arendt: existential phenomenology
and political freedom

H. HANALKA
is it possible to change the laws of the
social sciences: *lebenswelt* and critical
reflection in habermas' *theorie des
kommunikativen handelns*

PAUL REDDING
action, language and text: dilthey's con-
ception of the understanding

MICHAEL VON GAGERN
gunter frankenberg, ulrich rodel: a
review

special double issue still available: *Philosophy and the Problem of Language*. ROBERT E. INNES, intersections; KARL-OTTO APEL, understanding meaning; UMBERTO ECO, the sign revisited; WILLIAM GAY, analogy and metaphor; ERNST-WOLFGANG ORTH, reduction and language; FERRUCCIO ROSSI-LANDI, linguistic money; PAOLO FACCHI, certain communication.

subscription rates: student \$12 per year; individual \$16 per year; institution \$42 per year. single issues \$3.95; double issues \$5.95. Mail check or money order payable to *Philosophy and Social Criticism*, Department of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts 02167 USA.

enfoque

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE TLAXCALA

PRIVADA GUILLERMO VALLE No. 14

Tlaxcala, 90000, Tlax.

Tareas

Director:

RICAURTE SOLER.

APARTADO 1448. PANAMA 1.

PANAMA.

Obra citada

Revista de Investigación y Análisis Director: Jaime Alfonso Mendoza

Crisis y Educación Superior

• LAS MAQUILADORAS • CASAS DE CAMPE
• CENTROAMÉRICA • ARGENTINA • OL
• RUIFO • BORGES • EL CINEMA EN LOS

investigación económica

revista de la facultad de economía de la universidad nacional autónoma de México

julio-septiembre 1983 - núm. 165 - precio 100 pesos

A. Shaikh ACTUAL CRISIS ECONOMICA MUNDIAL • L. Spaventa GIRO EN LA TEORIA ECONOMICA • F. Cripps CAUSAS DE LA RECESION • N. Kaldor POLITICAS FISCAL Y MONETARIA E INFLACION • R. Haussman y G. Márquez CRISIS DE LA ECONOMIA VENEZOLANA • L. Bendesky ESPACIO, TIEMPO Y ECONOMIA • A. Couriel POBREZA EN AMERICA LATINA • A. Labra EFECTOS DE LA INFLACION PROLONGADA F. Calzada • CRITICA DE LA POLITICA ECONOMICA EN MEXICO • J. Castaingts PRODUCCION Y DINERO • E. Villanueva Eñor ECONOMIA DE GUERRA EN MEXICO • J. Robinson EN LA ESCUELA DE ECONOMIA •

Correspondencia: Departamento de Difusión. Facultad de Economía, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510. Teléfono: 550-52-15 ext. 2115.

Suscripción anual: \$ 350.00. Extranjero: 10 dólares. Estudiantes y profesores de la Facultad de Economía: \$ 200.00. Números sueltos: \$ 100.00. Estudiantes y maestros de la Facultad, \$ 50.00 (M.N.) en la Librería de la Facultad.

crítica

revista de la
universidad autónoma de puebla

Revista Trimestral Depto.
de Extensión Universitaria
4 Sur 104. Puebla, Pue. México
Tel. 42-07-44

17

- MODELOS ALTERNATIVOS
A LA UNIVERSIDAD TRADICIONAL
- LA SALUD EN EL MEDIO
RURAL POBLANO
- LAS MADRES DE LA PLAZA DE MAYO
- LA MUJER EN LA UAP

Precio del ejemplar: \$ 50.00 Suscripción (4 números) por correo ordinario: México, \$ 300.00 M.N.: Toda correspondencia debe dirigirse a: *Crítica Revista de la Universidad Autónoma de Puebla*; calle 4 sur número 104, Puebla, Pue., México. Teléfono 42-07-44.

dispositio

Revista Hispánica de Semiótica Literaria

Vol. V-Núm. 13-14

REPRESENTATION AND FICTIONALITY

Kendall L. Walton, *Appreciating Fiction: Suspending Disbelief or Pretending Belief?*; Félix Martínez-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

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. Cossío: *A Parody 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 crítica 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.

IZTAPALAPA

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES AÑO 4 No. 9 JUNIO-DICIEMBRE 1981

LA CIUDAD DE MEXICO: HISTORIA, PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS
Aguirre • Portillo • Coulomb • Villarreal • Ibarra • Andión •
González • Cisneros • Connolly • Reid • Aguilar • Viniegra • Orozco •
Massolo

ADMINISTRACION Y SOCIEDAD
Ibarra C. • Cabello • Montaña • Rosim • Rouvalis • Rendón •
Mora • Noriega • Vargas • Soría



OTROS TEMAS

Estado, religión y mundo invertido
Rubén R. Dri

Historias de vida y movimientos sociales:
propuesta para el uso de la técnica
R. Homero Saltalamacchia
Héctor Colón
Javier Rodríguez

Toda correspondencia deberá dirigirse a: UAM Iztapalapa,
División Ciencias Sociales y Humanidades. Michoacán y la
Purísima, Iztapalapa, D. F. Tel. 586-03-22, ext. 490.

Impreso en EDITORIAL SOLIDARIDAD, S. C. L. Zacatecas 94, Col. Roma
México 7, D. F. Teléfono 584-15-06

diatéctica

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

Imperialismo y sindicatos en América Latina.
José Steinsleger

Sociedad, salud y enfermedad mental.
Enrique Guinsberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin,
Antonio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política,
Hans Magnus Enzensberger

Alianzas de clase y política del Estado Mexicano
(1970-1976), Américo Saldivar

Notas para la caracterización del Estado mexicano,
Jaime Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA