

dialéctica

AÑO IX

Nº 16

Diciembre de 1984

EN ESTE NUMERO SE PUBLICAN:

Adolfo Sánchez Vázquez

DOCTOR HONORIS CAUSA DE LA UAP

Michel Foucault, ¿QUE ES UN AUTOR?

Giuseppe Vacca,

EL MARXISMO Y LOS INTELECTUALES

Aldo Schiavone, director del Instituto Gramsci,

HABLA A DIALECTICA

Dominique Lecourt

¿COMO DEFENDER EL MATERIALISMO HISTORICO?

NUEVO PERIODO RECTORAL EN LA UAP

TEXTOS SOBRE EL PODER, ANALISIS DEL PROCESO RELIGIOSO,
LA DIALECTICA, HEGEL, GRAMSCI, ETNOLOGIA,
ALAIN TOURAINE Y LA ESCUELA DE FRANCKFURT

¿A DONDE VA LA REFORMA EDUCATIVA ESTATAL?

NICARAGUA: ¿UN NUEVO VIETNAM?

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio
Gabriel Vargas Lozano
Roberto Hernández Oramas

Consejo de Redacción:

Angelo Altieri Megale
Daniel Cazés
Oscar Correas
Rafael Peña Aguirre
Alfonso Vélez Pliego
Adrián Gimata Welsh
Javier Mena

Edición:

Martín Pérez

NOTA: Los miembros extranjeros, tanto del Comité de Dirección como del Consejo de Redacción, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, no se encuentran comprometidos con las declaraciones que sobre política nacional se hagan en esta revista.

dialéctica, Núm. 16, diciembre de 1984. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$ 450.00. Extranjero: US \$ 3.00 (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 AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Srio. Gral.: Dr. Hugo Pérez Barrientos. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Dr. Adrián S. Gimata-Welsh.

dialéctica

AÑO IX

Nº 16

DICIEMBRE 1984

SUMARIO

EDITORIAL

¿A dónde va la reforma educativa estatal? /3

Nicaragua: ¿Un nuevo Vietnam? /7

Adolfo Sánchez Vázquez. Doctorado Honoris Causa /9

Adolfo Sánchez Vázquez. La razón amenazada /13

Silvia Durán. Palabras en la ceremonia de entrega del Doctorado Honoris Causa a Adolfo Sánchez Vázquez /21

ENSAYOS

Francisco Galván Díaz. La crítica del capitalismo en Alain Touraine y la Escuela de Franckfurt /27

Federico Campbell. Michel Foucault: El poder propiamente dicho /43 *

Michel Foucault. ¿Qué es un autor? /51

Adrián S. Gimete Welsh. Análisis del proceso religioso a través del análisis del discurso /83

DOCUMENTOS

Dora Kanoussi. Giuseppe Vacca: El marxismo y los intelectuales. De Kautsky a Luckács, de Labriola a Gramsci: Dos líneas comparadas /99

- Giuseppe Vacca*. El desarrollo de los saberes contemporáneos.
El marxismo como filosofía de la praxis /103
- Juan Mora Rubio*. Lo que Marx dijo de la dialéctica /123
- Zaira Rodríguez Ugidos*. El dilema superado /135
- Griselda Gutiérrez Castañeda*. Gramsci: el objeto de la historia
de la filosofía /153

INVESTIGACIONES

- Marcela Lagarde, Daniel Cazés*. Proletarización de un grupo
étnico mexicano; notas metodológicas. (Segunda parte) /161
- Miguel Ángel Cuenya*. Mortalidad e historia demográfica en la
Puebla de los ángeles durante el periodo colonial (1660-1800)
/179

ENTREVISTAS

- Entrevista con el profesor Aldo Schiavone, director del Instituto
Gramsci de Roma /197

NOTAS Y NOTICIAS UNIVERSITARIAS

- En la muerte de Enrico Berlingüer /211; Los nuevos caminos
que nos ha indicado Berlingüer /213; El informe Kissinger
sobre Centroamérica /221; Enciclopedia del socialismo contem-
poráneo /224; Homenaje a Ramón Xirau /226; Alfonso Vélez
Pliego, rector de la UAP para el periodo 1984-1987 /227; Pri-
mera Reunión de escuelas y facultades de Filosofía y Letras del
país /229; El último número de *Dialéctica*, dedicada a estu-
diar la obra de Marx cien años después de su fallecimiento
/231; Propuesta de transformación de la Escuela de Filosofía
y Letras en Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades /232;
Unidad de Investigación y Docencia en Ciencias Políticas /236;
Convocatoria al I Congreso General de la Universidad Autó-
noma de Puebla /238

LIBROS Y REVISTAS /249

COLABORADORES /279

EDITORIAL

¿A DONDE VA LA REFORMA EDUCATIVA ESTATAL?

El presente régimen ha puesto en acción una política educativa a la que ha caracterizado con el comprometido nombre de "revolución". ¿En qué consiste esta política y hasta dónde puede caracterizarse con el término de revolución?

Tal vez sea muy pronto para responder a la primera parte de la pregunta y será sólo al final del sexenio que podrá hacerse una confrontación entre lo esbozado en los documentos oficiales y lo logrado en la práctica; empero, ya desde ahora se pueden advertir algunos de los rasgos característicos de la nueva orientación. Desahogemos primero lo que tiene de positivo. La política educativa estatal desea aumentar el ciclo básico de educación a diez años; le interesa elevar el nivel académico de los profesores normalistas haciéndolos cursar el bachillerato; tiene el objetivo de elevar la cultura del público medio con diversas medidas entre las cuales figuran las publicaciones de libros de fácil acceso; quiere vigilar, la correcta aplicación de los recursos económicos asignados a las Universidades. Todo esto parece adecuado y constituyen las funciones normales de los que dirigen la educación. Sin embargo, existen tres aspectos de dicha política que configuran, en la práctica, un intento de devaluar, y eventualmente substituir, las funciones esenciales de las instituciones de educación superior y que por lo pronto, las ponen en entredicho. El primer aspecto, es

el de la aplicación del presupuesto. En relación a este punto, el Estado ha establecido un mecanismo denominado "presupuesto por programas" que de alguna manera divide la fuente económica de la Universidad en dos partes: una primera, que está constituida por los recursos necesarios para la "supervivencia", es decir, para el funcionamiento básico (lo que incluye una política de castigo de los sueldos de los profesores, investigadores y personal administrativo); y por otro, la asignación de recursos en relación a investigaciones específicas. Este procedimiento sería correcto si fuesen los mismos investigadores de la especialidad los que participaran no sólo en el diseño de una política nacional de la investigación en su campo sino también en las decisiones correspondientes, pero al no hacerlo dependen de las fluctuaciones de una decisión que la mayoría de las veces es burocrática y política.

El segundo aspecto que llama la atención es el de la creación de un sistema de investigadores que posee una independencia absoluta de los estudios desarrollados en las universidades. Parece como si los actuales dirigentes de la educación hubieran llegado a la conclusión de que la investigación universitaria no cumple con su función y se han dado a la tarea de crear un nuevo aparato. Aún no se definen las líneas de acción que seguirá este sistema, pero el hecho es que una mayoría de los profesores e investigadores no sólo permanecen ajenos a él sino que no han participado en su constitución. Es cierto que en algunos países europeos existen sistemas similares alternativos a las universidades pero ¿existe alguna garantía de que este nuevo aparato funcione? ¿No sería más adecuado propiciar y fortalecer la investigación en las universidades? ¿Qué consideraciones se tuvieron para no hacerlo? Y en todo caso ¿cuál es la relación entre este sistema y el universitario? Estas preguntas permanecen sin respuesta por la naturaleza autoritaria de nuestro sistema político.

El tercer aspecto negativo es la subestimación y el menosprecio que se observa de la actual política educativa (provenga de la SEP, de CONACYT o de otras instituciones) hacia las ciencias sociales y las humanidades.

La escasa atención hacia la economía, la ciencia política, la sociología es verdaderamente extraña pero el menosprecio a la historia, la ciencia literaria, la lingüística y la filosofía, es verdaderamente escandaloso. El giro teórico de la crisis económica del país pretende resolverse por la vía del desarrollo tecnológico. Dentro de las prioridades nacionales sólo se escucha la palabra tecnología como un signo cabalístico que vendrá a sacarnos de la crisis.

Esta percepción de la realidad no sólo es equivocada sino que provocará el retraso de nuestra sociedad muchos años y esto es doblemente grave en una sociedad ya largamente dependiente como la nuestra. No es posible el desarrollo y la implantación de una tecnología sin los necesarios estudios económicos, políticos, sociológicos, históricos y lingüísticos de la región en que se va a utilizar. No es posible el desarrollo de la ciencia sin una metodología y epistemología que la explique. No es posible propiciar y fortalecer el desarrollo de la ciencia y la tecnología sin su correspondiente ubicación en la historia del pensamiento para la cual no hay otro recurso que la filosofía.

En otra época, no hace mucho, nuestros gobernantes creyeron que la opción para volvernos endemoniada y gozosamente ricos era la explotación del petróleo. Los resultados ya están a la vista; una profunda crisis económica cuya causa (abusiva, arbitraria y cínicamente) se atribuye a un pueblo que jamás participó en tales decisiones. Hoy estamos apostando a la tecnología, pero esta vez, la buscaremos en Estados Unidos, Japón y Alemania, reinventado lo ya inventado, descubriendo el hilo negro para que presuntamente no caigamos todavía mas en la dependencia. El argumento de la tecnología como panacea

es a todas luces ideológico. Está constituido como un claro-oscuro, como un nudo de verdad y falsedad. La tecnología puede y debe desarrollarse pero a condición de considerarla como un medio y no como un fin; condición de un desarrollo integral de la sociedad cuya contraparte es el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades.

La política educativa estatal, por tanto, no puede caracterizarse como una revolución. A lo sumo es una reforma pero una reforma autoritaria, que tiene como objetivo nulificar en gran medida a las universidades y que ha adquirido un sesgo tecnocrático que tendrá negativas consecuencias para el país.

G. V. L.

NICARAGUA: ¿UN NUEVO VIETNAM?

Los Estados Unidos pueden transformar la intervención que llevan a efecto por medio de mercenarios en América Central en una abierta intervención como la que hicieron en Granada. Ronald Reagan tiene el poderío suficiente para hacer prevalecer su política de fuerza sobre la de negociación, solución jurídica y respeto a la soberanía de los pueblos que propicia el grupo de países que se reunieron por primera vez en la Isla Contadora (México, Colombia, Panamá y Venezuela). En la contienda electoral, Reagan se impuso ampliamente sobre su contrincante, el señor Mondale, hombre sin carisma, modesto y apático que ofreció, por lo demás, migajas a un electorado que se identificaba con las tesis progresistas de su vencido oponente, Jesse Jackson. Este último se constituyó en vocero de amplios sectores de la opinión pública progresista de los Estados Unidos. Sin embargo, aunque su fuerza es el punto de partida de un gran movimiento de sectores oprimidos o marginados que se politizan rápidamente, es claro que ellos no tendrán acceso al poder real en los Estados Unidos que se seguirá moviendo de acuerdo con los intereses de los grupos financieros, que propician una política internacional de negociaciones al borde del abismo.

Ante el triunfo de Reagan en las elecciones de noviembre, se acentuará la política económica que detiene la inflación y la crisis en su país a costa de los enor-

mes sacrificios de los pueblos del tercer mundo. Para adelantar esa política tendrá que llevar hasta sus últimas consecuencias la doctrina de la fuerza, no sólo en América Central, sino en el resto de los países pobres que alimentan al imperialismo. Así, se instaurarán frentes abiertos de lucha en El Salvador, Nicaragua y muchos otros países de América y el mundo. Su costo será inusitado no sólo para los países agredidos sino para los propios Estados Unidos. Analistas informados de ese país calculan que no será inferior al millón de muertos norteamericanos la sangría de una invasión a Nicaragua. A esta cifra hay que agregar heridos, desaparecidos y las secuelas traumáticas de carácter psicológico y moral que aquejan a los veteranos de las guerras imperialistas. Se calcula que por cada norteamericano muerto en Vietnam dos veteranos se suicidaron en los años de postguerra. No estaba equivocado Ernesto Che Guevara cuando veía la multiplicación de Vietnames en todo el continente. El imperialismo se ha encargado de apresurar la apertura de estos frentes de lucha y tendrá que afrontar las consecuencias. Ya Reagan, el Pentágono y los grandes empresarios norteamericanos tienen que vérselas con numerosos grupos de pacifistas que están surgiendo en los Estados Unidos. Ellos están formados no solamente por negros, portorriqueños y chicanos, sino por una enorme multitud de jóvenes blancos que son los que pagan el costo de las guerras.

J. M. R.

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ, DOCTORADO HONORIS CAUSA POR LA UAP

El 21 de junio pasado, la Universidad Autónoma de Puebla a través del H. Consejo Universitario, distinguió con el título de Doctor Honoris Causa a Adolfo Sánchez Vázquez. Este doctorado viene a agregarse a los tres que se han otorgado en fechas recientes a destacadas personalidades: el comandante Tomás Borge; el general Liber Seregni y el doctor Angelo Altieri Megale. El primero simbolizó el reconocimiento de la UAP a la lucha del heroico pueblo nicaragüense por su independencia y a su vanguardia revolucionaria, el Frente Sandinista de Liberación Nacional; el segundo, representó la justa adhesión de los universitarios poblanos a un pueblo que como el uruguayo, ha luchado en forma denodada por la democracia y en contra de la sangrienta dictadura militar, y el tercero, el reconocimiento de los universitarios a un destacado intelectual y humanista que ha entregado gran parte de su vida y de su enseñanza a la propia universidad.

Con el Doctorado a Adolfo Sánchez Vázquez, la UAP reafirma ahora su orientación por el pensamiento crítico, al tiempo que reconoce la obra y la trayectoria de un filósofo marxista que ha buscado caminos originales para la teoría manteniendo una praxis congruente con su concepción de la realidad.

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. Durante su juventud militó en las Juventudes Socialistas Unificadas y dirigió el periódico *Ahora*, órgano central de aquella agrupación. Inició sus estudios filosóficos en la Universidad Central de Madrid y cuando se inició la Guerra Civil Española se enlistó en la Onceava División, jefaturada por Lister. En 1938 se exilió en México y llegó junto a todo aquel grupo de escritores, filósofos, políticos, artistas e intelectuales que formaron la generación de transterrados. Ya en México termina sus estudios

de filosofía bajo la dirección de José Gaos y se inicia su obra filosófica. Desde 1959 hasta la fecha Sánchez Vázquez ha escrito más de once libros y un numeroso conjunto de ensayos.

Entre sus libros podemos mencionar: *Las ideas estéticas de Marx* (1965); *Filosofía de la praxis* (1967, nueva edición 1981); *Rousseau en México* (1969); *Estética y marxismo* (antología en dos tomos. 1970); *Ética* (1969); *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975); *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (1978); *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982); *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (1983); *Sobre filosofía y marxismo* (1983), y *Ensayos sobre arte y marxismo* (1984).

A su obra como filósofo debemos agregar también su labor como docente en diversas instituciones del país a lo largo de treinta años así como su labor de traductor y de editor. En relación a esta última actividad podemos destacar su labor como director de la colección Teoría y Praxis de la Editorial Grijalbo, colección que se inició en 1973 y fue interrumpida en 1979, en el título número 57.

La obra de Sánchez Vázquez se ha orientado siempre a tratar de dar respuestas a los problemas teóricos y políticos que han surgido en el desarrollo del marxismo. Después de un periodo durante el cual su concepción filosófica se orientó sobre la vía abierta por el dia-mat, Sánchez Vázquez accedió a la concepción del marxismo como filosofía de la praxis. En efecto, en su tesis doctoral se pronuncia en contra de tres vertientes por las que se ha desarrollado la filosofía marxista: por un lado, en contra de aquella filosofía que entiende al marxismo como una ciencia universal no adjudicando a la praxis su papel fundamental y tratando de dejar de lado los textos luminosos del joven Marx; en segundo lugar, en contra de la versión teorícista del marxismo que partiría de una escisión entre teoría y práctica o entre ciencia e ideología, y finalmente, en contra de una concepción del marxismo que lo haría expresión inmediata de la praxis al estilo de Korsch.

Para Sánchez Vázquez entonces, la filosofía marxista es una concepción en la cual se interrelacionan en forma compleja e indisoluble la ciencia, la política y la ideología, a la vez que la crítica y la autocrítica. El marxismo representaría una revolución en la política, en la ciencia social y en la filosofía.

Otra de las vías sobre las cuales ha reflexionado largamente Sánchez Vázquez es en la de la estética. Ya desde *Las ideas esté-*

ticas de Marx se pronunciaba en contra de las concepciones esquemáticas y dogmáticas del denominado realismo socialista, definiéndose por una concepción abierta del arte. En su introducción a la antología sobre *Estética y marxismo* considera que son cuatro los principios de una estética que pone al marxismo como guía: la concepción del hombre como un ser práctico, productor o transformador; la tesis de que en la historia la producción material desempeña un papel determinante; la concepción de los individuos como nudos de relaciones sociales y la concepción de la totalidad social en la cual el arte se ubicaría. La antología constituye una revisión sistemática de las muy complejas y diversas proposiciones que se han dado sobre el arte y la literatura en el campo revolucionario y constituye la preparación de un trabajo mayor sobre la concepción que el autor tiene de la estética y que aún no ve la luz pública.

Finalmente, en los últimos años el filósofo se ha preocupado, por un lado, por la polémica abierta en torno a las características que ha asumido el socialismo en la actualidad, y por otro, por el problema del racionalismo. En torno a la primera cuestión podemos citar el ensayo titulado "Ideal socialista y socialismo real" en el cual busca determinar las características que los clásicos consideraban para el socialismo y utilizarlos como puntos de partida críticos del socialismo realmente existente. Sánchez Vázquez encuentra que el socialismo para Marx y Engels era: propiedad social de los medios de la producción; la retribución del producto de acuerdo a su aporte; la supervivencia del Estado e inicio de su autodestrucción; la ampliación de la democracia y la autogestión. En suma, los clásicos pensaban que el socialismo debería ser democrático y antiestatalista. Es evidente que la pura referencia a los clásicos del marxismo no basta para hacer un análisis del socialismo existente y que se requiere de una reflexión histórica, económica, sociológica y política de las características que ha adquirido el socialismo en la actualidad, pero todo análisis de este problema no puede prescindir del análisis del pensamiento de los fundadores.

Finalmente, la reciente reflexión del filósofo ha sido sobre el racionalismo, y la tecnología y la ideología de cara a la crisis actual del mundo. Hoy nos encontramos ante una nueva problemática que no estaba presente en los clásicos: el desarrollo de la técnica y la ciencia así como su uso irracional en el sistema capi-

talista; la posibilidad, cada vez más real y terrorífica de un holocausto nuclear y el desastre ecológico que amenaza al planeta. Sobre estos temas giró el discurso que pronunciara en ocasión del Doctorado Honoris Causa por la UAP y que se publica en esta entrega de *Dialéctica*. El discurso no sólo es valioso por su concepción de una racionalidad fundada en el marxismo sino también por la fundamentación que su autor hizo del lema de la UAP: "Pensar bien, para vivir mejor". Sánchez Vázquez le proporcionó al lema de la UAP un significado humanista, actual y profundamente revolucionario.

Por último, vale la pena destacar que la UAP, en vez de ceder a la campaña abierta o soterrada en contra del marxismo que ha acompañado a la crisis económica como giro ideológico de derecha, reitera su voluntad, a través de actos como este, de persistir en una línea que reafirme el pensamiento revolucionario.

G. V. L.

LA RAZON AMENAZADA

Discurso de Adolfo Sánchez Vázquez al recibir la distinción universitaria

Sean mis primeras palabras para expresar al Honorable Consejo Universitario de la Universidad Autónoma de Puebla mi profundo y sincero agradecimiento por haberme honrado con el otorgamiento del Doctorado Honoris Causa.

Honrado sobre todo porque tan alta distinción proviene de una institución universitaria que a lo largo de los años, tras de recorrer un camino abrupto de incompresiones y dificultades materiales en ocasiones, e incluso de agresiones externas en otras, ha sabido mantener firmemente una política de servicio al país y a su pueblo apoyada en una limpia, tenaz y rigurosa actividad académica.

La vida de una universidad tiene que ser sustancialmente ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba a sí mismo como un fin en sí sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (estatal, nacional y universal). En este sentido, cabe decir que la Universidad Autónoma de Puebla en todos estos años difíciles ha permanecido fiel, contra viento y marea, a su lema: "Pensar bien para vivir mejor".

Al otorgar los Doctorados de este género, el Consejo Universitario toma en cuenta la trayectoria académica y política de los universitarios. Pues bien, en mi caso, independientemente de su valoración de mi actividad docente y escrita, que obviamente no me toca a mi considerar, lo que sí puedo afirmar es que siempre he tratado de encauzarla dentro de las mismas coordenadas —pensamiento y vida— en que se desenvuelve la Universidad de Puebla.

Por todo esto, acepto este Doctorado como un reconocimiento

y estímulo a todos los universitarios que ejercitan su pensamiento movidos por el noble fin al que sirve la Universidad Autónoma de Puebla.

Al agradecer su distinción al Consejo Universitario, lo hago también a los profesores de la Escuela de Filosofía que la han promovido. Extiendo asimismo mi agradecimiento a todos los que con su presencia aquí la avalan y, de modo especial, a la maestra Silvia Durán por sus generosas palabras acerca de mi actividad docente y mi obra escrita.

No quisiera que mi intervención se redujera a estas expresiones sinceras de gratitud y, abusando un poco de vuestra paciencia, agregaré algunas reflexiones sobre este pensar que puede y debe servir a la vida y que no es otro que el pensar racional. Con este motivo me referiré a la función que la filosofía debe cumplir hoy en la tarea de reivindicar, rescatar o enriquecer la esfera de la razón. Se trata de una necesidad no sólo teórica sino práctica, porque la razón está siendo asediada cada vez más y porque esta impugnación de la razón no puede dejar de afectar a nuestras vidas, tanto en el plano del pensar como en el del comportamiento práctico. La razón no tiene hoy peor enemigo que el reiterado empeño en introducir lo irracional tanto en las relaciones de los hombres con la naturaleza que puede llevar a un desastre ecológico, como en las relaciones entre los hombres que puede llevar a un holocausto nuclear.

Este irracionalismo se da en los más diversos niveles. Hay ciertamente un irracionalismo que no es nuevo: el de las prácticas supersticiosas que se asumen espontáneamente. Pero hay, sobre todo, creencias y comportamientos ya no tan espontáneos, difundidos en amplia escala por los medios masivos de comunicación que distribuyen irracionalmente, en el destino de las personas, los beneficios y maleficios. Si a esto se agrega la orientación cada vez mayor hacia la búsqueda de los "paraísos artificiales", hemos de reconocer que el irracionalismo no sólo espontáneo sino provocado socialmente gana una faja cada vez más ancha de la vida cotidiana.

Pero no se trata sólo de esto, con ser grave. Asistimos no sólo a este comportamiento de los individuos sino también a toda una conducta irracional de clases, instituciones o Estados. Baste señalar cómo el dominio del hombre sobre la naturaleza en el que se cifraba, como ciencia y técnica, el poder de la razón, se ha vuelto

irracional al minar las bases naturales de la misma existencia de los hombres. Y señalemos asimismo cómo los inmensos recursos a que recurre una desenfrenada política agresiva, militarista, y que podrían aliviar considerablemente la miseria y el hambre que se extienden por el planeta, no sólo no se dedican a esto, sino que ponen en peligro la propia supervivencia de la humanidad.

Pero junto a este irracionalismo: ideológico o práctico, espontáneo o inducido, individual o estatal, hay un irracionalismo teórico que pretende sustraer el pensamiento, la realidad y el comportamiento humano a la razón. Y este irracionalismo es el que pretenden afirmar ciertas filosofías, ya sea por conducto de ciertos filósofos mayores —como Heidegger— o de otros menores como Cioran y los “nuevos filósofos” franceses. Este irracionalismo discurre por dos vertientes, sin que sean las únicas: 1) la negación del pensar racional y de su fruto más logrado, pero no exclusivo: la ciencia. Y 2): consecuencia de la anterior, la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente en el futuro las relaciones entre los hombres.

Si la primera nos arroja en brazos del oscurantismo, la segunda priva de sentido a todo intento —lucha o esfuerzo— por construir un mundo sin explotación ni dominación. Justamente por lo que significa este devastador ataque a la razón, se comprende que una tarea fundamental de la filosofía sea la de hacerle frente. Tarea, por supuesto nada nueva, que ha conocido históricamente altas y bajas hasta llegar a esta situación de hoy en que pensar y actuar racionalmente se ha vuelto una necesidad vital.

Filosofía y razón no siempre se han mantenido a la misma distancia, y cuando se han acercado no siempre se ha tratado de la misma filosofía y de la misma razón. La filosofía nace justamente en la Grecia antigua, frente al mito, al dar a la razón una dimensión universal: rige al mundo (cosmos) y al hombre. Y al liberar las relaciones entre los hombres del imperio de lo natural, se trata —por primera vez— de constituir una comunidad humana o *polis* que como el mundo sea racional.

En la Edad Media la razón pierde esa posición señera, y subordinada a la fe sirve a principios, dogmas o valores que no toca a ella establecer. Es en la Edad Moderna cuando la razón se afirma de nuevo: a) en la relación del hombre con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna, y b) en la política como relación de los hombres entre sí; justamente en nombre de

la razón se destruyen poderes e instituciones. Una clase social que domina ya económicamente —la burguesía— se sirve de ella para emanciparse políticamente. La razón es así revolucionaria y emancipatoria. Si la revolución burguesa de Francia decapita —en nombre de la Razón— a un rey, la razón pura kantiana decapita a este rey de reyes que es Dios. No es casual que los revolucionarios franceses levanten en las calles un altar a la Diosa Razón. La razón a su vez —como ciencia aplicada en la técnica— permite un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas. De este modo se conjugan su poder espiritual, político y material.

La razón gobierna el mundo —dice Hegel, pues es lo universal a lo que se sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual. Y aunque para Hegel esta razón es histórica porque es en la historia donde se realiza, todo en ella se halla sujeta esta razón universal y se encamina hacia los fines de ella.

Contra este racionalismo universal, objetivo que ahoga al hombre concreto y a la historia real, se alzan dos posiciones filosóficas cuyas prolongaciones llegan hasta nuestros días: *una*, la que tiende a rescatar al individuo disuelto en este movimiento de la razón universal. Es la tendencia que va de Kierkegaard a Sartre y, en el plano político-social, del liberalismo burgués al anarquismo. Pretende haber rescatado al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, pero se trata de un intento fallido porque ese individuo, separado de su fundamento y naturaleza social, se vuelve también una abstracción.

Otra posición: la que tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asumen Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Hegel y Kant y que, como demuestra la experiencia histórica de la Revolución Francesa resulta ser una razón histórica, de clase, burguesa. Este contenido histórico-concreto explica que la misma razón que funciona como razón revolucionaria, liberadora en el siglo XVIII, se transforme después, encarnada en la ciencia y la técnica, como *logos* de la dominación.

Pero no basta reconocer el carácter histórico de la razón si se entiende —como lo entiende Hegel— teleológicamente, es decir, como una razón que se identifica con un fin que se realiza necesaria e inevitablemente, realización que llevan a cabo los pueblos de Occidente y de la que quedan excluidos los que Hegel llama “pueblos sin historia”.

El racionalismo marxiano es incompatible con este racionalismo teleológico, universal y abstracto que en definitiva esconde y justifica tras el reino de la razón el reino de la burguesía y del Estado burgués. Pero Marx, y sobre todo cierto marxismo, no siempre se ha deslindado de esta racionalidad universal de la que se alimenta el eurocentrismo que deja a los pueblos no occidentales fuera de la historia. Sin embargo en la obra de Marx se encuentran otros elementos que contrarrestan semejante interpretación. Son aquellos en los que se enfrenta a toda teleología o marcha inevitable hacia un fin de la historia (de ahí su dilema: socialismo o barbarie; de ahí sus puntualizaciones sobre el significado de *El capital* para el capitalismo occidental; de ahí igualmente su precisión de que, dadas ciertas condiciones, pueda transitarse a una sociedad superior sin pasar inevitablemente por el capitalismo y de ahí, finalmente, su oposición a que se interprete su teoría de la historia como una concepción filosófico-universal que sería meta-histórica.

Tal es el alcance de la razón histórica para Marx y de la razón en la historia.

Ahora bien, en nuestros días, al enfrentarnos con el problema de la naturaleza y función de la razón, hay que tomar en cuenta una serie de hechos que explican tanto el auge de cierto irracionalismo como la absolutización de un modo de pensar racional —el de la razón positiva, científica— que llevan a cabo todas las variantes del positivismo. Entre estos hechos hay que contar los siguientes:

1) el desarrollo impetuoso pero deformado de las fuerzas productivas (contra la naturaleza y contra el hombre mismo);

2) el desplazamiento del antagonismo social fundamental (burguesía —proletariado según el marxismo clásico) al del imperialismo— Tercer Mundo;

3) la irrupción en el escenario histórico de “pueblos sin historia” (según Hegel), irrupción de la que son claro testimonio las revoluciones mexicana, rusa, china, vietnamita, cubana y nicaragüense;

4) la transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa — como había previsto Marx, pero a la vez con un potencial destructivo que no pudo sospechar;

y 5) el enorme progreso tecnológico, desde el punto de vista de

su racionalidad instrumental, de su eficacia, pero a su vez tanto más irracional desde un punto de vista humano, cuanto más racional o eficaz es desde el punto de vista instrumental su capacidad de destrucción e incluso de exterminio de la especie humana.

A esta conjunción de lo racional y lo irracional en la realidad misma responden en el plano teórico y, particularmente en la filosofía:

En primer lugar, la absolutización de la razón positiva o científica arrojando al campo de lo irracional todo lo que escapa a ella (ideología, moral, política, etc.). Es la posición de los neopositivismos de toda laya;

En segundo lugar, la que reduce la función racional de la filosofía a los problemas del lenguaje (ya sea el de la ciencia o el lenguaje ordinario) sustrayendo a ella toda reflexión sobre la naturaleza del hombre, de la sociedad o de la historia. Es la posición de los diversos tipos de filosofía analítica.

Y, en tercer lugar, la que partiendo de los aspectos irracionales con que se presenta la realidad social en una época en que la razón misma —con su desarrollo— se ha vuelto irracional, eleva lo irracional al plano de lo absoluto. Ya sea porque se descubra una perversidad intrínseca en la razón, o porque se considere que el pensamiento sobre el hombre, la sociedad y la historia escapa a ella, este irracionalismo descalifica todo intento de transformación social y, reduce por ello, el socialismo a una nueva utopía.

Frente a este irracionalismo que ciega los ojos y ata las manos, hay que reivindicar un racionalismo nuevo que hunda sus raíces en Marx. Se trata de un racionalismo liberado de toda teleología (no hay un fin al que se encamine inexorablemente la historia; ésta será en definitiva lo que hagan los hombres). Un racionalismo, por tanto, liberado de todo progresismo (como movimiento inevitable de lo inferior a lo superior) pero también de todo pesimismo (no está escrito todavía el fin —en su doble sentido— de la historia). Si la amenaza de un holocausto nuclear basta para echar por tierra todo progresismo, los logros alcanzados hasta hoy —en todos los campos— por la humanidad, refutan la idea de un regreso o degradación inevitables. Finalmente, se trata de un racionalismo concreto, histórico, vinculado a la práctica, a la acción de los hombres, de los que dependerá en definitiva —de su conciencia, organización y acción— que el proceso histórico progrese, se degrade o detenga.

Un racionalismo de este género, que es el que hoy tiene que reivindicar la filosofía — ha de unir lo que ciertas filosofías han desatado en estos últimos tiempos, a saber:

a) *La unidad de los objetivos, fines o aspiraciones a transformar la realidad con el conocimiento de esa realidad.* Dicho en otros términos: la unidad de ciencia e ideología. Sin la ideología que mueve a transformar, la ciencia será estéril; sin la ciencia, la aspiración a transformar el mundo será utópica, impotente. Lo cual quiere decir, a su vez, que la ciencia no agota el campo de lo racional; hay un mundo de valores, de aspiraciones o de fines que no son irracionales en cuanto que para realizarse tienen que fundarse racionalmente.

b) *La unidad de medios y fines.* La pretensión de que los medios —la ciencia y la técnica— por su desarrollo autónomo, sin relación con fines o como fines en sí, explican la perversidad de la ciencia y la técnica en nuestros días, ocultan la realidad de que son ciertos fines —mantener las relaciones de explotación y dominación— los que explican el uso actual negativo de estos medios— la ciencia y la técnica.

c) *La unidad de hecho y valor* que Max Weber trató de separar en la ciencia, incluyendo las ciencias sociales. Tal separación se ha revelado imposible y sólo sirve —en la época en que la ciencia despliega un potencial negativo— para tratar de justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico.

Tal es la razón que hoy, por una necesidad no sólo teórica, filosófica, sino práctica, vital, toca defender y reivindicar a la filosofía: una razón, en suma, que permita una relación natural —y por tanto humana— con la naturaleza y una relación más justa —más humana, pues—, entre los hombres. No otra cosa quiere decir, en definitiva, el lema de esta Universidad: “Pensar bien para vivir mejor”.

México, D. F., 22 de junio de 1984



PALABRAS DE SILVIA DURAN EN LA CEREMONIA DE ENTREGA DEL DOCTORADO HONORIS CAUSA

Es para mí un motivo de orgullo el que la Universidad Autónoma de Puebla me haya pedido que hablara hoy, en esta ceremonia del más alto nivel académico, en la que se concede el Doctorado Honoris Causa a uno de los mejores investigadores con que cuenta nuestro país.

He sido primero alumna, después colaboradora del doctor Adolfo Sánchez Vázquez. La cercanía personal no me ciega y he sabido siempre reconocer en él a un profesor infatigable, a un investigador de primer nivel; quizás, por encima de todo, a un hombre de una honestidad intelectual y política insoslayable.

No voy a hacer, sería imposible en un tiempo tan corto, la historia académica del doctor Sánchez Vázquez; ni siquiera podría hacer un recuento exhaustivo de sus méritos. Me he de limitar a señalar aquéllos que considero los más relevantes, aquéllos que lo acercan al ideal del sabio moderno, que vive en los años finales de este segundo milenio de nuestra era. Quiero decir, pues, un sabio, un pensador que no está apartado de la vida real, que no se ha refugiado en la soledad de su gabinete; sino que ha salido a vivir entre las multitudes, que se ha fusionado con las masas y que ha participado en la construcción de un mundo nuevo. En suma, que ha unido la teoría, una excelente teoría, con la práctica, una práctica de lucha y transformación.

Quizá sea difícil para algunos de nosotros imaginar la situación en la que el doctor Adolfo Sánchez Vázquez inició su labor en la cátedra filosófica. La Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM era un organismo relativamente pequeño, cerrado, con unos cuantos alumnos. Ya desde entonces el profesor Sánchez Vázquez había abrazado la especialidad en estética y el único titular de esa materia era el doctor Samuel Ramos. A su muerte, ocurrida en los

primeros meses de 1959, resultó lógico que ocupara su cátedra Sánchez Vázquez.

Ahí empezó la carrera profesional de Sánchez Vázquez maestro. Y quiero decirlo con toda claridad: Sánchez Vázquez fue, desde un principio, maestro. Desde su primera hasta la más reciente de sus clases Sánchez Vázquez se ha constituido como un maestro, no como un simple profesor; es decir, el que forma y no solamente informa a sus alumnos. Podría expresarlo de otra manera: Sánchez Vázquez busca el desarrollo de un espíritu crítico en sus alumnos y por eso no ha intentado jamás formar discípulos que lo sigan como si él fuera el representante de una autoridad.

En su calidad de profesor que integró siempre la docencia con la investigación, Sánchez Vázquez nos mostró, tal vez antes que nadie, los errores de Althusser. Desde el ángulo de la filosofía de la praxis examinó sin ninguna piedad la filosofía althusseriana y ofreció una nueva posibilidad teórica, no sólo en un aspecto destructivo sino también constructivo.

Su carácter renovador y su profundo conocimiento de otros idiomas, del ruso en especial, le ha hecho trabar contacto con pensadores en muchos casos inéditos en nuestro idioma. Sánchez Vázquez introdujo el estudio de la semiología en la Facultad y nos enseñó de manera directa el pensamiento de Lotman. El conjunto de sus aportaciones en cátedra, lo mismo cuando discutió la *Estética* de Hegel, que cuando examinó la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, es tan amplio y lleno de matices que resulta imposible condensarlo en un espacio breve sin caer en la parcialidad de la enumeración.

Sánchez Vázquez es antidogmático, es decir, ha formado alumnos que pueden tener, como un motivo de orgullo, el carácter suficiente para criticar incluso posiciones del mismo maestro, siempre dispuesto a entablar con ellos discusión de ideas no de personas.

El joven que vencida la República española llegó a México el año de 1939, que había luchado en la guerra civil y se había incorporado al Partido Comunista, estaba cierto de la necesidad de transformar la realidad y de combatir por la justicia. Ese joven habrá tal vez cambiado en muchos de sus rasgos. Pero el hombre maduro de hoy conserva, igual que el joven de entonces, su espíritu combativo, su actitud revolucionaria, su decisión de formar parte de las filas del proletariado, su integridad teórica, su responsabilidad, su honestidad.

Según él mismo ha dicho, en su juventud era partícipe de las posiciones imperantes en la filosofía marxista de la época. También puede resultar un tanto difícil imaginar esa etapa en la que, en lo fundamental, los marxistas se formaban (o se deformaban) a base de unos cuantos textos y manuales, especies de catecismos revolucionarios llenos de fórmulas y de soluciones. Ahora, cuando el marxista se forma en la discusión de los libros fundamentales de los clásicos y en la crítica de un sinnúmero de nuevos teóricos, parece una etapa antediluviana aquélla en la que sólo existían unos cuantos manuales, una línea fundamental.

En esa época, presa de un marxismo cerrado y dogmático, el joven Sánchez Vázquez recelaba y entraba en dudas. Su espíritu reflexivo lo obligaba a encontrar un camino diferente. Desde un punto de vista teórico, su intensa labor como traductor quizá contribuyó a que Sánchez Vázquez abriera, tanto para él como para otros que han seguido sus huellas, un camino nuevo. Pero, por encima de ese rasgo teórico, fueron dos hechos políticos los que sacudieron a Sánchez Vázquez.

El primero de estos acontecimientos fue el Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, con todo lo que significó en apertura y desmitificación. El segundo de esos acontecimientos fue el triunfo de la Revolución Cubana. Estos dos hechos determinaron su rompimiento con todo dogmatismo y su encuentro con un marxismo crítico que pone en duda todo la existente, crítico también de sí mismo. Esta ruptura determinó una serie de nuevas proposiciones en tanto constituyó una ruptura con una falsa concepción del marxismo.

Lo que hizo Sánchez Vázquez fue volver al espíritu científico del marxismo, tomarlo como lo que en verdad es: una guía para la acción, un método revolucionario de análisis, nunca un dogma, jamás un sistema cerrado.

Por eso, cuando el año de 1965 apareció el libro *Las ideas estéticas de Marx* se hizo todavía más firme el suelo teórico del marxismo en México. Ese espacio había sido ya abierto por los trabajos de Wenceslao Roces, que ponía ante los ojos de los estudiosos mexicanos las obras clásicas del marxismo, y se había consolidado con las aportaciones del doctor Eli de Gortari, especialmente en el campo de la lógica, la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento.

Sánchez Vázquez abrió un nuevo horizonte. Mostró a nuestros teóricos, a nuestros militantes que el marxismo era algo totalmente distinto a lo que se leía en los manuales soviéticos. La importancia de este texto, por ello mismo, es doble. De una parte por las aportaciones implícitas que contiene; de otra, por la significación histórica, por la revolución que llevó a cabo, por el camino que abrió.

Por primera vez en el terreno de la estética un investigador mexicano planteó las tesis marxistas, desarrolladas a partir del pensamiento original de Marx, y no como una derivación de un texto secundario. Sánchez Vázquez revitalizó nuestro marxismo sacándolo del pantano en que se encontraba. Ese libro, *Las ideas estéticas de Marx*, ofreció la posibilidad de construir una estética marxista, objetiva, científica, a partir de los principios básicos del marxismo.

Por más que puedan advertirse lagunas en muchas de sus formulaciones; pese a que se puedan manifestar discrepancias ante algunas de sus tesis, lo cierto es que a partir de ese libro puede hablarse de un Sánchez Vázquez que no sólo es un estudioso de los problemas de la estética en general y de la marxista en particular, sino que tenemos que hablar de una formulación estética propia.

Sin embargo, la obra, fundamental de Sánchez Vázquez no es, pese a todo, el libro que acabo de mencionar, sino otro, más denso y complejo, *Filosofía de la praxis*. Sánchez Vázquez ha hecho de este concepto fundamental de la filosofía de Marx el eje entero de su obra teórica. Con un rigor y un método envidiables, Sánchez Vázquez ha sistematizado este concepto clave, que aparece ya por supuesto en otros autores (en Marx en primer término, en Gramsci después), pero que no había sido examinado y desarrollado en todos los matices y con toda la profundidad necesaria.

Además de esto, Sánchez Vázquez ha entrado en el estudio sistemático de la filosofía que contienen los textos del joven Marx. Especial mención debo hacer de su análisis de los *Cuadernos de París* y, más recientemente, de su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*. De nuevo, muchos de nosotros podemos no compartir la totalidad de sus tesis; sin embargo, nadie puede dejar de reconocer la solidez con la que han sido formuladas y la integridad del pensamiento que las sostiene.

Pero Sánchez Vázquez no es sólo un teórico y un profesor. Tam-

bién es un poeta. En su juventud publicó un libro de poesía, y la actitud fundamental del poeta, su capacidad creadora, la sostiene hasta la fecha. Por eso ha dicho: "Entiendo que la poesía y la militancia revolucionaria son, en cierto modo, dos manifestaciones de una misma necesidad del hombre: la necesidad de crear, de transformar — creación o transformación que implican naturalmente la destrucción de aquello que se opone a esa creación." Todavía quiero resaltar otro aspecto más de la amplia labor de Sánchez Vázquez. Su trabajo como promotor cultural y editor. Las colecciones editoriales que ha dirigido se han caracterizado siempre por el más alto nivel teórico, así como por la amplitud de los criterios políticos, ideológicos y filosóficos que las animan. Se trata, pues, de un hombre íntegro y total, que procede de la misma manera en cualquiera de las actividades que emprende: con conciencia, honestidad y exigencia académica.

Sánchez Vázquez es un hombre íntegro, profundamente enamorado de la vida, que nos ha enseñado a amar la Revolución cubana y nos enseña hoy a amar la Revolución nicaragüense, porque son revoluciones que despejan los caminos, abren nuevas soluciones, nos conducen a un socialismo renovado y enriquecido, renovador y enriquecedor.

Por eso es que la coherencia de sus principios ideológicos se muestra y se demuestra también en su actuación personal.

Sánchez Vázquez es un político honesto y congruente, que no ha abandonado la militancia ni el desarrollo teórico. Puede no discrepar de sus posiciones pero jamás de su actitud ni del propósito que las mueve. Detrás de su máscara de severidad esconde la alegría; es un amigo leal, un funcionario académico incorruptible, que supo abrir el Colegio de Filosofía, cuando estuvo a su cargo, a todas las corrientes de pensamiento, basado sólo en la alta calidad de los profesores. En lo que a mí corresponde, me atrevo a considerarlo, en un cierto sentido, como un padre espiritual e ideológico.

Honorable Consejo Universitario, señoras y señores, creo que estos hechos son méritos más que suficientes para que la Universidad Autónoma de Puebla distinga al doctor Adolfo Sánchez Vázquez con el Doctorado Honoris Causa que sobradamente merece.

Muchas gracias.

Puebla, 22 de junio de 1984

ENSAYOS

LA CRITICA DEL CAPITALISMO EN ALAIN TOURAINÉ Y LA ESCUELA DE FRANKFURT (Notas para un ensayo monográfico)

Francisco Galván Díaz *

Introducción

A la vuelta del siglo xx las sociedades humanas han experimentado cambios que recorren toda su morfología. El capitalismo se ha modificado, hay también nuevos conglomerados sociopolíticos: los "socialismo realmente existentes" y los recientes Estados-nación de las zonas en *lat sensu* conocidas como "tercer mundo".

La *sociología accionista* de Alain Touraine y el aporte de la *teoría crítica*, a la que también se le ha denominado "Escuela de Frankfurt" son dos momentos en el desarrollo de las respuestas teóricas a los cambios morfológicos de esta época. En estas páginas intentamos esbozar los elementos centrales de tales respuestas. No pretendemos agotar las cuestiones. Sin duda, hay dificultades si se considera que entre Touraine y los frankfurtianos se dan diferencias de tiempo y espacio, así como de procedimientos y contenido. En todo caso el establecimiento crítico o no de tales diferencias no es nuestro objeto. Aún más: en estas líneas no contemplamos a todos los autores de la "Escuela de Frankfurt" ni mucho menos la totalidad de su obra. Nos limitamos a ciertos aportes de Horkheimer, Adorno y Marcuse. Lo mismo ocurre con Touraine: acudimos a las obras de él mismo que consideramos más significativas para nuestros propósitos.

* Profesor e investigador en la UAM-A, Fcpys, UNAM y Profesor Investigador en la UAP, en la unidad de ciencia política de la Escuela de Filosofía y Letras.

La crítica del capitalismo en Alain Touraine y la Escuela de Frankfurt —nuestro objetivo analítico— está prendida con muchos hilos. Por esto conviene puntualizar lo siguiente. Dicho de modo esquemático, partimos de que en todo autor, escuela o corriente de pensamiento social hay cuando menos:

- una visión de la sociedad de referencia (juicios positivos y negativos acerca de la misma).
- una propuesta de cómo conocer tal sociedad (epistemología, teoría del conocimiento, método y/o metodología), y
- ciertas proposiciones (explícitas o implícitas) de mantenimiento y/o transformación de la misma.

Si lo anterior procede, puede operarse una reducción. Es decir, puede llevarse adelante un recorte teórico con fines explicativos. De este modo *nosotros nos ocuparemos* tan sólo de los juicios positivos y negativos acerca de la sociedad capitalista y obligadamente de las propuestas acerca del cambio, en los autores a tratar.

El hilo conductor de nuestro ensayo lo ofrece el hecho de que tanto Touraine como los frankfurtianos se han esforzado por construir respuestas teóricas a las sociedades del capitalismo avanzado. En ambas vertientes hay una crítica del capitalismo tardío, pero paralelamente y de modo obligado, también una crítica del *socialismo realmente existente*. En las dos líneas teóricas hay una comunidad de intenciones: la búsqueda de enfoques analíticos que recuperen desde una crítica globalizante las transformaciones de la sociedad contemporánea. En los dos casos la crítica del capitalismo no es tal si no incluye una crítica del socialismo o de sus posibilidades, en cuanto probabilidad de liberación del hombre.

I. De los puntos de los frankfurtianos

En uno de los más importantes (el de Martin Jay) acerca de la Escuela de Frankfurt dice que son tantos y tan diversos los campos que abarcó esa escuela, que haría falta un equipo de estudiosos en todo, desde musicología hasta sinología, para tener una visión acabada de la misma.¹ Esta afirmación da pie para que se justifique que nosotros nos limitemos a anunciar que los inicios de la década de los cuarentas marcan un giro en las preocupaciones

¹ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Taurus, Madrid, 1974 (p. 15).

y expectativas de los frankfurtianos. En ese tiempo comienza la elaboración, por Horkheimer y Adorno, de *La dialéctica del iluminismo*, que concluida en 1944 vería luz en Amsterdam, el año de 1947.

A partir de ahí parece validarse en la propia *teoría crítica* la formulación del joven Horkheimer, en el sentido de que *la ciencia misma cambia en el proceso histórico*.² El exilio en Estados Unidos, el inicio de la segunda guerra mundial, el apogeo del nacionalsocialismo y del fascismo, el fracaso del movimiento obrero internacional y de la socialdemocracia, pero también el declive de la democracia en la URSS y el clima generalizado de crisis social que se vive en el mundo son factores que influyen determinadamente en sus concepciones acerca de la sociedad capitalista y sobre la existencia a futuro del socialismo.

Antes de 1940 la sociedad capitalista aparecía para la teoría crítica como una sociedad autoritaria, de Estado autoritario. Una sociedad que en el colmo de la sinrazón se había tornado más injusta que en el capitalismo liberal por medio del fascismo y del nacionalsocialismo. En el ensayo "La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", Herbert Marcuse explica que la transición del capitalismo comercial e industrial —basado en la libre concurrencia de los empresarios individuales y autónomos— al moderno capitalismo monopolista, cuyas nuevas condiciones de producción requieren un poder estatal fuerte, capaz de movilizar todos los recursos de la autoridad, produce el Estado *total-autoritario*, en cuyo marco toda la cultura burguesa tardía se moviliza para procurar el mantenimiento del orden existente.³

En este avance de caracterización del capitalismo de su tiempo se perfila un hecho que es común a todos los teóricos frankfurtianos: la sociedad capitalista es una totalidad histórico-social, en la que domina el conflicto entre clases y en donde el mecanismo del mercado y del Estado se condicionan recíprocamente. Las relaciones de cambio son el fundamento de la misma. En este espacio socio-histórico la *teoría crítica* aún tiene esperanza en la revolución, aún cree en la posibilidad de una sociedad por venir en la

² Horkheimer, M. "Observaciones sobre ciencia y crisis". En *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Argentina, 1974 (p. 15).

³ Marcuse, Herbert. "La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado". En *Bauer, O., y otros. Fascismo y capitalismo*, Ediciones Martínez Roca, S. A. Barcelona, 1976 (p. 58).

que se pueden establecer las condiciones para un pensar verdadero, en donde el hombre ya no estará determinado en su pensar por factores de orden coactivo.⁴ Sin embargo, para la Escuela de Frankfurt, aun cuando la sociedad capitalista (y para ese entonces también las *democracias del este*) mantendrá su carácter autoritario, experimentará una clara tendencia hacia una administración progresivamente totalitaria. Bajo las nuevas condiciones la antigua defensa de "la revolución" ya no tiene sentido; más bien se impone la conservación de la autonomía de la persona individual.⁵

Lo anterior es comprensible si nos detenemos un momento en el siguiente argumento expuesto en *La dialéctica del iluminismo*: en el capitalismo tardío, "(...) los individuos quedan psicológicamente expropiados de la gestión de sus instintos, esta gestión es desempeñada más racionalmente por la sociedad".⁶ A partir de aquí para la teoría crítica en ninguna sociedad podrá ya el individuo decidir autónomamente acerca de lo que debe ser y hacer. Es la era de la masificación por la industria cultural y el consumo, del *sloganismo* omnipresente, que lleva a los individuos a una identificación creciente con la escala de valores dominantes. En el capitalismo, la técnica de la satisfacción de las necesidades manipuladas hace imposible su genuina satisfacción: *priva la maldición del incesante progreso como ininterrumpible regresión*.⁷ Por esa época Adorno sostiene en *Minima Moralia* que "los hombres se ven rebajados a la categoría de comediantes de un documental monstruoso que no conoce ya a ningún espectador porque hasta el último de ellos tiene asignado un papel en la pantalla".⁸ Por lo que toca al socialismo, en el texto "El Estado autoritario" Max Horkheimer argumenta que ahí los líderes y sus masas se encuentran ya en una relación parecida a la de los ejecutivos del occidente: los líderes subordinan a la masa mediante una disciplina estrecha, a la que sólo la masa atiende y únicamente toleran la espontaneidad

⁴ Horkheimer, Max. "La teoría crítica ayer y hoy". En *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Ediciones Península, Barcelona, 1976 (p. 57).

⁵ *Ibidem.* (p. 59).

⁶ Horkheimer, M. y Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947 (p. 239).

⁷ *Ibidem.* (p. 50).

⁸ Adorno, T. W. *Minima Moralia*, Monte Avila Editores, Caracas, 1975 (p. 57).

de la misma, cuando es el resultado de las directrices de los mismos líderes.⁹

En estos cambios de concepción de la teoría crítica, las tesis de otro miembro del Instituto de Investigaciones Sociales, Friedrich Pollock, son definitivas. Adorno y Horkheimer, cuando menos, lo habían releído. Pollock desde 1929 sostenía que el capitalismo en lugar de dirigirse hacia el colapso iba a entrar en una etapa nueva y relativamente estable: en el capitalismo de Estado. Este se caracterizaría entonces no tanto por el modo de producción económica como por la estructura de dominación autoritaria de sus instituciones —corporaciones monopólicas, partidos políticos y burocracias gubernamentales/sindicales, etcétera. La URSS para Pollock ya no era representante de ningún progreso que pudiese contribuir a la superación de las estructuras de dominio en el capitalismo de Estado.¹⁰

Hay pues una modificación evidente en los ejes conceptuales de la *teoría crítica* acerca de la sociedad capitalista y de sus posibilidades de cambio; sin embargo la especificidad crítica —valga la redundancia— de esa teoría no variará, permanecerá como una constante la definición primigenia de la misma: su “(...) esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno de la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real”.¹¹

Entremos ahora en detalles. ¿En qué consistía, más allá de lo ya dicho, el capitalismo administrado de modo totalitario? A lo largo del discurso de los frankfurtianos prevalece la oposición entre la producción colectiva y la apropiación privada, pero cada vez más encubierta por la tecnología de la administración. Conciben al proceso económico como fundamento del acontecer, pero conside-

⁹ Horkheimer, Max. “El Estado autoritario”. En *Sociedad en transición*, *op. cit.* (p. 100).

¹⁰ Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI Editores, México, 1981 (p. 336).

¹¹ Horkheimer, Max. “La función social de la filosofía”. En *Teoría crítica*, *op. cit.* (pp. 287-288).

ran a todas las otras esferas de la vida social en conexión múltiple y cambiante con aquél. Entienden el proceso de producción y reproducción de la vida social de modo conjunto y no aislado. De aquí que la cultura resulte por demás significativa en el curso histórico: sus dominios, o sea, los hábitos, los usos y costumbres, el arte, la religión y la filosofía, constituyen en su entrelazamiento, los factores dinámicos que en cada caso tienden a mantener o destruir una forma determinada de sociedad.¹²

Un dato de suma importancia, con todo y lo anterior, es que en este capitalismo administrado —pero también en el *este*— “(...) el espacio que en todas partes ocupa la maquinaria de destrucción es tan enorme, que su reproducción y ensanchamiento determinan en gran medida la estructura de la economía y de la sociedad”.¹³ En este contexto la difusión e industrialización de instituciones culturales ha generado que factores significativos de la maduración intelectual de las sociedades involucionen o desaparezcan totalmente¹⁴ de manera tal que algunas facultades creadoras del hombre, relacionadas con el individuo, estén a punto de extinguirse. Esto es típico del capitalismo administrado-totalitario. Ahí se ha perfeccionado la técnica y su utilización social, al igual que en el *este*. Puesto que se da la extensión de los medios de transporte y de las comunicaciones; así como un incremento anárquico de las poblaciones, en la sociedad emerge una compensación entre el ascenso de unos y la degradación de otros. Se establece entonces una regulación central de la vida, la administración y cultura aparecen unidas, fundidas en una red de mecanismos crecientemente complejos y especializados, al servicio y bajo la dirección de las burocracias.¹⁵

En *La dialéctica del iluminismo*, Horkheimer y Adorno ya habían hablado de la industria cultural: aquélla que se encarga de esclavizar a los hombres, tanto como los dominadores de antaño no alcanzaron a soñar. La *industria cultural* produce una falsa armonía entre lo particular y lo universal. Esto, dicen nuestros auto-

¹² Horkheimer, Max. “Autoridad y familia”. En *Teoría crítica*, *op. cit.* (p. 83).

¹³ Horkheimer, Max. “Poder y conciencia”, en *Sociedad en transición*, *op. cit.* (p. 77).

¹⁴ Horkheimer, Max. “La función social de la filosofía”, en *Teoría crítica*, *op. cit.* (p. 277).

¹⁵ Adorno, T. W. “Cultura y administración”, en *Sociológica*, Taurus, Barcelona, 1971 (pp. 69-98. En donde se trata *in extenso* esta temática).

res, "(...) es en algunos aspectos más siniestro que el choque de las contradicciones sociales, a causa de su habilidad para inducir a las víctimas a la aceptación pasiva (...)" del orden existente.¹⁶ La identidad absoluta se convierte en programa político de las elites dominantes: quienes tienen el poder deben ser no sólo los primeros sino también lo originario. Esto hace que todo progreso de la racionalidad científica y filosófica coincida con la regresión a lo individual reductible. Por lo tanto, se relativiza la democracia en todas sus formas. El absolutismo ideológico hace que al individuo le sea imposible tener una visión de conjunto de la política.¹⁷ Esto explica la integración del proletariado,¹⁸ a pesar de la ocurrencia inmanente de agudos conflictos sociales y de que al contrario de lo pronosticado por Marx, el capitalismo no lleve adelante la miseria absoluta del proletariado; pero también, que éste no hubiera estallado la revolución esperada, ni que el "socialismo realmente existente" deviniera en comunismo.¹⁹

En Herbert Marcuse es más clara la idea de que en el capitalismo-administrado-totalitario la explotación se mantiene gracias al desplazamiento de las viejas formas de dominación, que permite la obtención del consentimiento de los explotados y la desmovilización de las clases revolucionarias y de sus organizaciones (v.gr., partidos), cosa que en Marcuse de ninguna manera significa que en el capitalismo se hubieren superado las contradicciones. Para él tal situación indica más bien que se ha dado una especie de anestesiamiento mediado por el progreso y el crecimiento económico (bienestar, comodidad, seguridad: son los nuevos valores).

A diferencia de Adorno y Horkheimer en la crítica marcusiana de la explotación se incluye frecuente y explícitamente la regresión sexual, con una significación política que rebasa la dimensión psicológica. Marcuse critica la ideología burguesa del amor, que coloca el deber y la fidelidad por encima del placer y reconoce la relación entre sexualidad reprimida y agresión. En un libro extraordinariamente polémico y brillante, *Eros y civilización*, sostiene que "(...) en una sociedad represiva (como la del capi-

¹⁶ Horkheimer, Max. y Adorno, T. W. *Dialektik der, op. cit.* (p. 354).

¹⁷ Adorno, T. W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956 (p. 29).

¹⁸ Horkheimer, Max. "Presentación a" *Teoría crítica, op. cit.* (pp. 10-11).

¹⁹ Horkheimer, Max. "Marx en la actualidad". En *Sociedad en transición*, op. cit. (p. 43).

talismo-administrado totalitariamente, nota del autor), la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad; si se los define como valores a realizar dentro de esta sociedad ellos mismos se tornan represivos”.

A la vuelta de una década, Herbert Marcuse modifica la idea clasificatoria de *capitalismo-administrado-totalitariamente* y piensa a la sociedad como “unidimensional”. En su texto del *Hombre unidimensional*, en los capítulos I, II IV y VII, respectivamente, Marcuse propone que la sociedad capitalista es una sociedad cerrada, sin oposición, en donde con base en las nuevas formas de control se ha producido el cierre del universo del discurso y así el triunfo del pensamiento positivista y el nacimiento de un nuevo hombre de carácter unidimensional.²¹ Este proceso, asegura Marcuse, se desenvuelve sin terror abierto: “La democracia consolida la dominación, más firmemente que el absolutismo. Libertad administrada y regresión instintiva se transforman en fuentes sin cesar renovadas de la productividad”.²²

En esta dirección, para Marcuse en la sociedad unidimensional se vive y se muere bajo el signo de la racionalidad y la producción, el nivel de vida va siempre en aumento, pero a cambio de ello “(...) todo está estandarizado, uniformizado, perfectamente integrado según normas comunes.

Todo en ella, hombres y cosas aparecen como pasados por el tamiz del conformismo social. En este estadio los derechos y las libertades pierden su vitalidad y se vacían de su contenido. La independencia de pensamiento, el derecho a la oposición política... pierden su función crítica desde el momento en que la sociedad se hace cada día más apta para satisfacer las necesidades individuales”.²³

Finalmente hay que decir que para Marcuse en todo el universo de la opinión pública, incluida la escuela, domina la hipnosis social:

“Simplificación, unificación, inmediatez, univocidad, funcionalismo, pero también represión y autoritarismo; tales son los rasgos del lenguaje cerrado en el que nos envuelve una sociedad que

²⁰ Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona, 1981 (Ver pp. 62-81).

²¹ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1981 (pp. 11-29).

²² *Ibidem.* (p. 23).

²³ *Ibidem.* (pp. 168-169 y ver p. 27).

tiende por completo a la utilidad y el beneficio. Este lenguaje se difunde por todo el mundo contemporáneo, lo mismo en el capitalista que en el comunista. Aunque no transmita órdenes sino sólo información, aunque evoque la libertad y no la sumisión, se convierte de hecho en un poderoso instrumento de control".²⁴

II. De la perspectiva accionista

Para evitar confusiones o malentendidos, en este apartado conviene antes que nada enfatizar que el espacio y el tiempo, en y bajo el cual Alain Touraine teoriza sobre el "capitalismo", no son los de entreguerras ni los de la reconstrucción de un país derrotado en la conflagración de los años 40-45. Ni en el exilio ni en la academia parecen haberse encontrado Touraine y los frankfurtianos. Salvo en los últimos tiempos, cuando Touraine comienza a referirse críticamente a los frankfurtianos y especialmente a Habermas, parece que antes de 1981 no hubo contacto directo con ellos. Sin embargo, enseguida veremos que hay una cierta coincidencia temática en dos enfoques críticos sobre el capitalismo, que tienen modos diversos de abordarlo.

Antes de ir adelante es necesario también, aunque sea a *vuelo de pájaro*, recordar que la *teoría crítica* no es una reflexión específicamente sociológica, aun cuando en ella esté contenida una sociología, que se concibe a sí misma asistemática y que entiende sus relaciones con la filosofía, de donde dice haber surgido, como necesariamente interdependientes. El caso de Alain Touraine es otro. Proveniente del campo de la historia (estudió con los fundadores de los *Annales*) se propone, a partir de los años cincuenta, la fundación de una sociología plenamente autónoma de la filosofía, y además sistemáticamente construida; de esto da cuenta una obra, también al igual que la de los frankfurtianos, muy basta. El objeto de la sociología aparece así para Touraine como el entramado de las relaciones sociales, que conflictivamente aparecen constituyendo a la totalidad social. Ésta está constituida interpedientemente por un sistema de acción histórica o de historicidad, por un sistema político-institucional y por otro organizacional. No podemos ir más allá de esto. Basta haberlo señalado para precisar que a diferencia de los autores de la Escuela de Frankfurt, Touraine no habla *stricto*

²⁴ *Ibidem.* (p. 127).

sensu de capitalismo. Es como aquellos un innovador del lenguaje y del tratamiento de los cambios morfológicos de las sociedades en el siglo xx. De aquí que se explique su insistencia en separar lo que a su decir suele confundirse: para Touraine “el capitalismo no es un sistema de producción, sino un sistema de desarrollo (...). Puede no ser preindustrial, es decir, comercial, o *postindustrial*, es decir, *programado*. (Subrayado mío, FGD). La sociedad industrial, por su parte, puede ser capitalista, si la propiedad de los medios de producción es privada; o socialista si dicha propiedad es pública (...).”, esto último vale igualmente para la sociedad postindustrial, que en el discurso de los frankfurtianos equivaldría (desde luego, con múltiples variaciones) al *capitalismo-industrial-totalitario* y a la *sociedad unidimensional*.²⁵

Veamos. En las *sociedades postindustriales* el crecimiento no sólo es el resultado de la acumulación de capital, es producto a la vez de un conjunto infinito de factores sociales, en donde el proceso político es más determinante que los simples mecanismos económicos. Por esto las formas de la dominación social se transforman. La dominación social adopta aquí tres formas: la de la *integración social*, que obliga a los autores sociales a participar en el trabajo, en el consumo y “(...) en la formación de los sistemas de organización y de la influencia que los movilizan”.²⁶ La segunda de estas formas de la dominación social es la de la *manipulación cultural*, que actúa sobre las necesidades y las actitudes, pero también sobre el proceso productivo, sobre el trabajo. De esta manera, v.gr., la educación ya no está en manos de la familia y ni siquiera de la escuela. Por último, *el dominio de la sociedad por grandes organizaciones*, que son al mismo tiempo político-económicas.²⁷

Una vez establecido lo anterior, Touraine propone para las sociedades programadas o postindustriales no hablar más de explotación, sino de alienación, ya que ésta es “(...) la reducción del conflicto social por medio de una participación dependiente (...). Nuestra sociedad es una sociedad de alienación no porque reduzca a la gente a la miseria o porque imponga coerciones policíacas, sino porque seduce, manipula e integra”.²⁸ Según estas consideraciones,

²⁵ Touraine, Alain. *El postsocialismo*, Planeta, España, 1982 (p. 31).

²⁶ Touraine, Alain. *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1973 (pp. 7-9).

²⁷ *Ibidem.* (pp. 9-10).

²⁸ *Ibidem.* (p. 11).

a la vuelta de ocho años, en 1977, argumenta que “la dominación social es ejercida por una minoría sobre la mayoría. Los amos son menos numerosos que los esclavos y para mantener su poder se apoyan en la represión y en la propaganda”.²⁹ Es así que la integración y el control de la sociedad resultan una de las características del poder en las sociedades postindustriales, sociedades que son capaces, vía ese poder, hasta de lograr que “(...) el orden social relegue a la periferia a los grupos que no son integrables”.³⁰

En *Cartas a una estudiante*, texto al que antes nos hemos referido, Touraine advierte que las sociedades programadas se han multiplicado y con ellas sus medios de producción, sus inversiones, sus descubrimientos, hechos que en su conjunto aumentaron el potencial de control social de las mismas, es decir, de sus poderes centrales.³¹ Esto, dice Touraine, se ha evidenciado aún más: porque en muchos países el Estado aparece anquilosado y a pesar de su “dinamismo” no es más que un Estado burocrático (dicho peyorativamente), conservador, incapaz de grandes decisiones y planes en el sentido del progreso verdadero de la humanidad que contiene.

En este esquema la sociedad aparece mediada y atravesada por el conflicto de clases, sólo que su localización, —y aquí otra cercanía temática con los frankfurtianos— no es ya “(...) un ámbito de la vida social que se suponga central, como la ciudadanía o la producción. Está en todas partes, porque el sistema de dominación marca tanto la información, la educación, y las relaciones sociales interpersonales como los ámbitos *nobles* (de la religión, de la política y de la economía).³² Expresado de otra manera, el conflicto capital-trabajo se desplaza y no aparece como nuclear en Alain Touraine. Esto es definitivo en su discurso, más si atendemos al hecho de que para él la sociedad programada o postindustrial se configura cada vez más, también, como una sociedad basada en las comunicaciones y en la información. Aquí, los autores de la Escuela de Frankfurt antes tratados, quizá hubiesen utilizado la expresión: *el campo de la cultura*.

²⁹ Touraine, Alain. *Cartas a una estudiante*. Ed. Kairós, Barcelona, 1977 (p. 322).

³⁰ *Ibidem.* (pp. 324-325).

³¹ *Ibidem.* (p. 20).

³² *Ibidem.* (p. 50).

III. Del cambio. Entre el postsocialismo y Frankfurt

De una manera u otra, en las páginas precedentes el problema del capitalismo, de la sociedad en general, del socialismo, de la centralidad o no de tal o cual factor o elemento de la sociedad, tiene como trasfondo (aunque no únicamente) en nuestros autores la obra de Marx. No es el objeto de este ensayo establecer en rigor los puntos precisos de tal relación; sin embargo *el problema del cambio* nos llevará inevitablemente... a ese punto.

En el desarrollo de las sociedades contemporáneas hacia *una sociedad postindustrial* y en la existencia de ésta, Alain Touraine afirma sin medios términos que el socialismo como movimiento social alternativo ha fenecido y reclama la necesidad de rescatar lo que para él fue la inspiración principal del marxismo: "Que las sociedades se crean a sí mismas a través de las luchas sociales para el control de los medios materiales, intelectuales y morales de dicha creación".³³ Enfatiza así que la sociedad debe tener el control y la proyección de sí misma. En esta situación confirma su opinión expresada en *Introducción a la sociología* de que en la lucha entre la sociedad y el Estado, es la primera quien debe tener la palabra.

Bajo esta óptica de un socialismo en decadencia, Alain Touraine precisa que

"el fin del socialismo consiste en la desaparición de un determinado sistema de acción política, de un tipo de vinculación entre los valores culturales, los intereses o los movimientos sociales y la acción propiamente política. Vinculación jerarquizada a través de la cual la historia legitimaba al Estado (o al partido que quiera convertirse en Estado), que a su vez legitimaba la acción estatal. El principio y el fin del socialismo era el partido, en el que el movimiento de la historia, la intervención del Estado y la lucha obrera se unían entre sí hasta el extremo de que se convertía en juez de las ideas, en amo y señor de la fuerza y en dueño de la economía".³⁴

Para Touraine esto no tiene ninguna viabilidad en el futuro y ya en el presente plantea serias cuestiones en el llamado "socia-

³³ Touraine, A. *El postsocialismo*, op. cit. (p. 17).

³⁴ *Ibidem*. (p. 71).

lismo realmente existente”, en donde sin citar a Max Weber, Touraine parecería recordarlo cuando afirmaba que el futuro de la humanidad marcha aparejado con el desarrollo de *una gran jaula de hierro*.

Para algunos, afirmaciones del calibre anterior son sinónimo de anticomunismo. Pero hay que *dar al César lo que es del César*: Touraine enfatiza repetidas veces —a pesar de su crítica al socialismo como movimiento social y de mirar un tanto pesimistamente su futuro— a lo largo de su obra, que es necesario el acto de la solidaridad “(...) para con las luchas y las esperanzas de los socialistas, militantes sindicales o políticos, incluso si su acción los ha llevado lejos, a veces muy lejos de las rebeliones y reivindicaciones obreras. (Ya que aquel que) se sintiera desvinculado de todo apego con respecto al movimiento obrero, difícilmente se podría sentir solidario de los nuevos movimientos sociales”.³⁵ Pero por otra parte, hay que decirle al movimiento obrero y a los partidos, a la izquierda en general, que “deben respaldar a los nuevos movimientos sociales”. Con un respaldo de este tipo, se pueden mostrar como lo que deberían ser: entes modernizantes y modernizadores. Con acciones de este corte estarían luchando —prácticamente en pro de la extensión de la democracia, en pro de la reducción del campo de las desigualdades y del progreso de la justicia social que elimina los privilegios.³⁶ Según Touraine esto presentaría una izquierda auténticamente democrática, que al aliarse a los movimientos sociales y antiestatales podría proponer importantes reformas en las principales esferas de la vida social.³⁷

Touraine considera en esta ruta que de todos modos la existencia de una izquierda democrática, como él la ha descrito, no desembocará en paraíso recobrado alguno ni en el final de la historia.³⁸ Touraine se ubica así entre los *teóricos antiestatalistas* más connotados de nuestro tiempo. Sentado en los principios de una política realista considera de suma importancia para esta lucha el asentar y reforzar la existencia de los movimientos sociales, organizar partidos políticos cuya tarea principal sea la de expandir la democracia y circunscribir, finalmente, al Estado al campo que le debería competir: la gestión del futuro.

³⁵ *Ibidem.* (p. 186).

³⁶ *Ibidem.* (p. 165).

³⁷ *Ibidem.* (pp. 93, 107-108, etcétera).

³⁸ *Ibidem.* (p. 210).

Hemos querido dejar para el último el problema del cambio en la *Escuela de Frankfurt*, porque la solución a este dilema en los autores tratados es más complicado que en el caso de Touraine, ya que la *teoría crítica* jamás incluyó en su cuerpo una teoría de la "acción política"; aunque hubiera insistido continuamente en la necesidad del cambio social revolucionario. La idea del cambio fue, empero, siempre abstracta en tanto que no comprendía concepto alguno de un sujeto revolucionario. En el caso de Touraine este problema se salva con su idea de los *movimientos sociales* y de los *partidos políticos genuinamente democráticos*.

La *teoría crítica* más bien insistió en la libertad del intelectual respecto del control del partido, la organización en cualesquier sentido político y el Estado. En realidad, esta insistencia se extendió a toda responsabilidad directa del efecto de su trabajo sobre el público y mantuvo al mismo tiempo que la actividad intelectual (como teoría crítica y no tradicional) podría ser por sí misma revolucionaria.

Siguiendo a Enrique Lamo Espinosa pensamos que en el caso específico de la *teoría crítica*, el lugar del análisis se desplaza del modo de producción a la cultura y el lenguaje se modifica. "Esta crítica de la cultura extiende a la superestructura la crítica de la economía política, pero las mediaciones son pasadas por alto y los mecanismos de la transmisión de la lógica de la mercancía, a través de la burocracia, la educación, etcétera, son asumidos pero no estudiados, y lo mismo pasa con las instituciones (Estado, Derecho, con la excepción de la familia)".³⁹

Las intenciones de la *teoría crítica* no dejan de ser sugerentes y, al igual que los frankfurtianos el discurso de Touraine —según lo aquí expuesto— parecería hacer suyas las siguientes ideas propiedad de Horkheimer, aunque como ya hemos visto, desde ópticas diferentes:

"la meta principal de... (la) crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su forma de organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus exigencias particulares y la vida general de

³⁹ Lamo de Espinosa, Emilio. *La teoría de la cosificación, De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (p. 145).

la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos".⁴⁰

⁴⁰ Horkheimer, Max. "La función social de la filosofía". En *Teoría Crítica, op. cit.* (pp. 282-283).



MICHEL FOUCAULT: EL PODER PROPIAMENTE DICHO

Federico Campbell

Lo que se podría decir de Michel Foucault (nacido en Poitiers en 1926 y muerto en París en 1984) es que, por lo menos, nos enseñó a intentar pensar al margen de las instituciones y a poner en entredicho las formulaciones que a lo largo de la historia del pensamiento han arraigado como conocimientos.

Sus incursiones en los campos de la psiquiatría (las ideas sobre la locura, la práctica del hospital), el derecho penal (la prisión, las formas de indagación y establecimiento de la verdad jurídica), la sexualidad (cómo y por qué se nos ha dicho que el secreto de nuestra verdad reside en el sexo) suscitaron como natural la pregunta de por qué el autor de *La arqueología del saber* no frecuentaba otros terrenos. A los geógrafos les hizo ver que sería infinita la lista de todas las ciencias de que no se ocupaba: "No hablo de la bioquímica, no hablo de la arqueología. Incluso no he hecho una arqueología de la historia".

¿Por qué?

Porque nunca se propuso hacer una historia general ni una crítica de todas las ciencias humanas. Si intentó indagar la genealogía de la psiquiatría fue "porque tenía una cierta práctica y una cierta experiencia del hospital psiquiátrico y percibía allí combates, líneas de fuerza, puntos de enfrentamiento, tensiones".

La tendencia a metafORIZAR —adoptar términos y verbos procedentes de la física, la química, el saber militar— no es de los

* Federico Campbell nació en Tijuana, Baja California, en 1941. Es autor de dos novelas: *Todo lo de las focas y Pretexa*, y de un libro de cuentos: *Los brothers*.

gestos menos fecundos de su pensamiento; conseguía así el “efecto literario” justo con la misma eficacia de algunos de sus contemporáneos (Guilles Deleuze, René Girard) al proseguir la vena más creativa de la literatura francesa: el ensayo, la aventura (los riesgos) de la imaginación que va de Montaigne al ensayo novelístico de Marcel Proust. Así, “dispositivo” (vocablo más propio de la mecánica automotriz o de uso más natural entre los fabricantes de armas) o verbalizaciones como “motorizar” o “permeabilizar” empezaron a hacer cada vez más claras y afiladas las explicaciones de Foucault.

Así, pues: origen, génesis del conocimiento. ¿En qué instante de la historia empezaron a cuajar algunas de las ideas que los hombres se hacen unos de otros?

“Lo que me interesa es investigar la forma en que el conocimiento se relaciona con las instituciones, con la organización social y política: en pocas palabras, el análisis entre el *saber* y el *poder*”, dijo en 1975 en Río de Janeiro.

Y les explicó a los profesores y estudiantes cariocas:

“Voy a invocar razones biográficas que expliquen mi interés por las relaciones entre poder y conocimiento. Terminé mis estudios en Suecia, después viví en Polonia y en Alemania, y en todas partes, por una serie de razones, siempre fui un *extranjero*. Otro hecho importante es que no soy médico, pero tampoco soy un neófito; no soy lo que se podría decir un historiador, pero me intereso en la Historia; ni siquiera soy un verdadero profesor porque en el College de France sólo se tiene la obligación de dar un cierto número de conferencias al año. En consecuencia, quizás el hecho de haber vivido siempre en el límite, digamos exterior, de las relaciones entre conocimiento y poder es lo que me ha llevado a interesarme en estas cuestiones”.

Saber es poder. El conocimiento es poder (de ahí la atención que los gobiernos ponen en las universidades, en los laboratorios, en esa otra forma de conocimiento efímero y vulgar: la información, tanto la de la prensa como la del espionaje) y algún matiz distinto ha de haber en las diferentes semánticas a que se trasladan las ideas traducidas. ¿Por qué decir *Power and knowledge* o *An archeology of knowledge* y *Arqueología del saber* y no “arqueología del conocimiento”? Orígenes, génesis, matriz del conocimiento o de las formas de ir conociendo a lo largo de la historia, y no arqueología del “saber” a secas, del amargo saber, como re-

ciente del conocimiento acumulado: de ahí el sentido de las palabras y las cosas de Michel Foucault.

El discurso del patíbulo

Todo mundo asocia, ahora, el panóptico de Bentham con las dilucidaciones de Foucault en torno a la prisión y las formas —derivadas del espacio arquitectónico: de la composición y la distribución espacial del poder— de vigilar y castigar. Menos conocido es lo que él llamaba “el discurso del patíbulo”, las últimas palabras del condenado a muerte, su propio castigo proclamando la perfidia de sus crímenes ante los espectadores de la ejecución que vienen siendo el equivalente antiguo de los actuales lectores de novelas policiacas.

Paralelamente a la escena del patíbulo —Foucault se refiere al siglo XVIII— se estimulaba la publicación de relatos criminales y de vidas infames, con el aparente fin de atemorizar o recabar la aceptación general de una justicia demasiado severa o cruel.

En toda esa literatura de crímenes —las confesiones del ahorcado, los relatos de gacetillas y almanaques, los pormenores de la ejecución ejemplar— no hay por qué ver una “expresión popular” en estado puro sino “una especie de frente de lucha en torno del crimen, de su castigo y de su memoria”.

“Si estos relatos pueden ser impresos y puestos en circulación es porque se espera de ellos un efecto de control ideológico, fábulas verídicas de la pequeña historia”, añade Foucault y hace pensar al lector si ese desarrollo —el paso del criminal ajusticiado a la literatura— acaso no sea otro de los orígenes de la novela criminal.

Porque lo que finalmente vino a hacer Foucault con prácticamente todas sus ideas fue politizar sus temas: la sexualidad, los intercambios de poder interpersonales, la psiquiatría: todo es política, no hay relaciones inocentes, el poder es estrictamente *relacional*.

Las hojas sueltas de los condenados y las “emociones de patíbulo” desaparecieron “a medida que se desarrollaba una literatura del crimen completamente distinta: una literatura en la que el crimen aparece glorificado, pero porque es una de las bellas artes, porque sólo puede ser obra de caracteres excepcionales, porque revela monstruosidad de los fuertes y de los poderosos, porque la perversidad es todavía una manera de ser privilegiado”.

Michel Foucault estudió filosofía, psicología y psicopatología antes de ser admitido en el más grande hospital psiquiátrico de París para trabajar "con un especialista muy conocido". Pero en ese trabajo no tenía una función definida, lo que quizás, admite Foucault, hubiera podido ser fundamental para adquirir una especie de percepción de las relaciones entre los médicos y los enfermos.

En los años en que renació un interés más o menos general por la locura —la crítica al hospital psiquiátrico, los libros de Ronald Laing y David Cooper, Franco Basaglia—, hacia 1975, Michel Foucault empezó a ser más conocido y sus ideas a salir del apretado ámbito académico. El tema de la locura alcanzó entonces una dimensión política.

Enfrascado en el trabajo sobre la criminalidad, Foucault inició una investigación sobre la urbanización y la salud pública:

"El aspecto aparentemente más contradictorio del sistema penal es la coexistencia de las prisiones (cuya ineficacia está más que comprobada, ya que, por lo menos en Francia, desde hace 150 años se sabe que todos los que salen de prisión vuelven fatalmente a delinquir) con la psicopatología criminal, la cual, por ejemplo, debería dar instrumentos científicos para la recuperación del prisionero, en vista de que analiza el fenómeno de la delincuencia."

"Lo que intenté mostrar en este último trabajo es que no existe ninguna contradicción entre el sistema aparentemente arcaico de las prisiones y la criminología moderna; todo lo contrario, entre ambos existe una especie de convenio, una integración, una especie de unidad funcional."

"Es cierto que la administración penitenciaria no facilitó en nada nuestro trabajo. Desde hace 150 años que las autoridades de las cárceles dan siempre las mismas informaciones oficiales y que tienen prohibido que los presos hablen de su situación. Fuimos obligados entonces a utilizar, por así decirlo, canales de información poco ortodoxos, con la complicidad de varias personas que nos tenían al corriente de lo que pasaba en las prisiones, hechos que nosotros inmediatamente comunicábamos a los periódicos. Nos dimos cuenta de que la opinión pública ignoraba casi todo lo que pasaba en las prisiones, en el momento mismo en que en éstas crecía la tensión que llevó a muchos levantamientos de presos. La situación llegó a tal punto que por primera vez en la

historia de la República Francesa, un Presidente (Giscard D'Estaing) fue obligado a entrar en una cárcel y a estrechar la mano de los presos."

Gubernamentalidad

Sin-lograr definirlo (es decir: limitarlo) más que como un mundo de relaciones, el poder para Michel Foucault debe en todo caso considerarse como concepto, como perspectiva. Es más relacional su modo que sustancial, y se requieren tres conceptos de formas generales de racionalidad para acercarse al poder-saber: los conceptos de *estrategias*, *tecnologías* y *programas*.

No es sustantivo el poder: es adjetivo. "No es una institución, estructura, o una cierta fuerza con la que cuentan algunos individuos; no, el poder es más bien el nombre que se le da a una compleja relación estratégica en una determinada sociedad."

Y el poder está en todas partes y en ninguna: no única y exclusivamente en el aparato del Estado, sino en toda la sociedad, en todos los intersticios, en y a través de una serie de intercambios a veces impredecibles como los de la bioquímica del cerebro. Se trata de una estrategia. Lo que importa es quién lo ejerce.

El poder es un efecto de conjunto.

Y si en relación a las clases sociales el poder es el interés de cada una de ellas en defender sus intereses —o la estrategia de cada una de ellas—, según veía Nicos Poulantzas, ¿cuál vendría siendo la reflexión de Foucault respecto al "poder propiamente dicho": el del Estado, y desde allí, el del gobierno. El poder político, pues, aunque decir "poder político" sea una redundancia o, al menos, un pleonismo.

El "poder propiamente dicho" (un aire en la frase, como quien dice el "socialismo realmente existente") es el que concierne a la meditación propiamente maquiaveliana. Detrás de toda pregunta sobre el poder del Estado estuvo (ya estuvo), está, Nicolás Maquiavelo. Y más tarde: J. J. Rousseau, Thomas Hobbes, Max Weber.

Pero por fijarse en el poder suele uno olvidarse de la explotación, se le dice a Foucault. Sí, contesta, y también del deseo y del interés: "Las relaciones entre deseo, poder e interés, son más complejas de lo que ordinariamente se piensa... Hizo falta mucho tiempo para saber lo que era la explotación. Y el deseo ha sido y es todavía un largo asunto."

Se olvida asimismo —por fragmentar las luchas entre minorías sexuales o raciales: el problema es de clase, no de sexo, no de hombres ni de mujeres ni de homosexuales aislados— la lucha de clases:

“Si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia.

“Como aliados ciertamente del proletariado, ya que si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos.

“Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales...”

Muy bien. De acuerdo. Pero ¿y el poder tal cual?

Es justamente el que se refiere al Estado, a sus agencias y a sus actividades.

En una conferencia pronunciada en el Colegio de Francia en 1978 y reproducida en la revista italiana *Aut Aut* (traducida y editada por Pásquale Pasquino en septiembre de 1978), el filósofo de la cabeza rapada parece cubrir esa laguna que le debía al “poder propiamente dicho”:

Si antes de 1978 se había referido a los “aparatos de seguridad”, para delimitar los problemas específicos de la población, después de ese año Foucault siente la necesidad de abordar la problemática del gobierno. “Me pareció necesario analizar tres series: la seguridad, la población, y el gobierno”, se dijo.

Sí, pero en los inicios del mercantilismo —en cuanto cuajó la práctica del mercantilismo y el Estado procuraba acrecentar y administrar su riqueza— Foucault logra discernir un elemento más en la configuración del nuevo poder estatal: la economía política o, inviertase, la política económica.

El Estado debe cuidar el territorio, vigilar a la población y si es posible controlar su crecimiento y su capacidad de asenta-

miento, todo esto mediante un gigantesco dispositivo de seguridad que se apoya en dos pilotes: el ejército y la policía.

(No casualmente Foucault sospechaba al final de su plática con los geógrafos que algún día terminaría por estudiar al ejército como matriz de organización y saber: la fortaleza, la campaña, el movimiento, la colonia, el territorio. Habría que prefigurar otro análisis, el de un asunto que aún no logra resolver el Estado moderno (o, al menos el Estado mexicano): la policía, el saber policiaco, la cultura policiaca como modo de convivencia degradada o civilizada.

Y todo este cuadro —población, seguridad, territorio, economía política— Michel Foucault lo amarra con el concepto de “gubernamentalidad”.

Con esta expresión Foucault quiere referirse al conjunto de instituciones, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio de esta compleja forma del poder que tiene como objetivo la población, como principal forma de conocimiento la economía política y como medios técnicos esenciales los aparatos de seguridad.

Con “gubernamentalidad” alude asimismo al resultado del proceso a través del cual el Estado de Justicia de la Edad Media, que se tradujo en el Estado Administrativo de los siglos xv y xvi, gradualmente empieza a ser “gubernamentalizado”.

“Sabemos de la fascinación que el amor, el horror del Estado sigue ejerciendo hasta ahora; sabemos cuánta atención se le concede a la génesis del Estado, su historia, su crecimiento, su poder y sus abusos, etcétera”, escribe Foucault. Se trata del *monstre froid* y de otras concepciones reduccionistas, como la de que es meramente un reproductor de las relaciones de producción. Pero la verdad es que el Estado ya no tiene ahora esa unidad, esa individualidad, ni esa importancia. “Tal vez lo que realmente sea importante en nuestros días no es tanto el dominio del Estado sobre la sociedad, sino la *gubernamentalización* del Estado.”

Vivimos en la era de la gubernamentalidad (o ¿habría que decirse, en castellano, “gobernalidad”?) tal y como se descubrió en el siglo xviii, de tal manera que los problemas de gubernamentalidad y las técnicas de gobierno se han vuelto el único tema político, el único espacio real de la lucha política, porque precisamente la gubernamentalización del Estado es lo que la ha permitido al Estado sobrevivir. Si el Estado es lo que es ahora, se debe

justamente a esta gubernamentalidad, interna y externa a la vez, porque “las tácticas de gobierno son los que hacen posible la continua definición y redefinición de lo que está dentro de la competencia del Estado y lo que escapa a esa competencia, lo público contra lo privado, etcétera; así pues el Estado sólo puede entenderse, en relación a su supervivencia y a sus límites, si se atiende a su táctica general de gubernamentalidad”.

Foucault asocia el nacimiento de la gubernamentalidad con las técnicas diplomático-militares que a escala europea se perfeccionaron con el tratado de Westfalia. Pero, para que el Estado pueda asumir sus dimensiones adecuadas —es decir: las que le convengan— tiene que hacerse de ciertos instrumentos cuya formación coincide en el tiempo con el nacimiento del arte de gobernar y que responden al nombre —en el sentido que se le daba en los siglos xvii y xviii— de *policía*.

El modelo arcaico de la pastoral cristiana, las nuevas técnicas diplomáticas y militares, y la policía, son, pues, los tres elementos que según Michel Foucault constituyen el fundamento para la producción de este fenómeno alusivo al *poder propiamente dicho*, fundamental en la historia occidental: la gubernamentalización del Estado.

MICHEL FOUCAULT, ¿QUE ES UN AUTOR?

Michel Foucault, profesor del Centro Universitario Experimental de Vincennes, se proponía desarrollar frente a los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía los siguientes argumentos:

“¿Que importa quien habla?” En esta indiferencia se afirma el principio ético, quizás el más fundamental, de la escritura contemporánea. La desaparición del autor se convirtió para la crítica en un tema dominante en lo sucesivo. Pero lo esencial no es constatar una vez más su desaparición; hay que localizar, como lugar vacío —indiferente y apremiante a la vez— los sitios en donde se ejerce su función.

1. *El nombre de autor*: imposibilidad de tratarlo como una descripción definida; pero imposibilidad igualmente de tratarlo como un nombre propio común.

2. *La relación de apropiación*: el autor no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es ni su productor ni su inventor. Cuál es la naturaleza del “*speech act*” que permite decir que hay obra.

3. *La relación de atribución*. El autor es sin duda aquél al que se le puede atribuir lo que ha sido dicho o escrito. Pero la atribución —aun cuando se trate de un autor conocido— es el resultado

* Publicamos en este número la conferencia de Michel Foucault, expuesta el 22 de febrero de 1969, en la Sociedad Francesa de Filosofía, bajo el título de “¿Qué es un autor?”. Esta conferencia fue editada por el Bulletin de la SFP seguida de las intervenciones de Jean d'Ormesson, L. Goldman,, M. de Gandillan, J. Lacan y J. Ullmo, bajo la presidencia de Jean Wahl.

Como es conocido, Michel Foucault, autor de *Las palabras y las cosas*, *Arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*, entre otros brillantes estudios, murió el pasado mes de junio del presente año en la ciudad de París. Sirva la publicación de este texto como un mínimo reconocimiento a sus aportaciones sobre el significado del concepto poder.

LA REDACCIÓN

de operaciones críticas complejas y raramente justificadas. Las incertidumbres del "opus".

4. *La posición del autor*. Posición del autor en el libro (utilización de las conexiones; función de los prefacios simulacros del escriptor, del solista, del confidente, del memorialista). Posición del autor en los diferentes tipos de discurso (en el discurso filosófico, por ejemplo). Posición del autor en un campo discursivo (¿Qué es el fundador de una disciplina? ¿Qué puede significar el "regreso a..." como momento decisivo en la transformación de su campo discursivo?).

RESUMEN DE LA SESION

La sesión se abrió a las 16:45 hrs. en el Collège de France, Sala no. 6, bajo la presidencia de Jean Wahl.

JEAN WAHL. Hoy tenemos el gusto de que se encuentre entre nosotros Michel Foucault. Estuvimos un poco impacientes por su llegada, un poco inquietos por su retraso, pero ya está aquí. No se los presento, es el "verdadero" Michel Foucault, el de *Las palabras y las cosas*, el de la tesis sobre *La locura*. Le dejo la palabra enseguida.

MICHEL FOUCAULT. Creo —sin estar por lo demás muy seguro— que es tradicional traer a esta Sociedad de Filosofía el resultado de los trabajos ya terminados, con el fin de que sean examinados y criticados. Desgraciadamente lo que hoy les traigo es demasiado pobre, me temo, para merecer su atención: se trata de presentarles un proyecto, un ensayo de análisis cuyas grandes líneas apenas entreveo todavía; pero me pareció que esforzándome por trazarlas frente a ustedes, pidiéndoles juzgarlas y rectificarlas, estaba, "como buen neurótico", buscando un doble beneficio: primero el de someter los resultados de un trabajo que todavía no existe al rigor de sus objeciones, y el de beneficiarlo, en el momento de su nacimiento, no sólo con su padrino, sino con sus sugerencias.

Y quisiera pedirles algo más: no se resientan conmigo si, al escucharlos dentro de un momento plantearme preguntas, experimento todavía, y sobre todo aquí, la ausencia de una voz que hasta ahora me ha sido indispensable; comprenderán que al rato

todavía buscaré invenciblemente escuchar a mi primer maestro. Después de todo, él fue el primero al que le hablé de mi proyecto inicial de trabajo; desde luego, me hubiera hecho mucha falta que asistiera al esbozo de éste y que una vez más me ayudara en mis incertidumbres. Pero después de todo, puesto que la ausencia es el primer lugar del discurso, acepten, les ruego, que sea a él, en primer lugar, a quién me dirija esta tarde.

El tema que propuse: “¿Qué es un autor?”, evidentemente tengo que justificarlo un poco frente a ustedes.

Si elegí tratar esta cuestión quizás un poco extraña, es porque primero quería hacer una cierta crítica de lo que en otro tiempo llegué a escribir, y regresar sobre algunas imprudencias que llegué a cometer. En *Las palabras y las cosas* intenté analizar masas verbales, especies de capas discursivas, que no estaban escandidas por las acostumbradas unidades del libro, de la obra y del autor. Hablaba en general de la “historia natural”, o del “análisis de las riquezas”, o de “la economía política”, pero para nada de obras o de escritores. Sin embargo, a lo largo de ese texto utilicé de manera ingenua, es decir salvaje, nombres de autores. Hablé de Buffon, de Cuvier, de Ricardo, etcétera, y dejé funcionar esos nombres en una ambigüedad muy molesta, de suerte que se podían formular legítimamente dos tipos de objeciones, y en efecto así fue. Por un lado, se me dijo: no describe correctamente a Buffon, ni el conjunto de la obra de Buffon, y lo que dice sobre Marx es irrisoriamente insuficiente con relación al pensamiento de Marx. Estas objeciones estaban evidentemente fundamentadas, pero no pienso que fueran totalmente pertinentes respecto a lo que yo hacía; porque el problema para mí no era describir a Buffon o a Marx, ni restituir lo que habían dicho o querido decir: simplemente buscaba encontrar las reglas según las cuales habían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos que se encuentran en sus textos. Se hizo también otra objeción: usted forma, me dijeron, familias monstruosas, acerca nombres tan claramente opuestos como los de Buffon y Linné, pone a Cuvier al lado de Darwin, y esto en contra del juego más visible de los parentescos y de las semejanzas naturales. Diré, otra vez, que no me parece que la objeción convenga, porque jamás busqué hacer un cuadro genealógico de las individualidades espirituales, no quise constituir un daguerrotipo intelectual del sabio o del naturalista de los siglos xvii y xviii; no quise formar ninguna familia, ni

santa ni perversa, simplemente busqué —lo cual era mucho más modesto— las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas.

Entonces, me dirán, ¿por qué haber utilizado, en *Las palabras y las cosas*, nombre de autores? No había que utilizar ninguno, o bien definir la manera como los utilizó. Esta objeción está, creo, perfectamente justificada: intenté medir sus implicaciones y consecuencias en un texto que aparecerá muy pronto; ahí intento darle estatuto a grandes unidades discursivas como las que se llaman la Historia Natural o la Economía Política; me pregunté según qué métodos, qué instrumentos, se les puede localizar, escandir, analizar y describir. He aquí la primera parte de un trabajo emprendido hace algunos años, y ahora terminado.

Sin embargo, otra cuestión se plantea: la del autor, y es sobre ésta que quisiera hablarles ahora. Dicha noción de autor constituye el momento fuerte de individuación en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas, también en la historia de la filosofía, y en la de las ciencias. Incluso hoy, cuando se hace la historia de un concepto, o de un género literario, o de un tipo de filosofía, creo que en ella no se consideran menos tales unidades como escansiones relativamente débiles, secundarias y sobrepuestas en relación con la unidad primera, sólida y fundamental, que es la del autor y de la obra.

Dejaré a un lado, al menos en la exposición de esta tarde, el análisis histórico-sociológico del personaje del autor. Cómo se individualizó el autor en una cultura como la nuestra, qué estatuto se le dio, a partir de qué momento, por ejemplo, empezaron a hacerse investigaciones de autenticidad y de atribución, en qué sistema de valoración quedó atrapado, en qué momento se comenzó a contar la vida ya no de los héroes sino de los autores, cómo se instauró esa categoría fundamental de la crítica: “El hombre-y-la obra”, todo esto merecería sin duda alguna ser analizado. Quisiera por el momento abordar la única relación del texto con el autor, la manera como el texto apunta hacia esa figura que le es exterior y anterior, al menos aparentemente.

Tomo de Beckett la formulación del tema del que quisiera partir: “Qué importa quien habla, dijo alguien, qué importa quien habla”. En esta indiferencia, creo que hay que reconocer uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea. Digo “ética” porque esta indiferencia no es tanto un rasgo que ca-

caracteriza la manera en que se habla o en que se escribe; es más bien una especie de regla inmanente, retomada sin cesar, nunca aplicada completamente, un principio que no marca la escritura como resultado sino que la domina como práctica. Dicha regla es muy conocida como para que sea necesario analizarla demasiado; baste aquí especificarla por medio de dos de sus grandes temas. Puede decirse primero que la escritura de hoy se ha librado del tema de la expresión: sólo se refiere a sí misma, y sin embargo, no está atrapado en la forma de la interioridad; se identifica a su propia exterioridad desplegada. Esto quiere decir que es un juego de signos ordenados no tanto por su contenido significado como por la naturaleza misma del significante; pero también que esta regularidad de la escritura se experimenta siempre del lado de sus límites; siempre está transgrediendo e invirtiendo esta regularidad que acepta y a la cual juega; la escritura se despliega como un juego que infaliblemente va siempre más allá de sus reglas, y de este modo pasa al exterior. En la escritura no se trata de la manifestación o de la exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto a un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en donde el sujeto escritor no deja de desaparecer.

El segundo tema es todavía más familiar; se trata del parentesco de la escritura con la muerte. Este lazo trastoca un tema milenario; la narración o la epopeya de los griegos estaba destinada a perpetuar la inmortalidad del héroe, y si el héroe aceptaba morir joven era para que su vida, de este modo consagrada y magnificada por la muerte, pasara a la inmortalidad; la narración rescataba esta muerte aceptada. De distinta manera, la narración árabe —pienso en *Las mil y una noches*— tenía también como motivación, por tema y pretexto, el no morir: se hablaba, se contaba hasta el amanecer para apartar la muerte, para rechazar ese plazo que debía cerrar la boca del narrador. El relato de Sherezada es el reverso obstinado del asesinato, es el esfuerzo de todas las noches para llegar a mantener la muerte fuera del círculo de la existencia. Nuestra cultura ha metamorfoseado este tema de la narración o de la escritura hechas para conjurar la muerte; ahora la escritura está ligada al sacrificio, al sacrificio mismo de la vida; desaparición voluntaria que no tiene que ser representada en los libros, puesto que se cumple en la existencia misma del escritor. La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor. Veán a

Flaubert, a Proust, a Kafka. Pero hay algo más: esta relación de la escritura con la muerte se manifiesta también en la desaparición de los caracteres individuales del sujeto escritor; mediante todos los ardidés que establece entre él y lo que escribe, el sujeto escritor desvía todos los signos de su individualidad particular; la marca del escritor ya no es más que la singularidad de su ausencia; tiene que representar el papel del muerto en el juego de la escritura. Todo esto es conocido, y hace mucho tiempo que la crítica y la filosofía tomaron nota de esta desaparición o de esta muerte del autor.

Sin embargo, no estoy seguro que se hayan sacado rigurosamente todas las consecuencias requeridas por esta observación, ni que se haya tomado con exactitud la medida de este acontecimiento. Más precisamente, me parece que un cierto número de nociones destinadas hoy a sustituir al privilegio del autor, de hecho bloquean y esquivan lo que debía ser despejado. Tomaré sólo dos de dichas nociones que son, creo, singularmente importantes hoy en día.

La noción de obra, primero. Se dice, en efecto (y una vez más es una tesis muy familiar), que lo propio de la crítica no es poner de relieve las relaciones de la obra con el autor, ni querer reconstituir a través de los textos un pensamiento o una experiencia; más bien tiene que analizar la obra en su estructura, en su arquitectura, en su forma intrínseca y en el juego de sus relaciones internas. Ahora bien, hay que plantear un problema en seguida: "¿Qué es una obra?", ¿qué es, pues, esa curiosa unidad que se designa con el nombre de obra?, ¿de qué elementos está compuesta? Una obra, ¿no es aquéllo que escribió aquél que es un autor? Se ven surgir las dificultades. Si un individuo no fuera un autor, ¿podría decirse que lo que escribió, o dijo, lo que dejó en sus papeles, lo que se pudo restituir de sus palabras, podría ser llamado una "obra"? Mientras Sade no fue un autor, ¿qué eran entonces sus papeles? Rollos de papel sobre los cuales, hasta el infinito, durante sus días de prisión, desenrollaba sus fantasmas.

Mas supongamos que tuviéramos que ver con un autor: ¿todo lo que escribió o dijo, todo lo que dejó tras él forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico. Cuando se emprende la publicación de las obras de Nietzsche, por ejemplo, ¿en dónde hay que detenerse? Hay que publicar todo, ciertamente, pero ¿qué quiere decir este "todo"? Todo lo que el propio Nietzsche

publicó, de acuerdo. ¿Los borradores de sus obras? Ciertamente. ¿Los proyectos de aforismos? Sí. ¿También los tachones, las notas al pie de los cuadernos? Sí. Pero cuando en el interior de un cuaderno lleno de aforismos se encuentra una referencia, la indicación de una cita o de una dirección, una cuenta de la lavandería: ¿obra o no obra? ¿Y por qué no? Y esto indefinidamente. Entre las millones de huellas que alguien deja después de su muerte, ¿cómo puede definirse una obra? La teoría de la obra no existe, y los que ingenuamente emprenden la edición de las obras no cuentan con dicha teoría y su trabajo empírico se paraliza muy pronto. Y podríamos continuar: ¿puede decirse que *Las mil y una noches* constituye una obra? ¿Y los *Stromata* de Clemente de Alejandría o las *Vidas* de Diógenes Laercio? Se advierte cuántas preguntas se plantean a propósito de esta noción de obra, de modo que resulta insuficiente afirmar: prescindamos del escritor, prescindamos del autor y vayamos a estudiar la obra en sí misma. La palabra "obra", y la unidad que designa son, probablemente, tan problemáticas como la individualidad del autor.

Otra noción, me parece, bloquea la constatación de la desaparición del autor y retiene de algún modo el pensamiento al borde de dicha desaparición; con sutileza, conserva aun la existencia del autor. Se trata de la noción de escritura. Rigurosamente, debería permitir no sólo prescindir de la referencia al autor, sino darle estatuto a su nueva ausencia. En el estatuto que actualmente se le da a la noción de escritura, no se trata, en efecto, ni del gesto de escribir, ni de la marca (síntoma o signo) de lo que alguien hubiese querido decir; hay un esfuerzo extraordinariamente profundo por pensar la condición general de todo texto, la condición a la vez del espacio en donde se dispersa y del tiempo en donde se despliega.

Me pregunto, si reducida a veces a un uso corriente, esta noción no transpone, en un anonimato trascendental, los caracteres empíricos del autor. Ocurre que uno se contenta con borrar las marcas demasiado visibles de la empiricidad del autor haciendo jugar, una paralelamente a otra, una contra otra, dos maneras de caracterizarla: la modalidad crítica y la modalidad religiosa. En efecto, otorgarle a la escritura un estatuto original, ¿no es de hecho una manera de retraducir en términos trascendentales, por una parte, la afirmación teológica de su carácter sagrado, y por otra, la afirmación crítica de su carácter creador? Admitir que la escritura

está en cierto modo, por la historia misma que hizo posible, sometida a la prueba del olvido y de la represión, ¿no es acaso representar en términos trascendentales el principio religioso del sentido escondido (con la necesidad de interpretar) y el principio crítico de las significaciones implícitas, de las determinaciones silenciosas, de los contenidos oscuros (con la necesidad de comentar)? En fin, pensar la escritura como ausencia, ¿no es simplemente repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático con respecto del autor?

Pienso, pues, que un uso tal de la noción de escritura corre el riesgo de mantener los privilegios del autor bajo la salvaguarda del *a priori*: hace subsistir bajo la luz gris de la neutralización, el juego de las representaciones que formaron cierta imagen del autor. La desaparición del autor, que desde Mallarmé es un acontecimiento que no cesa, se encuentra sometida al bloqueo trascendental. ¿Acaso no hay actualmente una línea divisoria importante entre aquéllos que creen poder pensar todavía las rupturas de hoy en la tradición histórico-trascendental del siglo XIX y aquéllos que se esfuerzan por liberarse de ella de manera definitiva?

Es evidente que no basta repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Asimismo, no basta repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de muerte conjunta. Lo que habría que hacer es localizar el espacio que de este modo deja vacío la desaparición del autor, no perder de vista la partición de las lagunas y las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer.

Quisiera evocar primero en pocas palabras los problemas planteados por el uso del nombre de autor. ¿Qué es un nombre de autor? Y ¿cómo funciona? Muy lejos de darles una solución, indicaré únicamente algunas de las dificultades que presenta.

El nombre de autor es un nombre propio: plantea los mismos problemas que éste. (Me refiero aquí, entre diferentes análisis, a los de Searle.) No es posible, claro está, hacer del nombre propio una referencia pura y simple. El nombre propio (e igualmente el nombre de autor) tiene otras funciones además de indicadoras. Es más que una indicación, un gesto, un dedo señalando a alguien; en cierta medida, es el equivalente de una descripción.

Cuando se dice "Aristóteles", se emplea una palabra que es el equivalente de una o de una serie de descripciones definidas, del tipo de: "el autor de los *Analíticos*", o "el fundador de la *ontología*", etcétera. Pero no puede uno limitarse a eso; un nombre propio no tiene pura y simplemente una significación; cuando se descubre que Rimbaud no escribió *La cacería espiritual*, no puede pretenderse que este nombre propio o este nombre de autor cambió de sentido. El nombre propio y el nombre de autor se encuentran situados entre estos dos polos de la descripción y de la designación; sin duda alguna, tienen un cierto nexo con lo que nombran, pero ni completamente sobre el modo de la designación, ni completamente sobre el modo de la descripción: nexo específico. Sin embargo, —y es en donde aparecen las dificultades particulares del nombre de autor— el nexo del nombre propio con el individuo nombrado y el nexo del nombre de autor con lo que nombra no son isomorfos y no funcionan del mismo modo. He aquí algunas de sus diferencias.

Si advierto, por ejemplo, que Pierre Dupont no tiene los ojos azules, o que no nació en París, o que no es médico, etcétera, esto no quiere decir que este nombre, Pierre Dupont, no seguirá refiriéndose siempre a la misma persona; el nexo de designación no será modificado por ello. En cambio, los problemas planteados por el nombre de autor son mucho más complejos: si descubro que Shakespeare no nació en la casa que hoy se visita, tenemos aquí una modificación que, desde luego, no va a alterar el funcionamiento del nombre de autor; pero si se demostrara que Shakespeare no escribió los *Sonetos* que pasan por suyos, he aquí un cambio de otro tipo: no deja indiferente el funcionamiento del nombre de autor. Y si se probara que Shakespeare escribió el *Organon* de Bacon simplemente porque el que escribió las obras de Bacon y las de Shakespeare es el mismo autor, he aquí un tercer tipo de cambio que modifica enteramente el funcionamiento del nombre de autor. El nombre de autor no es, pues, exactamente un nombre propio como los otros.

Muchos otros hechos señalan la singularidad paradójica del nombre de autor. No es lo mismo decir que Pierre Dupont no existe y decir que Homero o Hermes Trimegisto no existieron; en un caso quiere decirse que nadie lleva el nombre de Pierre Dupont; en el otro que se han confundido varios bajo un sólo nombre o que el verdadero autor no tiene ninguno de los rasgos tradicional-

mente relacionados con el personaje de Homero o de Hermes. Tampoco es lo mismo decir que Pierre Dupont no es el verdadero nombre de X, sino Jacques Durand, y decir que Stendhal se llamaba Henri Bayle. Podríamos interrogarnos también sobre el sentido y el funcionamiento de una proposición como "Bourbaki es un tal, un tal, etcétera" y "Victor Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantin Constantius, es Kierkegaard".

Tales diferencias dependen, quizás, del siguiente hecho: un nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso (que puede ser sujeto o complemento, que puede reemplazarse por un pronombre, etcétera); ejerce un cierto papel con relación al discurso: asegura una función clasificatoria; tal nombre permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además efectúa una puesta en relación de los textos entre ellos; Hermes Trimegisto no existía, tampoco Hipócrates —en el sentido en que podría decirse que Balzac existe—, pero el que varios textos hallan sido colocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autenticación de unos a través de los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante. En una palabra, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso el hecho de tener un nombre de autor, el hecho de poder decir "esto fue escrito por Fulano de Tal", o "Fulano de Tal es el autor de esto", indica que dicho discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra que puede consumirse inmediatamente sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto.

Se llegará finalmente a la idea de que el nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior de un discurso al individuo real y exterior que lo produjo, sino que corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto del discurso, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre de autor no se sitúa en el estado civil de los hombres, ni se sitúa tampoco en la ficción de la obra, se sitúa en la ruptura que instaura un cierto grupo del discurso y su modo de ser singular. Podría decirse, por consiguiente,

que en una civilización como la nuestra hay un cierto número de discursos dotados de la función de "autor" mientras que otros están desprovistos de ella. Una carta privada puede muy bien tener un signatario, pero no tiene autor; un contrato puede tener un fiador, pero no tiene autor. Un texto anónimo que se lee en la calle sobre un muro tendrá un redactor, pero no tendrá un autor. La función autor es, entonces, característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad.

*

* *

Habría que analizar ahora esta función "autor" ¿Cómo se caracteriza en nuestra cultura un discurso portador de la función autor? ¿En qué se opone a otros discursos? Me parece que pueden reconocérsele, si sólo se considera el autor de un libro o de un texto, cuatro rasgos diferentes.

En primer lugar son objetos de apropiación; la forma de propiedad de la que dependen y es de un tipo muy particular; se le ha codificado ahora desde hace algunos años. Hay que señalar que tal propiedad fue históricamente segunda con respecto a lo que podría llamarse la apropiación penal. Los textos, los libros, los discursos comenzaron realmente a tener autores (distintos de los personajes míticos, distintos de las grandes figuras sacralizadas y sacralizantes) en la medida en que podía castigarse al autor, es decir en la medida en que los discursos podían ser transgresivos. El discurso, en nuestra cultura (y sin duda en muchas otras), no era, originalmente un producto, una cosa, un bien; era esencialmente un acto —un acto colocado en el campo bipolar de lo sagrado y de lo profano, de lo lícito y de lo ilícito, de lo religioso y de lo blasfemo. Históricamente ha sido un gesto cargado de riesgos antes de ser un bien trabado en un circuito de propiedades. Y cuando se instauró un régimen de propiedad para los textos, cuando se decretaron reglas estrictas sobre los derechos del autor, sobre las relaciones autores-editores, sobre los derechos de reproducción, etcétera —es decir, a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX— es en ese momento que la posibilidad de transgresión perteneciente al acto de escribir tomó cada vez más el cariz de un imperativo propio a la literatura. Como si el autor, a partir del momento en que fue colocado en el sis-

tema de propiedad que caracteriza nuestra sociedad, compensara el estatuto que así recibía al encontrar el antiguo campo bipolar del discurso, practicando sistemáticamente la transgresión, restaurando el peligro de una escritura a la que, por otro lado, se le garantizaban los beneficios de la propiedad.

Por otra parte, la función autor no se ejerce de manera universal y constante sobre todos los discursos. En nuestra civilización no son siempre los mismos textos los que han pedido recibir una atribución. Hubo un tiempo en que esos textos que hoy llamamos "literarios" (narraciones, cuentos, epopeyas, tragedias, comedias) eran recibidos, puestos en circulación, valorados, sin que se planteara la cuestión de su autor; su anonimato no planteaba dificultades, su antigüedad, verdadera o supuesta, era una garantía suficiente para ellos. En cambio, los textos que hoy llamaríamos científicos, concernientes a la cosmología y al cielo, la medicina y las enfermedades, las ciencias naturales o la geografía, sólo se aceptaban y poseían un valor de verdad en la Edad Media, con la condición de estar marcados con el nombre de su autor. "Hipócrates dijo", "Plinio relata", no eran exactamente las fórmulas de un argumento de autoridad; eran los índices que marcaban los discursos destinados a ser recibidos como probados. En el siglo xvii o xviii se produjo un cruce; se empezaron a recibir los discursos científicos por sí mismos, en el anonimato de una verdad establecida o siempre demostrable de nuevo; lo que los garantizaba era su pertenencia a un conjunto sistemático y no la referencia al individuo que los produjo. La función autor desaparece, el nombre del inventor sirve a lo sumo para bautizar un teorema, una proposición, un efecto notable, una propiedad, un cuerpo, un conjunto de elementos, un síndrome patológico. Pero los discursos "literarios" ya sólo pueden recibirse dotados de la función autor: a todo texto de poesía o de ficción se le preguntará de dónde viene, quién lo escribió, en qué fecha, en qué circunstancias o a partir de qué proyecto. El sentido que se le otorga, el estatuto o el valor que se le reconoce dependen del modo como responda a estas preguntas. Y si, como consecuencia de un accidente o de una voluntad explícita del autor, nos llega en el anonimato, enseguida el juego consiste en encontrar al autor. No soportamos el anonimato literario; sólo lo aceptamos en calidad de enigma. La función autor funciona de lleno en nuestros días en las obras literarias. (Desde luego, habría que matizar todo

esto: desde hace un tiempo la crítica comenzó a tratar las obras según su género y su tipo, según los elementos recurrentes que figuran en ellas, según sus variaciones propias alrededor de un invariante que ya no es el creador individual. Asimismo, si la referencia al autor ya no es en matemáticas sino una manera de nombrar teoremas o conjuntos de proposiciones, en biología y en medicina la indicación del autor, y la fecha de su trabajo, desempeña un papel bastante diferente: no es simplemente una manera de indicar la fuente, sino de proporcionar un cierto índice de "fiabilidad" en relación con las técnicas y los objetos de experimentación utilizados en esa época y en un laboratorio determinado.)

Tercer rasgo de esta función autor. No se forma espontáneamente como la atribución de un discurso a un individuo. Es el resultado de una operación compleja que construye un cierto ser de razón que se llama autor. Sin duda, se intenta darle un estatuto realista a este ser de razón: sería en el individuo una instancia "profunda", un poder "creador", un "proyecto", el lugar originario de la escritura. Pero de hecho, lo que se designa en el individuo como autor (o lo que hace de un individuo un autor) no es sino la proyección, en términos siempre más o menos psicologizantes, del tratamiento aplicado a los textos, de los acercamientos realizados, de los rasgos establecidos como pertinentes, de las continuidades admitidas, o de las exclusiones practicadas. Todas estas operaciones varían según las épocas y los tipos del discurso. No se construye un "autor filosófico" como un "poeta"; y no se construía el autor de una obra novelesca en el siglo XVIII igual que en nuestros días. Con todo, puede encontrarse a través del tiempo una cierta invariante en las reglas de construcción del autor.

Me parece, por ejemplo, que la manera como la crítica literaria define al autor durante mucho tiempo —o más bien como construye la forma autor a partir de los textos y de los discursos existentes— se deriva de modo bastante directo de la manera como la tradición cristiana autentificó (o por el contrario rechazó) los textos de los que disponía. En otros términos, para "encontrar" al autor en la obra, la crítica moderna utiliza esquemas muy cercanos a la exégesis cristiana, cuando ésta quería probar el valor de un texto para la santidad del autor. En el *De viris illustribus*, San Jerónimo explica que la homonimia no es suficiente para

identificar de manera legítima los autores de varias obras: individuos distintos pudieron tener el mismo nombre, o alguno pudo, de manera abusiva, tomar el patronímico del otro. El nombre como marca individual no es suficiente cuando nos dirigimos a la tradición textual. ¿Cómo atribuir, pues, varios discursos a un solo y mismo autor? ¿Cómo hacer funcionar la función autor para saber si tenemos que entederánselas con uno o con varios individuos? San Jerónimo da cuatro criterios: si entre varios libros atribuidos a un autor, uno es inferior a los otros, hay que retirarlo de la lista de sus obras (el autor se define entonces como un cierto nivel constante de valor); lo mismo si ciertos textos están en contradicción doctrinal con las otras obras de un autor (el autor se define entonces como un cierto campo de coherencia conceptual o teórica); hay que excluir igualmente las obras que están escritas con un estilo diferente, con palabras y giros que en general no se encuentran en la escritura del escritor (es el autor como unidad estilística); finalmente, deben considerarse como interpolados los textos que se refieren a acontecimientos o que citan personajes posteriores a la muerte del autor (el autor es entonces momento histórico definido y punto de confluencia de un cierto número de acontecimientos). Ahora bien, la crítica moderna, aun cuando no tiene preocupaciones de autenticación (lo cual es la regla general), no define al autor de manera distinta: el autor es lo que permite explicar tanto la presencia de ciertos acontecimientos en una obra como sus transformaciones, sus deformaciones, sus modificaciones diversas (y esto por la biografía del autor, la ubicación de su perspectiva individual, el análisis de su pertenencia social o de su posición de clase, la puesta al día de su proyecto fundamental). El autor es asimismo el principio de una cierta unidad de escritura, —debiendo reducirse al mínimo todas las diferencias por los principios de la evolución, de la maduración o de la influencia. El autor es también lo que permite superar las contradicciones que pueden desplegarse en una serie de textos: debe haber —en un cierto nivel de su pensamiento o de su deseo, de su conciencia o de su inconsciente— un punto a partir del cual las contradicciones se resuelven, encadenándose finalmente los unos a los otros los elementos incompatibles u organizándose en torno a una contradicción fundamental u originaria. Por último, el autor es un cierto centro de expresión que, bajo formas más o menos acabadas, se manifiesta igual y

con el mismo valor, en obras, en borradores, en cartas, en fragmentos, etcétera. Los cuatro criterios de autenticidad según San Jerónimo (criterios insuficientes para los exégetas de hoy) definen las cuatro modalidades según las cuales la crítica moderna hace funcionar la función autor.

Sin embargo, la función autor no es, en efecto, una reconstrucción simple y pura que se hace de segunda mano a partir de un texto dado como material inerte. El texto siempre trae consigo algunos signos que remiten al autor. Los gramáticos conocen bien tales signos: son los pronombres personales, los adverbios de tiempo y de lugar, la conjugación de los verbos. Pero hay que señalar que dichos elementos no funcionan de la misma manera en los discursos provistos de la función autor y en aquéllos que se encuentran desprovistos de ella. En estos últimos, tales "conexiones" remiten al parlante real y a las coordenadas espacio-temporales de su discurso (aunque pueden producirse ciertas modificaciones: por ejemplo cuando se relatan discursos en primera persona). En los primeros, en cambio, su papel es más variable. Se sabe que en una novela que se presenta como el relato de un narrador, el pronombre en primera persona, el presente del indicativo, los signos de la ubicación, no remite nunca exactamente al escritor, ni al gesto mismo de su escritura, sino a un *alter ego* cuya distancia del escritor puede ser más o menos grande y variar en el curso mismo de la obra. Sería tan falso buscar al autor del lado del escritor real como del lado de ese parlante ficticio; la función autor se efectúa en la escisión misma, —en esta división y esta distancia. Se dirá, tal vez, que se trata sólo de una característica del discurso novelesco o poético: un juego en el que sólo están comprometidos estos "casi-discursos". De hecho, todos los discursos provistos de la función autor implican dicha pluralidad de ego. El ego que habla en el prefacio de un tratado de matemáticas —y que indica las circunstancias de composición— no es idéntico ni en su posición ni en su funcionamiento al de aquél que habla en el curso de una demostración y que aparece bajo la forma de un "Yo concluyo" o "Yo supongo": en un caso, el "yo" remite a un individuo sin equivalente que, en un lugar y en un tiempo determinados, llevó a cabo un cierto trabajo; en el segundo, el "yo" designa un plan y un momento de demostración que todo individuo puede ocupar, con tal que acepte el mismo sistema de símbolos, el mismo juego de axiomas, el mismo conjunto

de demostraciones previas. Pero, en el mismo tratado, también podría localizarse un tercer ego; el que habla para decir el sentido del trabajo, los obstáculos encontrados, los resultados obtenidos, los problemas que todavía se plantean; este ego se sitúa en el campo de los discursos matemáticos ya existentes o futuros. La función autor no está asegurada por uno de estos ego (el primero) a expensas de los otros dos, que no serían entonces más que el desdoblamiento ficticio. Hay que decir, por el contrario, que en tales discursos, la función autor funciona de tal manera que da lugar a la dispersión de estos tres egos simultáneos.

Sin duda, el análisis podría reconocer aún otros rasgos característicos de la función autor. Por hoy me limitaré a los cuatro que acabo de mencionar, porque parecen ser a la vez los más visibles y los más importantes. Los resumiré así: la función autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina, articula el universo de los discursos; no se ejerce de manera uniforme ni del mismo modo sobre todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización, no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar a varios ego de manera simultánea, a varias posiciones-sujetos, que pueden ocupar diferentes clases de individuos.

*

* *

Advierto que hasta ahora he limitado mi tema de manera injustificable. Sin duda alguna hubiera sido necesario hablar de lo que es la función autor en la pintura, en la música, en las técnicas, etcétera. Sin embargo, suponiendo incluso que nos limitemos, como quería hacerlo esta tarde, al mundo de los discursos, creo haberle dado al término "autor" un sentido demasiado estrecho. Me limité al autor entendido como autor de un texto, de un libro o de una obra cuya producción puede atribuirsele legítimamente. Ahora bien, es fácil ver que en el orden del discurso se puede ser el autor de algo más que de un libro —de una teoría, de una tradición, de una disciplina al interior de las cuales otros libros y otros autores podrán colocarse a su vez. Diré, en una palabra, que tales autores se encuentran en una posición "transdiscursiva".

Se trata de un fenómeno constante —tan viejo sin duda alguna como nuestra civilización. Homero o Aristóteles, los Padres de la Iglesia, desempeñaron ese papel; pero también los primeros matemáticos y aquéllos que estuvieron en el origen de la tradición hipocrática. Pero me parece que se han visto aparecer, en el curso del siglo XIX en Europa, tipos de autores bastante singulares y que uno no confundiría ni con los “grandes” autores literarios, ni con los autores de textos religiosos canónicos, ni con los fundadores de las ciencias. Llamémoslos, de manera un poco arbitraria, “fundadores de discursividad”.

Lo particular de estos autores es que no son solamente los autores de sus obras, de sus libros. Produjeron algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos. En este sentido, son muy distintos, por ejemplo, de un autor de novelas, que en el fondo no es nunca, sino el autor de su texto. Freud no es simplemente el autor de la *Traumdeutung* o de *El chiste*; Marx no es simplemente el autor del *El manifiesto* o de *El capital*: establecieron una posibilidad indefinida de discurso. Desde luego, es fácil hacer una objeción. No es cierto que el autor de una novela sólo sea el autor de su propio texto; en un sentido él también, con tal que sea, como se dice, un poco “importante”, rige y ordena más que eso. Para tomar un ejemplo muy sencillo, puede decirse que Ann Radcliffe no sólo escribió *El castillo de los Pirineos* y algunas otras novelas, sino que hizo posibles las novelas de terror de principios del siglo XIX, y en esa medida, su función de autor va más allá de su obra misma. Sólo que, a esta objeción, creo que puede responderse: lo que hacen posible estos instauradores de discursividad (tomo como ejemplo a Marx y Freud, porque pienso que son a la vez los primeros y los más importantes), lo que hacen posible, es algo muy distinto de lo que un autor de novela hace posible. Los textos de Ann Radcliffe abrieron el campo a un cierto número de semejanzas y de analogías que tienen su modelo o principio en su propia obra. Esta contiene signos característicos, figuras, relaciones, estructuras que otros pudieron volver a utilizar. Decir que Ann Radcliffe fundó la novela de terror quiere decir en resumidas cuentas: en la novela de terror del siglo XIX se encontrará, como en Ann Radcliffe, el tema de la heroína atrapada en las redes de su propia inocencia, la figura del castillo secreto que funciona como una contraciudad, el personaje del héroe negro, maldito, dedicado a hacerle expiar

al mundo el mal que le han hecho, etcétera. En cambio, cuando hablo de Marx o de Freud como "instauradores de discursividad", quiero decir que no sólo hicieron posible un cierto número de analogías, sino que hicieron posible (también) un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que fundaron. Decir que Freud fundó el psicoanálisis no quiere decir (no quiere decir simplemente) que el concepto de libido, o la técnica de análisis de los sueños vuelven a encontrarse en Abraham o en Melanie Klein, quiere decir que Freud hizo posibles un cierto número de diferencias respecto a sus textos, a sus conceptos, a sus hipótesis que dependen todas del propio discurso psicoanalítico.

De inmediato surge, me parece, una nueva dificultad, o al menos un nuevo problema: después de todo, ¿no es el caso de cualquier fundador de ciencia, o de todo autor que introduce, en una ciencia, una transformación que puede decirse fecunda? Después de todo, Galileo no posibilitó simplemente a aquéllos que repitieron después de él las leyes que había formulado, sino que hizo posibles enunciados muy diferentes a los que él mismo había dicho. Si Cuvier es el fundador de la biología, o Saussure el de la lingüística, no es porque los imitaron, no es porque se retomó, aquí o allá, el concepto de organismo o de signo, es porque Cuvier hizo posible en cierta medida la teoría de la evolución opuesta, término por término, a su propio fijismo; es en la medida en que Saussure hizo posible una gramática generativa muy diferente de sus análisis estructurales. Por lo tanto, la instauración de discursividad parece ser, a primera vista, en todo caso, del mismo tipo que la fundación de cualquier científicidad. Sin embargo, creo que hay una diferencia, y una diferencia notable. En efecto, en el caso de una científicidad, el acto que la funda está al mismo nivel que sus transformaciones futuras; en cierto modo, forma parte del conjunto de modificaciones que hace posible. Dicha pertenencia, desde luego, puede tomar varias formas. El acto de fundación de una científicidad puede aparecer, después de todo en el curso de las transformaciones ulteriores de esta ciencia, sólo como un caso particular de un conjunto mucho más general que se descubre entonces. Puede aparecer también como marcado por la intuición y por la empiricidad; es necesario, entonces, volver a formalizarlo, y hacerlo objeto de un cierto número de operaciones teóricas suplementarias que lo funden de manera más rigurosa,

etcétera. Finalmente, puede aparecer como una generalización apresurada, que es necesario limitar y cuyo dominio restringido de validez hay que trazar de nuevo. En otras palabras, el acto de fundación de una científicidad siempre puede reintroducirse al interior de la maquinaria de las transformaciones que se derivan de él.

Ahora bien, creo que la instauración de una discursividad es heterogénea a sus transformaciones ulteriores. Extender un tipo de discursividad, como el psicoanálisis tal como Freud lo instauró, no es darle una generalidad formal que no hubiera admitido al principio, es simplemente abrirle un cierto número de posibilidades de aplicación. Limitarla es en realidad intentar aislar en el acto instaurador un número eventualmente restringido de proposiciones o de enunciados, únicos a los que se les reconoce valor fundador y en relación a los cuales tales conceptos o teoría admitidos por Freud podrán ser considerados como derivados, secundarios, accesorios. Finalmente, en la obra de estos instauradores no se reconocen ciertas proposiciones como falsas cuando se intenta aprehender ese acto de instauración, sino que basta con dejar de lado los enunciados que no serían pertinentes, ya sea que se les considere como inesenciales, ya sea que se les considere como "prehistóricos" y dependiendo de otro tipo de discursividad. En otras palabras, a diferencia de la fundación de una ciencia, la instauración discursiva no forma parte de esas transformaciones ulteriores, sino que necesariamente permanece en suspensión o en desplome. La consecuencia es que la validez teórica de una proposición se define con relación a la obra de estos instauradores —mientras que en el caso de Galileo y de Newton, puede afirmarse la validez de tal proposición que pudieron avanzar, en relación a lo que es la física o la cosmología, en su estructura y en su normatividad intrínsecas. Para decirlo de manera muy esquemática: la obra de estos instauradores no se sitúa con relación a la ciencia y en el espacio que ella traza; es la ciencia o la discursividad la que se relaciona con su obra como con coordenadas primeras.

Por ello es comprensible que se encuentre, como una necesidad inevitable en tales discursividades, la exigencia de un "regreso al origen". Aquí otra vez hay que distinguir tales "regresos a..." de los fenómenos de "redescubrimiento" y de "reactualización" que frecuentemente se producen en las ciencias. Por "redescubrimientos" entenderé los efectos de analogía o de isomorfismo que,

a partir de las formas actuales del saber, vuelven perceptible una figura que se ha oscurecido o que ha desaparecido. Diré, por ejemplo, que Chomsky, en su libro sobre la gramática cartesiana, redescubrió una cierta figura del saber que ya va de Corde moy a Humboldt: a decir verdad, sólo es constituyente a partir de la gramática generativa, puesto que es esta última la que posee la ley de construcción; en realidad se trata de una codificación retrospectiva de la mirada histórica. Por "reactualización" entenderé algo muy distinto: la reinserción de un discurso en un dominio de generalización, de aplicación o de transformación nuevo para él. Y aquí la historia de las matemáticas posee tales fenómenos (remito al estudio que Michel Serres consagró a la anamnesia matemática). ¿Qué hay que entender por "regreso a"? Creo que puede designarse de este modo a un movimiento que tiene su especificidad propia y que caracteriza justamente las instauraciones de discursividad. Para que haya regreso, en efecto, primero tiene que haber olvido, no olvido accidental, no recubrimiento por alguna incomprensión, sino olvido esencial y constitutivo. El acto de instauración, en efecto, es tal en su esencia misma, que no puede ser olvidado. Lo que lo manifiesta, lo que se deriva de él es, al mismo tiempo, lo que establece la distancia y lo que lo disfraza. Es necesario que este olvido no accidental sea investido en operaciones precisas que pueden situarse, analizarse, y reducirse mediante el regreso mismo a este acto instaurador. No se sobregrega del exterior el cerrojo del olvido, sino que forma parte de la discursividad en cuestión, es ésta la que le da su ley; la instauración discursiva así olvidada es a la vez la razón de ser del cerrojo y la llave que permite abrirlo, de suerte que el olvido y el propio impedimento del regreso no pueden hacerse desaparecer más que por el regreso. Además, dicho regreso se dirige a lo que está presente en el texto, más precisamente se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, al mismo tiempo, sin embargo, se regresa a lo que está marcado como ausencia, como laguna en el texto. Se regresa a un cierto vacío que el olvido ocultó o esquivó, que recubrió con una plenitud falsa o mala y el regreso tiene que redescubrir esta laguna y esta falta, de ahí el perpetuo juego que caracteriza estos regresos a la instauración discursiva, —juego que consiste en decir por un lado: esto estaba ahí, bastaba leerlo, se encuentra ahí, los ojos tenían que estar muy cerrados y los oídos muy tapados para no verlo y oírlo; e inversamente: no, no

es en esta palabra, ni en aquella palabra, ninguna de las palabras visibles y legibles dicen lo que ahora está en cuestión, se trata más bien de lo que se dice a través de las palabras, en su espacio, en la distancia que las separa. Se sigue naturalmente, que este regreso, que forma parte del discurso mismo, no deja de modificarlo, que el regreso al texto no es un suplemento histórico que vendría a agregarse a la discursividad misma y la redoblaría con un adorno que, después de todo, no es esencial; se trata de un trabajo efectivo y necesario de transformación de la propia discursividad. Reexaminar el texto de Galileo puede cambiar el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, pero no puede nunca cambiar a la mecánica misma. En cambio, reexaminar los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx, al marxismo. Ahora bien, para caracterizar estos regresos es necesario agregar un último rasgo: se realizan hacia una cierta costura enigmática de la obra y del autor. En efecto, el texto tiene valor instaurador en tanto que es texto del autor y de este autor, y por ello, porque es texto de este autor, es necesario regresar a él. No hay ninguna posibilidad de que el redescubrimiento de un texto desconocido de Newton o de Cantor modifique la cosmología clásica o la teoría de los conjuntos, tal como fueron desarrollados (a lo más, esta exhumación es susceptible de modificar el conocimiento histórico que tenemos de su génesis). En cambio, la puesta al día de un texto como el *Esbozo* de Freud, —y en la medida misma en que es un texto de Freud— siempre corre el riesgo de modificar no el conocimiento histórico del psicoanálisis, sino su campo teórico aunque sólo sea desplazando su acento o su centro de gravedad. Mediante tales regresos, que forman parte de su propia trama, los campos discursivos a los que me refiero implican con respecto a su autor “fundamental” y mediato, una relación que no es idéntica a la relación que cualquier texto mantiene con su autor inmediato.

Lo que acabo de esbozar a propósito de estas “instauraciones discursivas” es, desde luego, muy esquemático. En particular la oposición que intenté trazar entre una instauración de este tipo y la fundación científica. Tal vez no siempre es fácil decidir si tenemos que ver con esto o con aquéllo: y nada prueba que se trate de dos procedimientos exclusivos el uno del otro. Intenté dicha distinción con un solo fin: mostrar que esta función autor, compleja ya cuando se intenta localizarla en el nivel de un libro o

de una serie de textos que traen una firma definida, implica todavía nuevas determinaciones cuando se intenta analizarla en conjuntos más vastos —grupos de obras, disciplinas enteras.

*

* *

Siento mucho no haber podido aportar al debate que seguirá ahora ninguna proposición positiva: a lo más direcciones para un trabajo posible, caminos de análisis. Pero al menos debo decirles, en pocas palabras, para terminar, las razones en virtud de las cuales le atribuyo una cierta importancia.

Semejante análisis, si estuviera desarrollado, permitiría quizás introducir a una tipología de los discursos. Me parece en efecto, al menos en una primera aproximación, que semejante tipología no podría hacerse sólo a partir de los caracteres gramaticales de los discursos, de sus estructuras formales, o incluso de sus objetos; sin duda existen propiedades o relaciones propiamente discursivas (irreducibles a las reglas de la gramática y de la lógica, como a las leyes del objeto) y hay que dirigirse a ellas para distinguir las grandes categorías del discurso. La relación (o la no relación) con un autor, y las diferentes formas de esta relación constituyen —y de manera bastante visible— una de estas propiedades discursivas.

Creo, por otra parte, que podría encontrarse ahí una introducción al análisis histórico de los discursos. Quizá es tiempo de estudiar los discursos ya no sólo en su valor expresivo o en sus transformaciones formales, sino en las modalidades de su existencia: los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación de los discursos, varían con cada cultura y se modifican al interior de cada una de ellas. Me parece que la manera como se articulan sobre relaciones sociales se descifra de manera más directa en el juego de la función autor y en sus modificaciones, que en los temas o en los conceptos que emplean.

¿No sería, igualmente, a partir de análisis de este tipo que podrían reexaminarse los privilegios del sujeto? Ya sé que al emprender el análisis interno y arquitectónico de una obra (ya sea de un texto literario, de un sistema filosófico, o de una obra científica), al poner entre paréntesis las referencias biográficas o psicológicas, ya se volvió a cuestionar el carácter absoluto, y el papel fundador del sujeto. Pero habría que regresar quizá sobre este

suspense, no para restaurar el tema de un sujeto originario, sino para aprehender los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto. Se trata de darle vuelta al problema tradicional. Ya no plantear la pregunta: ¿cómo puede insertarse la libertad de un sujeto en la densidad de las cosas y darle sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y de este modo abrirle paso a sus propias intenciones? Se trata de plantear más bien estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer, y esto, obedeciendo a qué reglas? En suma, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y de analizarlo como un función variable y compleja del discurso.

El autor —o lo que intenté describir como la función autor— no es sin duda sino una de las especificaciones posibles de la función sujeto. ¿Especificación posible, o necesaria? Viendo las modificaciones históricas que han tenido lugar, no parece indispensable ni mucho menos que la función autor permanezca constante en su forma, en su complejidad, e incluso en su existencia. Es posible imaginarse una cultura en donde los discursos circularían y serían recibidos sin que nunca aparezca la función autor. Todos los discursos, cualquiera que sea su estatuto, su forma, su valor, y cualquiera que sea el tratamiento que se les imponga, se desarrollarían en el anonimato del murmullo. Ya no se escucharían las preguntas tan machacadas: “¿Quién habló realmente? ¿Es él, efectivamente, y nadie más? ¿Con qué autenticidad o con qué originalidad? ¿Y qué fue lo que expresó de lo más profundo de sí mismo en su discurso?” Se escucharían otras como éstas: “¿Cuáles son los modos de existencia de este discurso? ¿Desde dónde se le sostuvo, cómo puede circular, y quién se lo puede apropiarse? ¿Cuáles son los lugares reservados para posibles sujetos? ¿Quién puede cumplir estas diversas funciones de sujetos?” Y detrás de todas estas preguntas no se escucharía más que el rumor de una indiferencia: “¿Qué importa quien habla”.

JEAN WAHL. Agradezco a Michel Foucault por todo lo que nos ha dicho y que ahora llama a la discusión. Pregunto enseguida quién quiere tomar la palabra.

JEAN D'ORMESSON. Lo único que no había comprendido muy bien

en la tesis de Michel Foucault y sobre lo que todo el mundo había puesto el acento, incluso la prensa, era el fin del hombre. Esta vez, Michel Foucault ataca el eslabón más débil de la cadena: ataca, ya no al hombre, sino al autor. Y comprendo bien qué pudo llevarlo, en los acontecimientos culturales desde hace cincuenta años, a estas consideraciones: "La poesía debe ser hecha por todos", "habla", etcétera. Me planteaba algunas preguntas: me decía que después de todo, hay autores en filosofía y en literatura. Podrían darse muchos ejemplos, me parece, en literatura y en filosofía, de autores que son puntos de convergencias. Las tomas de posición política son también el hecho de un autor y se las puede acercar a la filosofía.

Y bien, me tranquilizó completamente porque tengo la impresión que en una especie de prestidigitación muy brillante, lo que Michel Foucault le quitó al autor, es decir su obra, se lo devolvió con intereses, bajo el nombre de instaurador de discursividad, puesto que no sólo le devuelve su obra, sino además la de los otros.

L. GOLDMANN. Entre los destacados teóricos de una escuela que ocupa un importante lugar en el pensamiento contemporáneo y que se caracteriza por la negación del hombre en general y, a partir de ahí, del sujeto en todos sus aspectos, y también del autor, Michel Foucault, que no formuló de manera explícita esta última negación pero la sugirió a lo largo de su exposición al terminar con la perspectiva de la supresión del autor, es ciertamente una de las figuras más interesantes y más difíciles de combatir y de criticar. Ya que a una posición filosófica fundamentalmente anti-científica, Michel Foucault le alía un notable trabajo de historiador y me parece altamente probable que, gracias a un cierto número de análisis, su obra marcará una importante etapa en el desarrollo de la historia científica de la ciencia e incluso de la realidad social.

Es, pues, en el plano del pensamiento propiamente filosófico, y no sobre el de los análisis concretos, que quisiera ubicar hoy mi intervención.

Permítanme, sin embargo, antes de abordar las tres partes de la exposición de Michel Foucault, referirme a la intervención que acaba de tener lugar para decir que estoy completamente de acuerdo con la persona que intervino sobre el hecho de que Michel Foucault no es el autor, y ciertamente no es el instaurador de lo

que acaba de decirnos. Ya que la negación del sujeto es hoy día una idea central de un grupo de pensadores, o más exactamente, una corriente filosófica. Y si al interior de dicha corriente Foucault ocupa un lugar particularmente original y brillante, hay que integrarlo, con todo, a lo que podría llamarse la escuela francesa del estructuralismo no genético y que incluye especialmente los nombres de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Althusser, Derrida.

Me parece que al problema particularmente importante planteado por Michel Foucault, "¿Quién habla?", habría que agregarle un segundo: "¿Qué dijo?"

"¿Quién habla?" A la luz de las ciencias humanas contemporáneas, la idea del individuo en tanto que autor último de un texto, y en particular de un texto importante y significativo, aparece cada vez menos sostenible. Desde hace algunos años toda una serie de análisis concretos mostraron, en efecto, que sin negar ni al sujeto ni al hombre, estamos obligados a reemplazar al sujeto individual por un sujeto colectivo o transindividual. En mis propios trabajos fui inducido a mostrar que Racine no es el solo, único y verdadero autor de las tragedias racinianas, sino que éstas nacieron al interior de un desarrollo de un conjunto estructurado de categorías mentales que era obra colectiva, lo que me llevó a encontrar como "autor" de estas tragedias, en última instancia, a la nobleza de toga, al grupo jansenista y, al interior de éste, a Racine en tanto que individuo particularmente importante.

Cuando se plantea el problema "¿Quién habla?", en las ciencias humanas hay al menos dos respuestas hoy día, que al mismo tiempo en que rigurosamente se oponen la una a la otra, cada una de ellas rechaza la idea tradicionalmente admitida del sujeto individual. La primera, que llamaré estructuralismo no genético, niega al sujeto, al cual reemplaza por las estructuras (lingüísticas, mentales, sociales, etcétera) y sólo les deja a los hombres y a su comportamiento el lugar de un papel, de una función al interior de tales estructuras que constituyen el punto final de la investigación o de la explicación.

Al contrario, el estructuralismo genético niega también, en la dimensión histórica y en la dimensión cultural que forma parte de ella, al sujeto individual; sin embargo no por ello suprime la idea de sujeto sino que la reemplaza por la de sujeto transindividual. En cuanto a las estructuras, lejos de aparecer como realidades autónomas y más o menos últimas, en esta perspectiva no

son sino una propiedad universal de toda praxis y de toda realidad humanas. No hay hecho humano que no sea estructurado, ni estructura que no sea significativa, es decir que en tanto que calidad del psiquismo y del comportamiento del sujeto, no cumpla una función. En suma, hay tres tesis centrales en esta posición: hay un sujeto; en la dimensión histórica y cultural, tal sujeto siempre es transindividual; toda actividad psíquica y todo comportamiento del sujeto son siempre estructurados y significativos, es decir funcionales.

Agregaré que yo también encontré una dificultad planteada por Michel Foucault: la de la definición de la obra. En efecto, es difícil, incluso imposible, definirla con relación a un sujeto individual. Como dijo Foucault, si se trata de Nietzsche o de Kant, de Racine o de Pascal, ¿en dónde se detiene el concepto de obra? ¿Hay que detenerlo en los textos publicados? ¿Hay que incluir todos los papeles no publicados, hasta las cuentas de la lavandería?

Si se plantea el problema en la perspectiva del estructuralismo genético, se obtiene una respuesta que no sólo vale para las obras culturales sino también para todo hecho humano e histórico. ¿Qué es la Revolución francesa? ¿Cuáles son los estadios fundamentales de la historia de las sociedades y de las culturales capitalistas occidentales? La respuesta plantea dificultades análogas. Volvamos, sin embargo, a la obra: sus límites, como los de todo hecho humano, se definen por el hecho de que constituye una estructura significativa fundada sobre la existencia de una estructura mental coherente elaborada por un sujeto colectivo. A partir de ahí, puede suceder que para delimitar esta estructura, puede ocurrir que nos veamos obligados a eliminar ciertos textos publicados o a integrar, por el contrario, ciertos textos inéditos; en fin, no es necesario decir que puede justificarse fácilmente la exclusión de la cuenta de la lavandería. Agregaré que, en esta perspectiva, la puesta en relación de la estructura coherente con su funcionalidad con relación a un sujeto transindividual o —para utilizar un lenguaje menos abstracto— la puesta en relación de la interpretación con la explicación adquiere una importancia particular.

Un solo ejemplo: en el curso de mis investigaciones me topé con el problema de saber en qué medida las *Cartas provinciales* y los *Pensamientos* de Pascal pueden considerarse como una obra y, después de un análisis cuidadoso, llegué a la conclusión de que no era el caso y que se trataba de *dos* obras que tienen dos auto-

res diferentes. Por una parte, Pascal con el grupo Arnauld-Nicole y los jansenistas moderados para las *Cartas provinciales*; por otra parte, Pascal con el grupo de los jansenistas extremistas para los *Pensamientos*. Dos autores distintos, que tienen un sector parcial en común: el individuo Pascal y tal vez otros jansenistas que tuvieron la misma evolución.

Otro problema planteado por Michel Foucault en su exposición es el de la escritura. Creo que más vale poner un nombre en esta discusión, ya que supongo que todos pensamos en Derrida y en su sistema. Sabemos que Derrida intenta —apuesta que me parece paradójica— elaborar una filosofía de la escritura negando al mismo tiempo al sujeto. Resulta todavía más curioso en tanto que su concepto de escritura está, por lo demás, muy cerca del concepto dialéctico de praxis. Un ejemplo entre otros: no podría sino estar de acuerdo con él cuando nos dice que la escritura deja huellas que acaban por borrarse; es la propiedad de toda praxis, ya sea que se trate de la construcción de un templo que desaparece al cabo de varios siglos o de varios milenios, de la apertura de un camino, de la modificación de su trayecto o, de manera más prosaica, de la fabricación de un par de salchichas que luego se come. Pero pienso, como Foucault, que hay que preguntar: ¿Quién crea las huellas? ¿Quién escribe?

Como no tengo ninguna observación sobre la segunda parte de la exposición, con la que estoy de acuerdo en términos generales, paso a la tercera.

Me parece que, ahí también, la mayoría de los problemas planteados encuentran su respuesta en la perspectiva del sujeto transindividual. Me detendré sólo en uno: Foucault hizo una distinción justificada entre lo que llama los “instauradores”, que distinguió de los creadores de una nueva metodología científica. El problema es real pero, en lugar de dejarle el carácter relativamente complejo y oscuro que adquirió en su exposición, ¿no podría encontrarse el fundamento epistemológico y sociológico de esta oposición en la distinción, corriente en el pensamiento dialéctico moderno y especialmente en la escuela lukacsiana, entre las ciencias de la naturaleza, relativamente autónomas en tanto que estructuras científicas, y las ciencias humanas que no podrían ser positivas sin ser filosóficas?¹ Ciertamente no es un azar si Foucault

¹ Las primeras estarían fundadas por la interacción del sujeto y del objeto, las segundas sobre su identidad, total o parcial.

opuso a Marx, Freud, y en cierta medida a Durkheim, con Galileo y con los creadores de la física mecanicista. Las ciencias del hombre —de manera explícita para Marx y Freud, implícita para Durkheim— suponen la estrecha unión entre las constataciones y las valoraciones, el conocimiento y la toma de posición, la teoría y la praxis, desde luego sin abandonar por ello el rigor teórico. Con Foucault, pienso también que frecuentemente, y en especial hoy en día, la reflexión sobre Marx, Freud incluso Durkheim se presenta bajo la forma de un regreso a las fuentes, puesto que se trata de un regreso a un pensamiento filosófico, contra las tendencias positivistas que quieren hacer ciencias del hombre sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza. Además habría que distinguir lo que es regreso auténtico de lo que, bajo la forma de un pretendido regreso a las fuentes es, en realidad, un intento de asimilar a Marx y a Freud al positivismo y al estructuralismo no genético contemporáneo, los cuales les son totalmente ajenos.

Quisiera terminar mi intervención en esta perspectiva mencionando la frase ya célebre, escrita en el mes de mayo por un estudiante sobre el pizarrón de un salón de la Sorbona y que expresa, según yo, lo esencial de la crítica filosófica y científica a la vez del estructuralismo no genético: “Las estructuras no salen a la calle”, es decir: las estructuras jamás hacen la historia, sino los hombres, aunque la acción de éstos últimos siempre tenga un carácter estructurado y significativo.

MICHEL FOUCAULT. Voy a tratar de responder. Lo primero que diré es que, por mi parte, nunca utilicé la palabra estructura. Búsquela en *Las palabras y las cosas* y no la encontrará. Entonces, me gustaría que se me ahorrasen todas las fáciles acusaciones sobre mi estructuralismo, o que se tomen el trabajo de justificarlas. Más aún: yo no dije que el autor no existe; no lo dije y me sorprende que mi discurso se prestara a semejante contrasentido. Retomemos un poco todo esto.

Hablé de una cierta temática que puede localizarse tanto en las obras como en la crítica, que, si se quiere, consiste en: el autor debe borrarse o ser borrado en beneficio de las formas propias del discurso. Una vez comprendido esto, la pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué permite descubrir esta regla de la desaparición del escritor o del autor? Permite descubrir el juego de la función autor. Y lo que intenté analizar es precisamente la manera como se ejercía la función autor, en lo que podría llamarse la

cultura europea del siglo xvii. Sin duda lo hice de manera muy burda y acepto que demasiado abstracta, porque se trataba de un montaje de conjunto. Estarán de acuerdo en que definir de qué manera se ejerce esta función, en qué condiciones, en qué campo, etcétera, no quiere decir que el autor no existe.

Lo mismo sucede con la negación del hombre de la que habló Goldmann: la muerte del hombre es un tema que permite poner al día la manera como funciona en el saber el concepto de hombre. Y si se rebasa la lectura, evidentemente austera, de las primeras o de las últimas páginas de lo que escribí, se advertiría que esta afirmación remite al análisis de un funcionamiento. No se trata de afirmar que el hombre está muerto, sino que a partir del tema de que el hombre está muerto —que no es mío, que no deja de repetirse desde el final del siglo xix— se trata de ver de qué manera, según qué reglas se formó y funcionó el concepto de hombre. Hice lo mismo con la noción de autor. Contengamos, pues, nuestras lágrimas.

Otra observación. Se dijo que tomaba el punto de vista de la no-cientificidad. Sin duda, no pretendo haber realizado aquí un trabajo científico, pero me gustaría saber desde qué instancia se me hace ese reproche.

MAURICE DE GANDILLAC. Al escucharlo me pregunté según qué criterios precisos distinguía a los “instauradores de discursividad”, no sólo de los “profetas” de carácter más religioso, sino también de los promotores de “cientificidad” con los cuales no es incongruente vincular a Marx y a Freud. Y, si se admite una categoría original, situada de alguna manera más allá de la científicidad y del profetismo (y dependiendo, por lo tanto de las dos), me sorprende no ver ahí ni a Platón ni sobre todo a Nietzsche, que según su presentación no hace mucho en Royaumont, si tengo buena memoria, ejercieron sobre nuestro tiempo una influencia del mismo tipo que la de Marx y Freud.

M. FOUCAULT. Voy a responderle —pero a título de hipótesis de trabajo, puesto que, una vez más, lo que les señalé no era sino un plan de trabajo, una guía de construcción— que la situación transdiscursiva en la cual se encontraron autores como Platón y Aristóteles desde el momento en que escribieron hasta el Renacimiento debe poder analizarse; la manera como se les citaba, como se referían a ellos, como se les interpretaba, como se restau-

raba la autenticidad de sus textos, etcétera, todo esto ciertamente obedece a un sistema de funcionamiento. Creo que con Marx y con Freud tenemos que ver con autores cuya posición transdiscursiva no es superponible a la posición transdiscursiva de autores como Platón o Aristóteles. Y habría que describir lo que es esta transdiscursividad moderna, en oposición a la transdiscursividad antigua.

LUCIEN GOLDMANN. Una sola pregunta: ¿cuando admite la existencia del hombre o del sujeto, los reduce usted, sí o no, al estatuto de función?

M. FOUCAULT. No dije que lo reducía a una función, analizaba la función en cuyo interior puede existir algo como un sujeto. Aquí no realicé el análisis del sujeto, hice el análisis del autor. Si hubiera dado una conferencia sobre el sujeto, es probable que hubiese analizado del mismo modo la función sujeto; es decir, hubiese hecho el análisis de las condiciones en las cuales es posible que un individuo ocupe la función del sujeto. Aún habría que precisar en qué campo el sujeto es sujeto, y de qué (del discurso, del deseo, del proceso económico, etcétera). No hay sujeto absoluto.

J. ULLMO. Me interesó profundamente su exposición porque revive un problema muy importante para la investigación científica en la actualidad. La investigación científica, y en particular la investigación matemática, son casos límites en los cuales un cierto número de conceptos que usted puso de relieve aparecen de manera muy clara. En efecto, en las vocaciones científicas que se perfilan alrededor del vigésimo año, enfrentarse al problema que usted planteó inicialmente se convirtió en un problema muy angustiante: “¿Qué importa quien habla?” En otro tiempo, de una vocación científica era la voluntad de hablar uno mismo, de aportar una respuesta a los problemas fundamentales de la naturaleza o del pensamiento matemático; y esto justificaba las vocaciones, justificaba, puede decirse, vidas de abnegación y de sacrificio. En nuestros días este problema es mucho más delicado, porque la ciencia aparece mucho más anónima; y, en efecto, “¿qué importa quien habla?”, lo que no encontré x en junio de 1969, lo encontrará y en octubre de 1969. Entonces, sacrificar su vida por esta anticipación ligera y anónima es verdaderamente un problema extraordinaria-

mente grave para el que tiene vocación y para el que debe ayudarlo. Y pienso que estos ejemplos de vocaciones científicas aclararán un poco su respuesta en el sentido, por lo demás, que usted indicó. Tomaré el ejemplo de Bourbaki; podría tomar el ejemplo de Keynes, pero Bourbaki constituye un ejemplo límite: se trata de un individuo múltiple; el nombre de autor parece desvanecerse verdaderamente a favor de una colectividad, y de una colectividad renovable, puesto que no siempre los mismos son Bourbaki. Ahora bien, sin embargo, existe un autor Bourbaki, y este autor Bourbaki se manifiesta a través de las discusiones extraordinariamente violentas, e incluso diría patéticas, entre los participantes de Bourbaki: antes de publicar uno de sus fascículos —esos fascículos que parecen tan objetivos, tan desprovistos de pasión, álgebra lineal o teoría de los conjuntos, de hecho hay noches enteras de discusión y de trifulca para ponerse de acuerdo sobre una idea fundamental, sobre una interiorización. Y este es el único punto sobre el que encontraría un desacuerdo bastante profundo con usted, porque, al principio, eliminó la interioridad. Creo que no hay autor más que cuando hay interioridad. Y este ejemplo de Bourbaki, que no es un autor en el sentido trivial, lo demuestra de una manera absoluta. Dicho esto, creo que restablezco un sujeto pensante, que puede ser de naturaleza original pero muy claro para los que tienen el hábito de la reflexión científica. Por lo demás, un artículo muy interesante en *Critique* de Michel Serres, “La Tradición de la idea”, ponía esto en evidencia. En las matemáticas no es la axiomática lo que cuenta, no es la combinatoria, no es lo que usted llamaría la capa discursiva, lo que cuenta es el pensamiento interno, es la percepción de un sujeto capaz de sentir, de integrar, de poseer este pensamiento interno. Y si tuviera tiempo, el ejemplo de Keynes desde el punto de vista económico sería todavía más sorprendente. Voy a concluir simplemente: pienso que sus conceptos, sus instrumentos de pensamiento son excelentes. Respondió, en la cuarta parte, a las preguntas que me había planteado en las tres primeras. ¿En dónde se encuentra lo que especifica al autor? Y bien, lo que especifica al autor es justamente la capacidad de modificar, de reorientar ese campo epistemológico o esa capa discursiva para usar sus fórmulas. En efecto, no hay autor más que cuando se abandona el anonimato porque se reorientan los campos epistemológicos, porque se crea un nuevo campo discursivo que modifica, que transforma radicalmente al precedente.

El caso más llamativo es el de Einstein: es un ejemplo absolutamente sorprendente desde este punto de vista. Me da gusto ver que Bouligand está de acuerdo conmigo, concordamos absolutamente sobre esto. En consecuencia, con estos dos criterios: necesidad de interiorizar una axiomática, y criterio del autor en tanto que modificando el campo epistemológico, me parece que se restituye un sujeto bastante poderoso, y perdone la expresión. Lo cual, por lo demás, no está ausente de su pensamiento.

J. LACAN. Recibí muy tarde la invitación. Al leerla advertí, en el primer párrafo, el "regreso a". Se regresa tal vez a muchas cosas, pero, en fin, el regreso a Freud es algo que tomé como una especie de bandera, en un cierto campo, y en esto no puedo sino darle las gracias, respondió completamente a mi expectativa. Evocando especialmente, a propósito de Freud, lo que significa el "regreso a", todo lo que usted dijo me parece, al menos respecto a aquello en lo cual pude contribuir, perfectamente pertinente.

En segundo lugar, quisiera hacer notar que, estructuralismo o no, en el campo vagamente determinado por esta etiqueta, de ningún modo se trata de la negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, lo cual es sumamente diferente; y muy en particular, en el nivel del regreso a Freud, de la dependencia del sujeto en relación con algo verdaderamente elemental, y que tratamos de aislar bajo el término de "significante".

En tercer lugar —limitaré mi intervención a esto— no creo que de ninguna manera sea legítimo haber escrito que las estructuras no salen a la calle, porque si hay algo que los acontecimientos de mayor demuestran, es precisamente la salida a la calle de las estructuras. El hecho de que esto se escriba en el lugar mismo en donde se operó esta salida a la calle simplemente prueba lo que muy a menudo, e incluso lo que más menudo es interno a lo que se llama el acto, es que él mismo se desconoce.

JEAN WAHL. Nos queda agradecer a Michel Foucault por haber venido, hablado, haber escrito primero su conferencia, haber respondido a las preguntas planteadas, las que, por lo demás, fueron todas interesantes. Agradezco también a los que intervinieron y a los oyentes. "¿Quién escucha, quién habla?": podemos responder "en casa" esta pregunta.

Traducción: Corina Yturbe

De: *Littoral* núm. 9 (París) junio 1983.

ANÁLISIS DEL PROCESO RELIGIOSO A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO *

Adrián S. Gimate Welsh

"Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un mom dans l'histoire".¹

Me parece pertinente iniciar esta comunicación con este fragmento porque, como dice Greimas, "destaca la dimensión semántica del lenguaje y la relación del sujeto con el mundo y con la historia"² y se vincula con la preocupación de este trabajo. Y es que el problema del sentido trasciende el sistema lingüístico. En este trabajo me interesa destacar el lenguaje en su relación con el *sujeto* y la *historia*, conceptos que traducidos a otros términos nos dan la tricotomía *sujeto, discurso* y *situación*.

Esto significa que el corpus de nuestro estudio no lo veremos como un texto cerrado sino abierto en tanto incorporamos la perspectiva del emisor como del receptor y las condiciones en que dicho texto se genera. El problema se manifiesta complejo, el camino incierto. Incierto porque podría decirse que el objeto

* Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Semiótica, Palermo, Italia, junio, 1984. Traducción al español de Adrián S. Gimate Welsh y Rosa Montes.

¹ Fragmento de M. Merleau Ponty que aparece en *Fenomenología de la percepción* citado por J. C. Coquet, *Semiótica. L'École de Paris*, Classiques Hachettes 1982, p. 11.

² Traducción del autor.

del análisis del discurso aún no está claramente definido.³ Pero, ¿por qué el análisis del discurso? Porque las perspectivas estructuralistas sobre el texto —oral o escrito— hacen de él un “monumento” en vez de un “documento”⁴ o “signo de otra cosa”; porque el elemento interpretativo está ausente en tanto no se busca otro discurso que subyace en la profundidad; porque para ver la relación que guarda el texto con la historia y desentrañar su sentido sin despojarlo de las condiciones históricas que lo producen es necesario recurrir a la teoría del texto, al análisis del discurso y a la ideología, articulándolos orgánicamente.

Los elementos sujeto y discurso quedan inscritos en lo que se conoce por *formación social*, categoría que para nuestro propósito desglosamos en dos instancias: *formación ideológica* (FI) y *formación discursiva* (FD).

1. Marco teórico

1.1 IDEOLOGÍA Y FORMACIÓN SOCIAL

Inscribiéndonos dentro de la tradición marxista, ideología significa falsa consciencia; se refiere también a ese conjunto de creencias que se hallan condicionadas por las relaciones sociales de producción.

Desde el punto de vista de su función social, la ideología es el “conjunto de creencias que dan cohesión a los integrantes de un grupo o clase social”, bien para ejercer un dominio o para persuadir a los individuos.

La ideología como sistema no refleja mecánicamente los intereses de la clase que la produce, sino que los disfraza: los intereses particulares se convierten en intereses generales. De este modo la ideología desempeña una función legitimadora del estado de cosas.

De acuerdo al punto de vista althusseriano, se hace una distinción entre la ideología general y las ideologías reales —los procesos ideológicos—. En su perspectiva, la ideología no es una simple concepción del mundo, sino una concepción de la relación existencial de los hombres con su mundo. Esta relación está determi-

³ D. Mainguenu, *Initiation aux methodes de l'analyse du discours*, Hachette Université, 1979, p. 3.

⁴ M. Foucault, *Arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, 1982, pp. 233-234.

nada en última instancia por las relaciones de producción. Su materialidad se concreta en lo que Althusser llama los aparatos ideológicos de estado (AIE) o instancias ideológicas (π), espacio en el que se produce y reproduce la ideología. Es en torno a los AIE que se centra la lucha de clases.

Althusser distingue entre *ideología dominante* e *ideologías dominadas*, manifestándose las últimas en el espacio acotado por la ideología dominante, posición que ha sido refutada por otros estudiosos.

Nos interesan sus pensamientos porque su esquema subyace en diversos trabajos sobre el discurso.

Los párrafos anteriores nos apuntan a dos acepciones de "ideología": *a*) como superestructura —sentido positivo— y *b*) como conciencia falsa u ocultamiento de la realidad —sentido negativo—. Sin embargo, ambos sentidos no son excluyentes sino complementarios. Dicha complementaridad implica una perspectiva dinámica —su devenir histórico—. O sea, la ideología no será enteramente una conciencia falsa por definición. Puede definirse como "concepción del mundo y de la vida, falsa y verdadera a la vez, más o menos científica según el devenir histórico". Constituye un marco de referencia para la práctica social y no sólo la práctica política.

En tanto la ideología es expresada en términos de ideas, creencias, valores, símbolos, signos, etcétera, la ideología es una síntesis de la cultura. Esto sería el sentido positivo, la *Weltanschauung*.

Lo que proponemos estudiar es pues una síntesis de la cultura en su manifestación regional y específicamente un tipo de esa síntesis cultural, la religiosa.

Si nuestro razonamiento es correcto, la ideología es entonces un tipo de código, un tipo de lenguaje para el intercambio de comunicación entre los miembros de un grupo de clase que permite su identificación como una clase diferente de las otras clases. Si esto es correcto, la ideología es un *objeto semiotizable* y su estudio puede inscribirse dentro de los estudios semióticos pero inscrito en un todo mayor. Asimismo, el estudio de los procesos ideológicos podría verse como un estudio de los procesos culturales.

Hay sin duda otras elaboraciones del concepto de ideología, como por ejemplo las propuestas por Gramsci, pero su discusión iría más allá de los propósitos de este trabajo.

Lo que queremos subrayar en estos momentos es que la iglesia

funciona como un aparato ideológico ya que con sus prácticas y sus discursos adiestra no sólo a sus sacerdotes sino a sus feligreses. Como tal, la iglesia no es sólo objeto sino también lugar de la lucha de clases. Es pues una instancia ideológica en cuyo seno se generan formaciones discursivas; instancia en la que el sujeto es interpelado como sujeto ideológico. Asumimos por tanto que habrá formaciones ideológicas (FI) que se oponen y en consecuencia dan origen a tipos de discursos religiosos que también se oponen.

Entenderemos entonces que una formación discursiva (FD) va a ser una cristalización de la confrontación entre las clases.

1.2 FORMACIONES IDEOLÓGICAS (FI) Y FORMACIONES DISCURSIVAS (FD)

El concepto de formación discursiva (FD) lo introduce Foucault⁵ inscribiéndolo dentro de la interrogante sobre las condiciones históricas y discursivas en las que se constituyen los sistemas del saber: el sujeto, el discurso, la ideología.

La tricotomía anterior nos viene muy a propósito porque nuestra preocupación es precisamente averiguar cuál es la posición del sujeto frente a su discurso y a la ideología. Es en esta relación que percibimos el nexo entre la lengua —como sistema relativamente autónomo— y la historia. Es en esta perspectiva que se da la articulación de la lingüística y la teoría, y más específicamente donde se une la lingüística con los procesos ideológicos. El proceso ideológico (FI) constituye la fuente de producción de los efectos de sentido en el discurso —como objeto que tiene su especificidad. La lengua, por otro lado, constituye el espacio material en donde se efectúan los efectos de sentido. Dicho lo anterior, el discurso se encuentra doblemente condicionado: a) por las formaciones ideológicas (FI) que relacionan tal discurso a formaciones discursivas (FD); b) por la autonomía relativa de la lengua.⁶ Esta doble determinación es esencial en lo que se refiere a la relación de lo lingüístico y lo ideológico y la materialidad misma de lo discursivo. Los sujetos hablantes, en un mismo corte histórico, pue-

⁵ Foucault, Michel. *Arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, 1982, p. 50 y 55.

⁶ Proceso lingüístico que funciona como mediador de la relación entre conciencias y realidad. Aquí la lengua cumple una función mediatizadora entre el sujeto y el mundo; el sujeto se apropia del mundo mediante la lengua y la lengua mediante la enunciación. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, II, ed. Siglo XXI, p. 83.

den concordar o confrontarse sobre el sentido asignado a los términos; pueden hablar diferente no obstante que se tiene la misma base lingüística.⁷

El corte diferencial estará, por tanto, en las determinaciones del primer nivel (FI) que se define como “el conjunto de aptitudes y representaciones que no son individuales ni universales pero que se relacionan más o menos a posiciones de clase en conflicto unas con otras —en particular la formación social— en un momento determinado. Las formaciones ideológicas tienen un carácter regional o específico, mantienen posiciones de clase, de ahí que se pueda hablar de los mismos objetos (libertad, democracia, etcétera) a partir de formaciones ideológicas antagónicas.

En la perspectiva althusseriana, las FI y FD se relacionan en la instancia ideológica (II) bajo la forma de contradicción al seno de los aparatos ideológicos del Estado (AIE). Es en la II que el sujeto es interpelado en sujeto ideológico contribuyendo así a la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Cabe decir que las formaciones discursivas dependen de las formaciones ideológicas antagónicas y que el sujeto se interpela, asimismo, al interior de una o varias FD.

Ahora bien, si estamos de acuerdo con la definición negativa de ideología, entonces se aceptará que la función de la formación discursiva es ocultar “el sentido de lo que en ella se constituye”, o sea, la formación ideológica.

En cuanto a este último punto, se debe recordar el concepto de *interdiscurso*, al cual Pecheux asigna un lugar privilegiado, ya que es en su interior que se analizan las modalidades de la interpelación. En él se constituyen para el sujeto, los objetos de que el sujeto se apropia para generar los objetos de su discurso.

El problema con que nos enfrentamos ahora es cómo llevar a cabo el análisis del discurso. En cuanto a este punto quisiera retomar dos conceptos propuestos por J. J. Courtine.⁸ El primero es el de lo preconstruido y el segundo es el de la “repetición”, ambos relacionados. A estos conceptos añadiría los de inter e intradiscurso que se relacionan con la formación ideológica y la interpelación del individuo en sujeto de su propio discurso.

El primero de los dos conceptos se asocia generalmente con la

⁷ Las condiciones materiales sobre las que se desarrollan los procesos discursivos.

⁸ J. J. Courtine. “Quel objet pour l'analyse du discours”.

construcción de clases distribucionales equivalentes, como en los análisis de Harris. Se refiere a la co-ocurrencia dentro de una secuencia discursiva de palabras o sintagmas; se refiere a la presencia, dentro de un corpus, de invariantes recurrentes que pueden ser identificadas por medio de la técnica de conmutación. Los contextos distribucionales son las formas de variancia, constantes e idénticas. Por lo tanto una variación que se regula al nivel de lo mismo y lo repetido cae dentro de lo preconstruido.

Para las operaciones de extracción y segmentación de subsecuencias se tienen que considerar las que han sido llamadas formas claves. Estos conceptos están definitivamente relacionados con la noción de formación discursiva (FD) y son centrales para la articulación orgánica del lenguaje y el discurso. En primer lugar, ya que la FD se define como aquello que condiciona lo que puede ser dicho por un sujeto, regula entonces la relación entre el inter e intradiscurso y permite que el individuo sea interpelado por su propio discurso y se convierta en el sujeto de su propio enunciado. En segundo lugar, permite que en un momento determinado los sujetos hablantes coincidan o difieran en el significado asignado a una secuencia lingüística a pesar de la invariante lingüística.

Debemos agregar que la formación discursiva está determinada por posiciones ideológicas en las que cierto momento histórico es heterogéneo, inestable; es una especie de frontera que se mueve en relación con los movimientos de la confrontación ideológica; se define con base en el interdiscurso que, por su parte, se define como el proceso de una constante reconfiguración que es el resultado de un saber interno y externo.

Aquí quisiera subrayar la importancia del interdiscurso, porque es el lugar para lo preconstruido. El efecto del interdiscurso da lugar al intradiscurso y es en la relación inter-intra discurso que el sujeto es interpelado en sujeto de su propio discurso. La transformación del sujeto en sujeto ideológico tiene lugar a través de la identificación del hablante con el sujeto universal de la formación discursiva; en otras palabras "lo que todos saben, ven o comprenden".

En el análisis de un corpus es importante considerar la discontinuidad de las formas discursivas que producen nuevas formas que son repetidas en el discurso. Debemos considerar también las contradicciones que pueden surgir en el proceso discursivo y la repetición de temas y de formas. Sin embargo, la repetición de

una misma cosa pero en tiempos y lugares diferentes da lugar a algo nuevo porque permite su reconocimiento y su olvido. Deleuze distingue una doble modalidad de la repetición: la repetición de elementos en extensión y la repetición vertical: la última tiene que ver con lo desconocido, aquello que sufre un desplazamiento o que desplaza a alguna otra cosa. La primera se refiere al proceso imaginario de identificación de, por ejemplo, las formas de sujeto, el sujeto concreto del discurso: Yo creo, etcétera, con el sujeto universal: el conjunto de actores históricos (los católicos, los pobres, etcétera).

Si estamos de acuerdo en que el discurso es una instancia material de la ideología y por lo tanto de la religión veremos la eficacia de la ideología no necesariamente como el proceso de interpelación-identificación pero como un proceso más o menos regulado de repetición, instancia que condiciona al interdiscurso.

Por lo tanto, hay dos niveles de descripción: a) el nivel de la enunciación que corresponde al interlocutor —al “yo”, “ahora” y “aquí” del discurso—; b) el nivel del enunciado, el interdiscurso, formas citadas, repetidas y parafraseadas que se oponen. Es en este espacio —el espacio de la memoria— que lo que es pronunciable es constituido por el enunciador.

Volviendo al estudio de los textos que analizaré, quiero enfatizar que el discurso religioso exhibe modalidades de existencia similares al discurso político, en cuanto depende fuertemente del espacio de la memoria.

Análisis

Los textos que conforman mi corpus para este trabajo fueron recogidos en cinta magnética en dos parroquias de la ciudad de Puebla, Pue., en el mes de febrero de 1983. Específicamente me ocuparé del discurso religioso referido al evangelio “Bienaventurados los pobres”. Dichos discursos, independientemente de la variable lengua, exhiben tres variables: 1) el locutor; 2) los temas del discurso; 3) las condiciones de producción, es decir, las condiciones históricas; Pero tales discursos también hay que verlos en el contexto de las condiciones de recepción. Y a esto responde el que inmediatamente después de la misa se hayan recogido textos de los asistentes para comparar las diferentes interpretaciones.

El estudio de estos puntos nos indicará, sin duda, cuales son las tendencias religiosas.

Para proceder al análisis clasificaré los discursos de la siguiente manera: 1) Discurso Tipo I, corresponde a la parroquia de La Paz, una zona residencial muy exclusiva; 2) Discurso Tipo II, corresponde a la parroquia de El Parral, un barrio popular con mercado, cuyos habitantes no ganan más que el salario mínimo.

DISCURSO TIPO I

1. "Así como en el antiguo testamento Moisés una vez bajó del monte... y empezó a explicarles a los judíos como deberían cumplir los diez mandamientos, así una vez cuando el Señor bajó del monte... también se sienta a explicarles los ejemplos más importantes de Cristo, que fue el de las bienaventuranzas".
2. "Bienaventurados los pobres de espíritu porque suyo es el reino de los cielos".
"Y así Cristo explica sus ocho bienaventuranzas. Tienen su explicación y algunas de ellas no las podemos interpretar al pie de la letra. Quisiera en este momento explicarles la primera bienaventuranza, cómo nosotros *debemos* interpretarla".
3. "Bienaventurados los que ahora tienen hambre, los que lloran porque al fin van a reír". No *debemos* entender por esta bienaventuranza a aquellas personas que no tienen nada, a aquellas personas que no tienen bienes, que no tienen cosas materiales, que no tienen dinero".
4. "Hemos escuchado cómo dijo el Señor, "Bienaventurados los pobres". Los pobres de espíritu dice la Sagrada Escritura... son aquellos que sienten que por encima de todo siempre deben buscar a Dios; porque habrá gente en nuestro mundo que es pobre, que no tiene nada, pero no tiene necesidad de Dios. Y aquellos que se interesan por las cosas de Dios, por su palabra llevada a la práctica, esos son los verdaderos pobres de espíritu. También nos dice la palabra de Dios que pobres de espíritu son aquellos que viven desprendidos de los bienes terrenales, que juzgan el dinero como si fuera lo más importante de la vida".
5. "Son aquellos que tienen necesidad de Dios". La palabra de Dios significa, este domingo, que nosotros trabajemos y haga-

mos todo lo posible porque en nuestro mundo no haya pobres, porque no haya desamparados”.

DISCURSO TIPO II

1. “El evangelio despierta interés. El evangelio nos debe interesar”.
2. “El evangelio es una buena noticia para algunos, para otros es mala noticia. El evangelio es buena o mala noticia dependiendo de quien la reciba”.
3. “En la sociedad en que vivimos vemos que hay pobres y ricos. Es un hecho que existen pobres”.
4. “Los pobres son una mayoría de la población. Los pobres se vuelven cada vez más pobres”.
5. “La mayoría padece necesidad de alimentos”.
6. “La mayoría tiene que alojarse en viviendas inmundas”.
7. “En la sociedad en que vivimos vemos que también existen ricos muy ricos. Existen ricos que viven en palacios. Existen ricos que hacen sus compras en Europa”.
8. “Los ricos son una minoría que se vuelven cada vez más ricos”.
9. “Unos se enriquecen a costa de otros”.
10. “Vemos que la sociedad está construida en pecado. Jesucristo no quería un mundo así. Jesucristo quería un mundo en el que fuera posible vivir como hermanos. Jesucristo quería un mundo *justo*; Jesucristo quería un mundo libre; Jesucristo quería un mundo donde haya paz”.
11. “Buena noticia para los pobres porque suyo es el reino de Dios”.
12. “Dice también, bienaventurados mis hermanos que están luchando en favor del reino de Dios; bienaventurados aquellos que se esfuerzan y comprometen su vida para que todos podamos vivir en un mundo más feliz, más *justo*, más *digno*”.
13. “Muchos ricos viven en la frustración”.
14. “Pongamos nuestra confianza en el verdadero Dios aunque nos persigan, aunque nos expulsen de nuestra fuente de trabajo”.

Comenzando con la idea que cualquier texto posee una estructura que relaciona “eventos o “hechos” y que puede inscribirse

en ejes temporales y espaciales, me referiré en primer lugar a estas disyunciones.

LA ESTRUCTURA ESPACIAL

Si observamos el primer párrafo del Discurso Tipo I, la palabra "monte" que se repite en el mismo párrafo establece una oposición con el segundo párrafo y con el resto del texto.

Tenemos por lo tanto las siguientes categorías:

[monte] vs. [no monte]

En el discurso tipo II, la palabra "sociedad" que se repite varias veces nos reclama la atención inmediatamente. Su aparición de lugar a una oposición con la palabra "viviendas" en las siguientes frases:

[sociedad vs. [no sociedad]
(englobante) (englobado)

LA ESTRUCTURA TEMPORAL

Volviendo otra vez al Discurso Tipo I, notamos en primer lugar, en el párrafo uno las siguientes distinciones:

[pasado] vs. [presente]

"Moisés bajó del monte; el Señor bajó del monte; quisiera en este momento". Esto entra en oposición con el párrafo dos y con el resto de los párrafos. Hay que notar que la oposición que se establece entre [monte] y [no-monte] introduce la oposición [pasado] vs. [presente]. Es decir, hay una correlación entre el eje espacial y temporal y por lo tanto una correlación de figuras de clase. Nótese también que en el primer párrafo hay una oposición entre [pasado] y [presente]: el pasado introduce el presente. El pasado es el presente y esta idea subyacente se ve reforzada por frases como la siguiente:

"Pablo nos habla de Cristo resuscitado, no derrotado y muerto; un Cristo que sigue el ritmo de la historia".

En el discurso tipo II, también encontramos una segmentación temporal

[pasado] vs. [presente]

“Jesucristo no quería un mundo así” vs. “En la sociedad en que vivimos”.

Nótese que la segmentación del espacio introduce una segmentación social que está cuantificada y calificada:

<i>ricos</i>	vs.	<i>no ricos</i>
(minoría)		(mayoría)
(palacios)		(viviendas inmundas)
(mala noticia)		(buena noticia)

Estamos ahora en la posición de hacer algunas observaciones acerca de los elementos que hemos estado considerando. Primero, se pueden distinguir dos procesos discursivos en el Discurso Tipo II: *a*) un proceso de estado que es señalado por “El evangelio es una buena noticia”, “El evangelio es algo nuevo”, frases que funcionan como preconstruidas en el interdiscurso para generar los objetos que el sujeto utilizará para generar su propio discurso en el proceso intradiscursivo. *b*) Un estado de actuación que se refiere a un proceso de percepción como puede verse a través de frases como, “*Vemos* que hay pobres y ricos”, “La mayoría padece *necesidad* de alimentos”. Este proceso está dirigido a la determinación del *objeto* del discurso que en este caso es “pobres y ricos”, “los pobres son una mayoría”.

Segundo, se puede distinguir a través de la frase “El evangelio es buena o mala noticia dependiendo de quien la reciba”, como el sujeto introduce y articula la determinación del objeto —“El evangelio es una buena noticia”— sin decir todavía qué es y un proceso de percepción que señala qué es el objeto en términos del contexto de recepción —las condiciones históricas—. El objeto (de deseo) es un mundo “justo, digno, libre, donde haya paz”. Esta es la bienaventuranza como puede verse en las últimas líneas del Discurso Tipo II; porque el mundo contemporáneo no es justo; porque vemos que hay pobres y ricos; que los primeros son una mayoría y viven en viviendas “inmundas” y los segundos una minoría que vive en palacios.

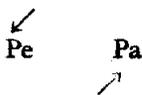
El sujeto construye su discurso y por lo tanto su objeto sobre la base de los dos procesos mencionados arriba.

Observando lo que hemos dicho, desde otro punto de vista, la sucesión necesaria de los dos procesos en el eje sintagmático

resulta ser relevante en el discurso y puede ser vista como una secuencia:

Pe [proceso de estado] → Pa [proceso de actuación]

Es decir, el reconocimiento de hechos de estado —lo que todos sabemos, mecanismos recurrentes en el discurso ideológico— llevan a un proceso cognitivo o sensorial (“vemos...”) cerrando con proceso de estado, lo que puede ser representado gráficamente de la siguiente manera:



ESTRUCTURA ACTORIAL ⁹

Como sabemos, además de las estructuras espacial y temporal, la estructura actorial es otro componente discursivo que se basa en operaciones de embrague y desembrague.

Con respecto a las figuras de actores, en el discurso I Moisés y Jesús son el sujeto-emisor, como se ve en el párrafo 1; mientras que en los párrafos 2 y 3, aunque “nosotros” —sujeto colectivo— es el sujeto gramatical, es sin embargo el receptor, y con la aparición de frases con “debemos” percibimos inmediatamente un tipo deóntico de discurso. Es decir, el “yo” del enunciado se transforma inmediatamente en el sujeto “nosotros”. El sacerdote que es el emisor, es a la vez el receptor, al igual que los feligreses, como puede verse en la frase “hemos escuchado...”; situación que se refuerza en el párrafo 2 donde dice, “como nosotros debemos interpretarla”. Aunque se manifiesta un rol pasivo, la frase indica un sujeto activo.

Aquí tenemos un caso donde hay un proceso de identificación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado; es

⁹ Unidad léxica cuyo contenido semántico consiste en la presencia de un sema individualizante. El actor puede ser un individuo (Moisés) o un colectivo (los feligreses), puede ser figurativo (zoomorfo), no figurativo (el destino). Un único actante puede ser expresado por varios actores. Se define también como el punto convergente de componentes sintácticos y semánticos. El actor debería ser el portador de roles actanciales y temáticos.

decir, el mundo del hablante se identifica con el mundo del enunciado; y lo que es más, el hablante convence a su audiencia que piense igualmente que es así.

En el Discurso Tipo II, "Evangelio" es el sujeto del proceso de estado en el párrafo I, aunque viendo la totalidad del discurso se convierte en el objeto del discurso y el receptor es "la sociedad" que es indeterminado. Si analizamos la frase "El Evangelio nos debe interesar", podemos ver como el sujeto-actor se identifica con el receptor, el alocutario. Otra vez tenemos un caso donde hay un proceso de identificación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado y la audiencia, situación que se manifiesta a través de todo el discurso. Es decir, el propósito no es el de señalar al "yo" e identificarlo en el discurso pero de identificarse con el "yo" al que se dirige el discurso —la audiencia—.

Esto es un tipo de relación binaria cuya función de reconocimiento tiene la forma $f(x, y)$, según Coquet¹⁰ situación en la que se obtiene una conjunción lógica de ambos actantes:

$$X \wedge Y$$

Es decir, hay un paso de una identidad a otra.

El rol temático del actor que emerge a través de la invariante "Bienaventurados los pobres" es una denuncia de una injusticia que prevalece sobre una mayoría de personas, como puede verse en las palabras recurrentes: *pobreza, injusticia, etcétera*.

La identificación del locutario con el alocutario se constata por el discurso de uno de los asistentes a la misa quien dice:

- “En este templo se hace sentir a la gente realmente humanizada”.
- “En esta iglesia no se sigue la rutina de aplicar el Evangelio”.
- “Yo siempre le decía a mi esposa que muchas veces el hecho de escuchar el Evangelio si no es aplicado en una forma real a la época en que vivimos, como que no tiene la transcendencia que se pretende”.
- “Y pues le digo, aquí no existe esa distancia que en muchos templos se hace sentir”.
- “Sino que aquí nos *sentimos muy integrados* con nuestros sacerdotes”.

En mi opinión estas últimas frases ratifican lo que se ha dicho

anteriormente, pues dichos enunciados manifiestan la conjunción lógica de los dos actantes, esto es, el paso de una identidad a otra en el proceso discursivo y por ende en el proceso ideológico. El sujeto enunciante, como actante semiótico, es un actante colectivo —los pobres— las clases explotadas. A través de la intencionalidad en el discurso, el sujeto se presenta al mundo como un objeto y como sí mismo. El objeto es un “mundo justo”; el sujeto que emerge es un sujeto ideológico alternativo —un actante colectivo— que se opone al sujeto religioso tradicional, ejemplificado con el discurso del tipo I. Discursos como el Discurso II, expresiones de una formación discursiva determinada por una formación ideológica, generan nuevas tendencias ideológicas que buscan su lugar en el seno de un aparato ideológico como lo es la Iglesia.



DOCUMENTOS

“GIUSEPPE VACCA: EL MARXISMO Y LOS INTELLECTUALES. DE KAUTSKY A LUKACS, DE LABRIOLA A GRAMSCI: DOS LINEAS COMPARADAS”

Dora Kanoussi

Este es el trabajo más reciente del profesor G. Vacca, parcialmente publicado en la revista *Crítica Marxista* en diciembre de 1983.

En general, se podría decir que el ensayo es una reconstrucción del *status* científico del marxismo, siguiendo la línea establecida por Labriola y sobre todo por Gramsci, o sea en la tradición clásica del marxismo italiano, en contraposición a las demás tendencias de este siglo (con excepción de Lenin que aquí no se revisa).

Analizando la “cuestión política de los intelectuales”, así como fue concebida por Kautsky, Max Adler y Lúkacs, Vacca se detiene en la relación Labriola-Gramsci para probar que esta línea de desarrollo del marxismo, marginal dentro del mismo por razones históricas conocidas, no solamente fue ajena a la “vulgata” entonces vigente (en los años 20 y 30) sino también distinta en sentido gnoseológico de los desarrollos de esta cuestión por parte de exponentes representativos como Kautsky, Adler y Lúkacs.

La fecundidad y originalidad del pensamiento gramsciano, por tener sus raíces y estar directamente ligado a las categorías mar-

* Tanto la presentación de Dora Kanoussi como el ensayo completo de Giuseppe Vacca serán editados en forma de libro por la Universidad Autónoma de Sinaloa. Agradecemos a la UAS el habernos autorizado la publicación de un adelanto. El original apareció en *Estratti di Critica Marxista*, núm. 5, Roma, 1983.

xianas, se convierte, o más bien desemboca de manera "natural", en una ciencia política marxista actual para las condiciones del capitalismo contemporáneo. El núcleo para ello estaría constituido por la solución que Gramsci da al problema del paso del concepto de modo de producción al de la formación social concreta. Este sería para el autor del ensayo el punto de apoyo de una teoría de la reproducción: "...instrumento para pasar de lo abstracto del modo de producción a lo concreto de la lucha política de clase... problema esencial de la teoría revolucionaria..." (G. Vacca, Introducción a Karl Korsch: *Teoría marxista y acción política*, ed. Pasado y Presente, núm. 84, p. 39, 1979, sin la fecha de la edición original de la Introducción citada).

No haber resuelto correctamente este paso de lo abstracto de la teoría marxista a lo concreto de la política (o la relación teoría-práctica) fue una de las causas fundamentales de la debilidad histórica del movimiento obrero y su derrota o asimilación (según el caso) al Estado-nación. Este último, siendo contexto y horizonte natural del movimiento de clase fue también su límite teórico y práctico: sea que se opusiera o se asimilara al Estado, el movimiento obrero jamás lo superó en sus teorizaciones y con ello no respondió adecuadamente al desarrollo (o sea a la internacionalización) capitalista desde por lo menos la muerte de Lenin y con la excepción de la reflexión de Gramsci en la cárcel.

Gramsci fue el único que elaboró una vía diferente de desarrollo del marxismo en sus dos niveles que son constitutivos de la "cuestión política de los intelectuales": 1. Llega a la teoría de la hegemonía (o del Estado y de los intelectuales, y por tanto de la revolución) por medio de un análisis concreto de la situación concreta, nacional e internacional, de la reestructuración capitalista a nivel mundial con base en sus estudios conocidos como las "Notas sobre el americanismo". Con eso superó el ámbito y límite tradicional del movimiento para pensar la relación teoría-historia en y más allá del Estado-nación, o sea al nivel contemporáneo de la internacionalización del capital. 2. A lo anterior estaría ligada la segunda cuestión, que es la de los intelectuales propiamente dicha. G. Vacca, partiendo de Gramsci, concibe la reproducción del capital social global como reproducción de las competencias y saberes basándose en la transformación inédita de la relación ciencia-capital (la subsunción de la ciencia al capital y su conversión consiguiente en fuerza productiva directa). Por ello, la cuestión

política se vuelve el problema central en cuanto que es la forma universal de la reproducción de la sociedad actual. En ésta, los intelectuales devienen en una capa o sujeto ligado no solamente a la política y al Estado nacional, sino directamente a la reproducción del capital en general. El desarrollo actual del capitalismo plantea de modo nuevo y hasta más allá de Gramsci el problema de los intelectuales: la solución ya no puede ser (para el movimiento obrero) la solución tradicional de su "conquista" o asimilación en y para la clase obrera y "conversión" al marxismo. La superación gramsciana de la vulgata por una parte y el enfrentamiento con el conservadurismo idealista por otra, necesariamente dejan atrás al ideologismo que hizo posible cuestionar la dignidad científica del marxismo en una sociedad cada vez más compleja y plural. En sociedades plenamente "secularizadas" en su vida institucional y sus costumbres por la escolarización masiva, difusión de tecnologías, etcétera, el partido de clase y con él el marxismo no pueden ya responder a las exigencias actuales con la caracterización y división de la ciencia en burguesa y proletaria, y menos aún con las contaminaciones positivistas que intentaban hacer del marxismo una ciencia "a la altura" de las ciencias naturales.

Esta problemática —explícitamente planteada por el autor ya que es una necesidad vital para un partido como el suyo— es la que hizo necesaria y posible la apertura del marxismo al mundo de la inteligencia y el rechazo de la ideologización que concibe a los intelectuales como sujetos aparte a los que hay que ganar simplemente para resolver el problema de su existencia social y su relación necesaria con el movimiento obrero y el marxismo.

Gramsci soluciona el problema de dos modos entrelazados, por decirlo de alguna manera. Primero con su teoría de la hegemonía y simultáneamente con su enfrentamiento peculiar con el pensamiento burgués: reconociéndole un "meollo racional" y significativo que hay que rescatar y sobre todo considerar como una auténtica fuente vivificadora en cuanto que no puede no plantear problemas reales.

La filosofía de la praxis si es la coronación histórica del gran movimiento que es el mundo moderno iniciado con la Reforma protestante, es también un aspecto al mismo tiempo esencial de éste último; está por ello en diálogo permanente con las tendencias y corrientes que no se reconocen en él (como por ejemplo

las teorías del poder de Foucault, el psicoanálisis, el feminismo, la cibernética, etcétera) pero que sin embargo también son partes esenciales de los saberes de esta modernidad.

En fin, la solución al problema de la relación del marxismo con los demás saberes estaría —y no sólo *in nucleo*— en Gramsci: esto se comprende si se revisa la actitud frente al proceso de formación del espíritu científico moderno; la relación de Gramsci con Maquiavelo, con Hegel y Croce es fecunda porque es la de un marxismo abierto con estos grandes momentos del saber con los que se relaciona y enfrenta sin perder su *status* científico. Esto sin embargo no quiere decir aceptar el relativismo y agnosticismo filosóficos, dando igual valor y lugar a todo el conocimiento científico existente, borrando los límites de clase o de *Weltanschauung*. El marxismo sigue siendo la filosofía de la praxis, la superestructura de las masas, la visión científica de una clase, pero no *el* conocimiento que se enfrenta sólo asimilando o rechazando completamente los demás saberes.

Con estas líneas solamente quisimos indicar algunos de los puntos más destacados del trabajo que presentamos. Su estudio revelará a los lectores lo profundo e incisivo de la reflexión del profesor G. Vacca sobre uno de los temas teóricos más actuales e importantes para la práctica del movimiento obrero contemporáneo.

EL DESARROLLO DE LOS SABERES CONTEMPORANEOS. EL MARXISMO COMO FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Giuseppe Vacca

Si la creación del “nuevo intelectual” (“especialista político”) consiste en el hecho de que éste “de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción histórica humanista sin la cual permanece ‘especialista’ y no deviene ‘dirigente’,” es en relación a este objetivo que se define la conexión entre “la cuestión política de los intelectuales” (de la cual forma parte la relación entre el socialismo y los intelectuales) y la reformulación teórica del marxismo (y de la cual forman parte tanto los problemas de la relación entre el marxismo y el movimiento obrero, como aquellos relativos a la relación del marxismo con el movimiento global de las ciencias y de los saberes). Todas las conexiones de época anteriormente examinadas exigen a Gramsci concentrar en este tema las energías para elevar la iniciativa y la capacidad de influencia del movimiento obrero en los procesos históricos actuales a nivel mundial. Además, la reelaboración del marxismo y la definición de sus tareas actuales son una necesidad porque en su desarrollo histórico y en su estado actual, el marxismo le parece a Gramsci bastante inservible. Su separación del marxismo de la Segunda y de la Tercera Internacional se consumó hasta el fondo; y lo que es más, es en polémica abierta con ellas, que Gramsci hace culminar su propio programa de investigación con la reelaboración de las formas teóricas del marxismo.

En relación al génesis y al desarrollo histórico del marxismo, “se puede observar —anota Gramsci— cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un ‘aroma’ ideológico inme-

diato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante forma necesaria y justificada históricamente por el carácter 'subalterno' de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba, por lo tanto, por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico deviene en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, perseverancia paciente y obstinada (...). La voluntad real se disfraza en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como sustituto de la predestinación, de la providencia, etc., de las religiones tradicionales" (Ibid., pp. 1387-8).

¿Cómo es que la "filosofía de la praxis" —"nacida para superar a la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para suscitar a un grupo de intelectuales propios del nuevo grupo social del que era la concepción del mundo", en la tradición mayoritaria del marxismo de la Segunda Internacional —haya caído "en el materialismo vulgar" y en la "superstición economicista"? Y "La filosofía de la praxis" —observa Gramsci— tenía dos tareas: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir el propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda tarea, que era fundamental, dado el carácter de la nueva filosofía, absorbió todas sus fuerzas, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente por razones 'didácticas', la nueva filosofía devino en forma de cultura que era un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas" (ibid, pp. 1858, 1508, 1595).

Según Gramsci éste es todavía el estado del marxismo, y no se refiere, por lo tanto solamente a la tradición "ortodoxa" (el marxismo de la Segunda Internacional), sino también al marxismo soviético que él considera ejemplarmente representado en obras como el *Manual* de Bujarin y el *Précis d'économie politique* de Lapidus y Ostrovitianov. Por lo tanto, el marxismo vulgar en su conjunto, "atravesaba todavía su fase populachista (...): es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continua, pero desorganizadamente, y sin poder pasar más allá de grado cualitativo que está siempre

más, acá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la sociedad entera que es la que permite un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la praxis, se ha convertido también ella en 'prejuicio' y 'superstición'; y así como está es el aspecto popular del historicismo moderno". (Ibid, p. 1860-1).

¿Cuáles son los puntos de referencia para emprender la obra de reconstrucción del marxismo? Antes que nada, el dato histórico de que, por primera vez en un territorio determinado, las clases subalternas, guiadas por Lenin, dieron vida a un Estado suyo. Teóricamente, este dato se traduce en magnitud "gnoseológica" del "principio teórico-práctico de la hegemonía, "realizado" por primera vez. De ello se pueden extraer algunos elementos para una reformulación integral de las tareas de la teoría y de las formas de subjetividad del movimiento obrero. (ibidem).

Gramsci se propone, por ello, reelaborar las categorías *gnoseológicas* del materialismo histórico; y no es por casualidad, por la forma de marxismo que entiende desarrollar, que adopte el término de "filosofía de la praxis". "Desde el momento que un grupo subalterno deviene realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado —observa— nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, es decir, un nuevo tipo de sociedad, y, por lo tanto, de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas". Para tal empresa, el único punto de referencia teórico, en toda la historia del marxismo, es, según Gramsci, Antonio Labriola. "En realidad —dice— Labriola, afirmando que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica y que es *autosuficiente*, es *el único* que trató de construir científicamente la filosofía de la praxis. "He aquí el porqué de la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y de hacer que predomine su planteamiento del problema filosófico". No se trata de una simple recuperación o de un "retorno" a Labriola: las tareas que propone Gramsci no son ni una restauración teórica, ni una obra de filología marxiana o marxista; por el contrario, él indica la necesidad de proceder "*desarrollando*" la posición de Antonio Labriola". Ahora debemos concentrarnos en este terreno para reconstruir la reformulación gramsciana del marxismo como "filosofía de la praxis". Debemos prestar particular atención a las relaciones que, una vez

afirmada la *autosuficiencia* filosófica del marxismo, se pueden establecer entre ésta última y el movimiento general del intelecto científico y filosófico.

También sobre este tema Gramsci procede polemizando. La tematización de las líneas de desarrollo de la “filosofía de la praxis” está planteada sobre todo en los *Cuadernos* 10 y 11, dedicados respectivamente a la filosofía de Benedetto Croce y al inicio del estudio de la filosofía y de la historia de la cultura. La elección de Benedetto Croce como interlocutor principal para la reelección gnoseológica del marxismo es motivada por la convicción de que se debe recorrer el itinerario filosófico de Marx, actualizándolo de acuerdo a la situación presente. La reformulación de la “filosofía de la praxis” es concebida como una tarea crítica inmanente al desarrollo histórico del marxismo, y no como extracción filológica, de categorías fundamentales del materialismo histórico desde la obra de Marx (ibid 1964). Actualmente se debe de partir de la crítica de la filosofía de Benedetto Croce, dado que ella “representa al momento mundial actual de la filosofía clásica alemana” (ibid., p. 1472). Los puntos de referencia en la obra de Marx son el *Prólogo* del '59 y la *Introducción* del '57 a *La crítica del'economía política*, la *Miseria della filosofia*, las *Tesis sobre Feuerbach*, y los vols. I y III de *El capital*.

El vínculo con la obra de Labriola resulta evidente. Se podría hablar de una reanudación y una actualización de su programa de investigación. Debido a la “combinación” del marxismo vulgar con la cultura positivista de las últimas décadas del siglo pasado, dada su persistente subordinación gnoseológica al determinismo mecanicista en sus distintas manifestaciones (“economismo”, “materialismo vulgar” “darwinismo social”, “espontancismo”), la investigación debe partir de los conceptos de *ley*, *previsión* y *método*. La crítica de Gramsci apunta sobre todo al *Manual* de Bujarin, en el cual él distingue casi un compendio de los elementos de la subordinación actual del marxismo al positivismo. El origen de dicha influencia la encuentra en el marxismo “ortodoxo”, al interior del cual —también porque se dirige al marxismo “soviético— Gramsci tiene en la mira principalmente a Plejanov. La elección de Bujarin como blanco crítico principal es evidente por sí misma: también al interior del movimiento comunista el peligro principal de combatir es la reducción del marxismo a un simple evolucionismo. Hay que destacar, en el trasfondo, como bajo este perfil, la in-

fluencia del *Bernstein-Debate* y de su salida negativa en ambas vertientes resumida en una doble victoria: de Kautsky en el plano ideológico y de Bernstein en el plano político.

“La filosofía del *Ensayo popular* —observa Gramsci— (implícita en él) puede ser llamada en aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad se sustituyen en la dialéctica histórica. Pero ¿cómo puede deducirse de esta concepción, la superación, la subversión de la praxis”? El efecto, mecánicamente no puede jamás superar a la causa o al sistema de causas, por lo tanto, no puede existir más desarrollo que aquel simple y vulgar del evolucionismo”. La noción de la ley, al contrario, debe ser vinculada a la de *previsión*, propia de la acción histórica. Ésta, por lo tanto debe desprenderse de causalidad y del modelo gnosológico de las ciencias naturales.

De manera más general, Gramsci observa que en todas las corrientes filosóficas influídas por el cientificismo (o sea las que, hipostarian el modelo gnosológico de las ciencias naturales como el único científicamente válido), el planteamiento del problema como una búsqueda de leyes, de líneas constantes, regulares, uniformes está ligado a una exigencia, concebida de manera un pueril e ingenua, de resolver de modo definitivo el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos. Según esto, ‘parece’, por una extraña inversión de perspectivas, que las ciencias naturales ofrecen la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales; por ello, la metodología histórica fue concebida como ‘científica’ sólo y en cuanto que capacita abstractamente a ‘prever’ el futuro de la sociedad”. Lo contrario es cierto: en el quehacer histórico, es decir, en la acción política consciente y dotada de sentido, “sólo se puede prever ‘científicamente’ la lucha, mas no los momentos concretos de ella, que no pueden no ser el resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento, que jamás pueden ser reducidas a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad deviene continuamente calidad. Realmente se ‘prevé’ en la medida en que se actúa, en cuanto se aplica un esfuerzo voluntario y por tanto, se contribuye concretamente a crear e resultado ‘previsto’. La previsión se revela entonces no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, como el modo práctico de

crear una voluntad colectiva. Y ¿cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o lo que es, pero no lo que será, que es un no 'existente' y, por lo tanto, algo por definición incognoscible. Por eso prever es, sólo un acto práctico que no puede, si no es una futilidad o una pérdida de tiempo, tener más explicación que la expuesta anteriormente”.

Esto no quiere decir confinar la acción política al *activismo* (más o menos vitalista o irracional). Quiere decir, más bien, que es necesario poner en relación las peculiaridades de la política científica, por una parte, con los elementos que distinguen y vinculan conocimiento de la realidad e iniciativa política, y por otra, con el nexo específico de método y contenido, que en la acción política es aquella distinta del que se refiere a la acción científico-experimental. No se trata de reducir la ciencia a “arte” de la política, sino de conjugar ambas. Aquí está la diferencia entre el modelo de experimentación histórico-política y aquel de la experimentación científico-productiva. “Es necesario establecer —subraya Gramsci— que toda investigación tiene un método determinado propio y construye una ciencia determinada propia, y que el método se ha desarrollado y ha sido elaborado junto al desarrollo y a la elaboración de esa determinada investigación y ciencia, y como tal forma un todo con ellas. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicándole un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación a la cual era inherente, es un engaño extraño que poco tiene que ver con la ciencia”.

El análisis comparado de los dos modelos epistemológicos permite, sin embargo, que se establezcan, con una determinación más segura los criterios de una hermenéutica científica del quehacer político: “Existen, sin embargo, —prosigue Gramsci— también criterios generales que se diría constituyen la conciencia crítica de todo científico, cualquiera que sea su “especialización y que siempre deben estar presentes en su trabajo de manera espontánea. De esta manera se puede decir que no es científico quien demuestra escasa seguridad en sus criterios particulares; quien no tiene conocimiento pleno de los conceptos adoptados; quien tiene escasa información y conocimiento del estado precedente de los problemas tratados; quien no es muy cauteloso en sus afirmaciones; quien no progresa de modo necesario sino arbitrario y sin concatenación, quien no sabe tener en cuenta las lagunas que existen en los

conocimientos alcanzados sino que las omite y se contenta con soluciones o nexos puramente verbales en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrían ser retomadas y desarrolladas" (ibid, p. 1403).

Con estos criterios, comunes a todo quehacer científico (extraídos de la observación del desarrollo histórico de todas las ciencias), la búsqueda de las *constantes* y de los *nexos causales* no viene excluida de ámbito de las ciencias y la acción social, sino que se conforma, a una noción peculiar de *ley*: se trata de investigar las *tendencias* y *contratendencias*, *reiterables* sólo bajo determinadas condiciones. Pero estas últimas son de carácter *histórico*. Es decir, están destinadas a permanecer sólo hasta que la acción colectiva conciente no las cambie, y las reemplaze por otras. La investigación de las *regularidades* tendenciales, que, sin embargo, no es otra cosa que la heurística de las contradicciones específicas de una formación social determinada, define, así, los *límites* dentro de los cuales la conciencia colectiva y la elaboración de los *finés* pueden operar eficazmente. El conocimiento de las *regularidades* y de las dinámicas de un sistema social históricamente determinado (vale decir de las *necesidades* impuestas por sus dinámicas *actuales*) delimita los ámbitos en los que fines colectivos bien individualizados devienen *posibles*. Semejante noción de *ley* es constitutiva a una forma particular de abstracción: *la abstracción históricamente determinada*. Gramsci indica en ella el fundamento gnoseológico de la concepción materialista de la historia y de la crítica de la economía política; sostiene que ella llega a Marx desde la noción ricardiana de mercado determinado", y la pone en la base de la reelaboración del marxismo como "filosofía de la praxis".

"¿Cómo surgió en el fundador de la filosofía de la praxis —se pregunta Gramsci en una nota del *Cuaderno* n. 11, titulada precisamente *Regularidad y necesidad*— el concepto de regularidad y necesidad del desarrollo histórico?" No parece —responde— que pueda pensarse en una derivación de las ciencias naturales, sino más bien parece que debe pensarse en una elaboración de conceptos nacidos en el terreno de la economía política, especialmente en la forma y en la metodología que la ciencia económica recibió a través de David Ricardo. Concepto y hecho del "mercado determinado", es decir importación científica del hecho que determinadas fuerzas decisivas y permanentes aparecieron históricamente.

camente; fuerzas cuyo modo de operar se presenta con un cierto 'automatismo' que permite cierto grado de 'previsión' y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que consienten a dichas fuerzas, consienten después de haberlas intuido u observado científicamente". Pero la determinación del mercado es un dato histórico. Las categorías de la economía política clásica son, por lo tanto, una forma fenoménica particular de una más compleja *ciencia de la sociedad* más global. "Mercado determinado' equivale a decir 'determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción', relación garantizada (es decir, hecho permanente) por una determinada superestructura política, moral, jurídica" (ibid, p. 1477). Aquellas categorías serían remitidas al modelo epistémico de las ciencias naturales y se volverían ineficientes si fuese removida o ignorada su *conexión genética* con un desarrollo histórico determinado. Con ello, se ocultaría deliberadamente una de sus características esenciales: su funcionalidad explicativa y operativa para el "programa político" de un determinado "bloque histórico". Al interior de éste último, por el contrario, la validez y la eficacia (el modo de operar concreto) de aquellas categorías es parte integrante de la reproducción social y del ejercicio de una determinada hegemonía. Este es un hecho que no hay que perder de vista. "El planteamiento del movimiento del libre cambio —anota Gramsci en el *Cuaderno* sobre Maquiavelo— se basa en un error teórico del que es fácil identificar el origen práctico: esto es, en la distinción entre sociedad política y sociedad civil que de distinción metódica que es, se les convierte y presenta como distinción orgánica. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero como en la realidad efectiva, sociedad civil y Estado se identifican, es necesario establecer que también el liberalismo es una "reglamentación" de carácter estatal, introducido y mantenido por la vía legislativa y coercitiva: es un hecho de voluntad, conciente de los propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico. Por eso, el liberalismo es un programa político, destinado a modificar, en cuanto triunfa, al personal dirigente de un Estado y al programa económico del Estado mismo, es decir a modificar la distribución del rédito nacional" (ibid, pp. 1589-1590).

Si se pierde de vista aquella conexión, la traducción en leyes

económicas de las dinámicas históricas de una formación social determinada sólo puede ofrecer “un esquema abstracto de una determinada sociedad económica”. Por el contrario, la “filosofía de la praxis” establece la conexión genética y funcional de tales categorías con las condiciones históricas de su validez. La filosofía de la praxis entiende garantizar el carácter *crítico e histórico-social* de las categorías del marxismo. Está dirigida, en suma, a fusionar economía y política de modo activo, en vista de la acción colectiva de los sujetos que pueden constituir un nuevo “bloque histórico”: “La ‘crítica de la economía política parte del concepto de la historicidad del “mercado determinado” y de su “automatismo” mientras que los economistas puros conciben estos elementos como “eternos”, y “naturales”; la crítica analiza realísticamente las relaciones de las fuerzas que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, evalúa las variabilidades ligadas a la aparición de nuevos elementos y su reforzamiento y presenta la “caducidad” y la “sustituibilidad” de la ciencia criticada; la estudia como vida pero también como muerte y encuentra en su intimidad los elementos que la disolverán y la superarán sin falta, y presenta al “heredero” que será heredero presunto hasta que no haya dado pruebas manifiestas de vitalidad. (Ibid, p. 1478).

“De estas consideraciones —concluye Gramsci— que hay que partir para establecer lo que significa “regularidad”, “ley” y “automatismo” en los hechos históricos. No se trata de “descubrir” una ley metafísica de “determinismo” y tampoco de establecer una ley “general” de causalidad. Se trata de poner de manifiesto cómo se constituyen en el curso del desarrollo histórico las fuerzas relativamente “permanentes”, que operan con cierta regularidad y automatismo”.

“La tarea de la teoría, por lo tanto, no es la de formular la conciencia del “fin último”, y mucho menos aún la de derivar de él la *necesidad* de la inevitabilidad del fin —antes o después— del capitalismo. No se trata de reconectar *causalidad y teleología* en función de un estatuto privilegiado del sujeto proletario (único potencial sujeto-objeto potencial). Más bien se trata de definir analíticamente, de vez en vez, dentro del desarrollo histórico, el campo de las *potencialidades* que se ofrecen a la acción del movimiento obrero (no menos que de aquella de otros grupos sociales), y las “regularidades” a las que debe estar sujeto y a las que se puede hacer referir. El problema gnoseológico fundamental

en la elaboración de la filosofía de la praxis) no es el de definir el esquematismo trascendental de la subjetividad y de la acción dotados de sentido; más bien es el de liquidar todo residuo trascendentalista, recuperando la *historicidad* integral de las categorías (reconduciendo la *conciencia*, como *parte* —aunque sea “especificadísima”— a la *totalidad* del desarrollo histórico concreto, según el fundamento gnoseológico esencial del materialismo histórico). El principio de la *determinación histórica de la abstracción* sostiene, a un mismo tiempo, la *autosuficiencia* gnoseológica del marxismo, la afirmación de la *historicidad* de las categorías: “La abstracción será siempre abstracción de una categoría histórica determinada, vista precisamente en cuanto categoría y no en cuanto individualidades múltiples. El “homo economicus”, él también, está históricamente determinado y aunque sea al mismo tiempo indeterminado: es una abstracción determinada (...). Es necesario fijar el concepto de mercado determinado, como lo asume la economía “pura” y cómo lo asume la economía crítica. Mercado determinado en la economía pura es una abstracción arbitraria, que tiene un valor puramente convencional para fines de un análisis pedante y escolástico. Mercado determinado para la economía crítica será, al contrario, el conjunto de las actividades económicas concretas de una forma social determinada, asumidas en sus leyes de uniformidad; es decir “abstractas” pero sin que la abstracción deje de ser históricamente determinada. Se abstrae la multiplicidad de los agentes económicos de la sociedad moderna, pero precisamente la abstracción está en el ámbito histórico de una economía capitalista y no de una actividad económica genérica que abstraiga en sus categorías a todos los agentes económicos reduciéndolos genéricamente e indeterminadamente al hombre biológico”. (Ibid, pp. 1276-7).

Este es el punto nodal del programa de investigación gramsciano, en cuanto al tema de la reelaboración gnoseológica del marxismo, dado que si no se trata de una operación de filología marxiana sino de reconstruir la eficiencia teórica y política del materialismo histórico, éste mismo debe tener una noción clara de su *propia historicidad*. El problema es tanto teórico como histórico-político. El acontecer de la Revolución rusa modificó la “estructura del mundo”. Para el movimiento obrero la ligazón entre tareas críticas y reconstructivas, se hizo mucho más estrecho. El movimiento obrero no podría proceder en sus tareas de “recons-

trucción" (las que, por demás sufren una enorme aceleración), sin antes que nada un conocimiento límpido de los ámbitos de validez hermenéutica de sus propias categorías. No podría llevar a cabo ni el análisis de las transformaciones de las sociedades capitalistas —que su propia acción exige e induce— ni los desarrollos de su *programa*. A este respecto Gramsci indica tres temas fundamentales: la individualización del ámbito de validez de la *teoría del valor*, ya que sólo a través de la crítica de la economía política es eficaz; los cambios que experimenta la noción de *ley tendencial*, a medida que masas inmensas van saliendo de la pasividad e intervienen concientemente en los procesos históricos y en la acción política; la relación entre *teoría y praxis*, que también recibe la influencia determinante del cambio de época.

Sobre el primer tema, el punto fundamental es que las categorías de la crítica de la economía política fueron elaboradas en función de la constitución política de un sujeto histórico nuevo (el proletariado moderno) que no podría proceder sino desarrollando ante todo —dentro de los contenidos históricos de su acción— un "espíritu de escisión" propio. Más allá de los ámbitos de aquella experiencia, y en particular cuando dicho sujeto debe dar vida al propio *programa económico*, aquellas categorías y aquella "ciencia" deben ceder el lugar a otras categorías y a otra ciencia: "La economía crítica tiene diversas fases históricas y en cada una de ellas es natural que el acento caiga en el nexo teórico y práctico históricamente prevaleciente. Cuando la propiedad es el gestor de la economía el acento cae en el "conjunto" del trabajo socialmente necesario, como síntesis científica y matemática, porque prácticamente se quiere que el trabajo devenga conciente de su conjunto, del hecho que es especialmente un conjunto y que como "conjunto" determine el proceso fundamental del movimiento económico (por el contrario, a la propiedad le importa bien poco el trabajo socialmente necesario, también para los fines de la propia construcción científica; le importa el trabajo particular, en las condiciones determinadas por un aparato técnico dado y por un mercado dado e inmediato de víveres, y por un ambiente inmediato ideológico y político dado, para el cual, cuando se debe fundar una empresa, se tratará de identificar estas condiciones más conformes a los fines de la máxima ganancia "particular" y no se guiará por los "medios" socialmente necesarios). Pero cuando el trabajo se ha convertido él mismo en gestor de la

economía, él también deberá, por haber cambiado fundamentalmente de posición, preocuparse de las utilidades particulares y de las comparaciones entre estas utilidades para extraer de ellas iniciativas del movimiento progresista". (Ibid., p. 1262).

Sobre el segundo tema, el punto fundamental se refiere a la *forma teórica* dentro de la cual, por así decirlo, el marxismo se piensa a sí mismo. Los desarrollos del movimiento obrero, particularmente en los últimos cincuenta años, han "falsificado" un número cada vez mayor de "regularidades" de la economía capitalista. A ésta se le está deteriorando el presupuesto político fundamental, vale decir, la *neutralización* de las grandes masas, a través de la "reducción a lo económico" de los conflictos sociales y la reproducción de su molecularidad y pasividad. El marxismo debe liberarse de todo límite economicista y debe, por el contrario, desarrollarse como *ciencia de la política y de la historia*:

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa (...) excluir la utilidad práctica de identificar ciertas "leyes de tendencia" más generales que corresponden en la política a las leyes estadísticas o de los grandes números que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto énfasis al hecho que la ley estadística puede ser utilizada en la ciencia y en el arte político sólo mientras las grandes masas de la población permanezcan esencialmente pasivas (...) o se supone que permanecen pasivas. [Por el contrario], la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir, a destruir la ley de las grandes cifras; ¿cómo, entonces, podrá ésta considerarse como ley sociológica? Si se reflexiona bien, la misma reivindicación de una economía planificada, o dirigida, está destinada a quebrar a la ley estadística entendida mecánicamente, o sea producida por un conjunto casual de infinitos actos arbitrarios individuales, si bien deberá basarse en la estadística, lo que, sin embargo, no significa lo mismo: en realidad el conocimiento humano sustituye a la "espontaneidad" naturalista (...). Con el propagarse de los partidos de masas y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de las masas

mismas, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (es decir producto de la existencia de condiciones y de presiones similares) se deviene consciente y crítico (ibid., pp. 1429-1430).

Más en general —y así abordamos el tercer punto— se debe elaborar una forma teórica del marxismo capaz de acelerar al máximo la acción “reconstructiva” del movimiento obrero, ahora que se ha iniciado la época de la transición a escala mundial. La necesidad de reformular la unidad de teoría y praxis se plantea una relación a este dato histórico concreto de la actual “estructura del mundo” y es por esto muy diferente de la función trascendental del yo práctico del nuevo sujeto histórico— “Si se plantea el problema de identificar teoría y práctica, es en este sentido: el de construir sobre una práctica determinada, una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, volviendo la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos; es decir potenciándola al máximo; o bien, dada cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su ejecución. La identificación de teoría y práctica es un acto crítico, por medio del cual la práctica se demuestra como racional y necesaria, o la teoría, realista y racional. He aquí por que el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en ciertos momentos históricos, llamados de transición, es decir momentos de más rápido movimiento transformativo, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas para ser más eficientes y expansivas, o cuando se multiplican los programas teóricos que también exigen ser justificados realistamente en cuanto que demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos que sólo así devienen más prácticos y reales (ibid, p. 1780).

La autohistoricización de la “filosofía de la praxis” define de esta manera su *criticidad*. Por un lado, ésta está determinada por una *relación funcional* a la acción histórica de los movimientos que operan para dar salida socialista a los desarrollos antagónicos de la sociedad capitalista, y por el otro, por su mismo *objeto*, constituido por el análisis de dichos desarrollos antagónicos. Bajo el perfil subjetivo, la “filosofía de la praxis”, se dialectiza con la elaboración del *programa político* de un nuevo sujeto histórico;

simultáneamente ella procede como *teoría social de las contradicciones* (capitalista). *Gnoseológicamente*, se distingue por la conciencia de ambos referentes:

“Existe (...) una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las otras filosofías: las otras ideologías son creaciones inorgánicas porque son contradictorias, porque están dirigidas a conciliar intereses opuestos y contradictorios; su “historicidad” será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento de los que han sido instrumento. La filosofía de la praxis, por el contrario, no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad; más bien ella es la teoría de la historia misma de tales contradicciones; no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consentimiento y ejercer la hegemonía sobre las clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte del gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, aún las desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y más aún, los suyos propios. (Ibid, pp. 1319-1320).

Teoría y praxis se vuelven a conectar de modo históricamente determinado, constituyendo un canon heurístico por medio del cual las categorías analíticas por la teoría individualizan, al mismo tiempo, el ámbito de las posibilidades abiertas a la acción social de los sujetos colectivos “especificados”. La unidad de teoría y práctica, que la “filosofía de la praxis” debe desarrollar, corresponde a la revinculación de sujeto y objeto como términos reales de aquella praxis, y no como una posición filosófica trascendental. “La filosofía de la praxis (...) —afirma Gramsci— es la conciencia plena de las contradicciones, en la que el filósofo mismo, entendido como individuo, o como el grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones sino que se plantea a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción.

Desde el punto de vista *morfológico*, la filosofía de la praxis, al nivel dado del desarrollo de las ciencias de la sociedad (la “conciencia” en conjunto y en su desarrollo histórico), se distingue de la sociología por la diferencia crítica. “La sociología —ob-

serva Gramsci en una nota de valor estratégico para la definición de su concepto de la “filosofía de la praxis”— fue un intento por crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el que la sociología influyó, aunque sólo parcialmente. La sociología, por lo tanto devino la manifestación per se, devino en la filosofía de los no-filósofos en un intento por descubrir, clasificar esquemáticamente los hechos teóricos y políticos según criterios contruidos sobre el modelo de las ciencias naturales.

La sociología es un intento de extraer leyes de evolución para poder prever el futuro con la misma certeza con que se prevé que de un árbol nacerá un fruto.

Esto no significa —prosigue Gramsci— que la investigación de las leyes de uniformidad no sea útil e interesante y que un tratado de esta política de observaciones inmediatas no tenga razón de ser; pero —concluye— es necesario llamar al pan pan y presentar los tratados de este género por lo que son. “Gnoseológicamente, la “filosofía de la praxis” no excluye el *análisis funcional* como tal, ni lo rechaza, pero lo delimita e incluye por lo que pueda aportar: reconocimiento de las constantes y de las discontinuidades, fenomenologías de los procesos de diferenciación funcional, en el ámbito de las condiciones históricas que no están sujetas a discusión ni tematizadas (más bien, están deliberadamente excluidas de la investigación).

Sobre estas últimas, por el contrario, va dirigida la atención de la “filosofía de la praxis” que apunta a la explicación *genética* de los procesos y “a la actividad actual de creación de la nueva historia”. Con tal fin, tiene hasta la necesidad de incorporarse críticamente también a los resultados de los análisis empíricos y funcionales particulares. La “filosofía de la praxis”, de hecho, no sólo no se niega asumir una política científica, sino que indaga las posibilidades de para que esta se vincule a la acción creadora de nueva historia, en contraste con la *repetitividad serial* de la historia pasada, que constituye la materia (casi siempre implícita) del funcionalismo de todo tipo y versión. La oposición de la “filosofía de la praxis” a la sociología no niega la ciencia de la política; pero busca la elaboración de los elementos de *otra* política científica, antagónica respecto de la política dominante. El cánón gnoseológico de tal posibilidad se da a través de conciencia de que “se puede hacer una teoría de la historia y de la política,

ya que si los hechos son siempre individuales y cambiantes en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otra manera no se podría ni siquiera saber qué cosa es el movimiento o la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo" (ibid, pp. 1432-3).

Siguiendo por esta línea, se define un último presupuesto esencial para llegar a la formulación positiva de la *forma teórica global* del marxismo: la necesidad de que la "filosofía de la praxis" proceda, sí, a diferencia, pero también *en conexión* con el movimiento global del "general intellect". El terreno de su misma diferenciación crítica se constituye al interior del desarrollo histórico del intelecto científico y filosófico moderno. La filosofía de la praxis como hemos visto, y contrariamente al análisis funcionalista, indaga la génesis y los vínculos antagónicos de las fuerzas activas operantes dentro de una totalidad histórica determinada. La noción concreta de esta *totalidad* es el resultado del desarrollo histórico de las fuerzas productivas materiales y de las ciencias (y no un concepto 'puro' de un método científico también puro). Tiene, por lo tanto, un primer presupuesto en la base (siempre más amplia) de la unificación cultural del género, elaborado por el desarrollo de las ciencias naturales modernas y de su organización como *potencias* de la producción capitalista. Combatir el cientifismo es una tarea fundamental de la "filosofía de la praxis". Pero esto se deriva del hecho que aquel hiposta, al igual que el "idealismo" moderno, el grado de unificación del género históricamente alcanzado e impide desarrollos ulteriores: "El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica ocurre con la desaparición de las contradicciones internas que laceran la sociedad humana(...) Existe, entonces, una lucha por la objetividad (por librarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha por la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman "espíritu" no es un punto de partida sino de arriba, el conjunto de las superestructuras en un proceso de unificación concreta y objetivamente universal y ya no un presupuesto unitario, etc. . . La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta el momento el terreno en el que tal unidad cultural ha alcanzado la máxima extensión: ella ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el

“espíritu”, a volverlo más universal: esa es la subjetividad más objetiva y universalizada concretamente” (ibid, p. 1416).

Por el contrario, el modelo de unificación del género elaborado a partir de las ciencias experimentales modernas puede ser asumido en base a su *unificación integral* (espiritual y material). Puede constituir el punto de referencia del *programa* de la “filosofía de la praxis” misma, ya que ésta, a su vez, no es más que “la coronación” y la conciencia de las potencialidades unificadoras del proceso de desarrollo de las ciencias y de la producción modernas, elaboradas dentro de este mismo desarrollo, (cuando menos bajo un aspecto determinado: es decir, cuando se le considera en relación a los presupuestos de orden histórico, que fue hecho posible sin contenido gnoseológico: “La expresión de Engels de que “la materialidad del mundo se demuestra por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales” debería ser analizada y precisada. Por ciencia, ¿se entiende la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los científicos? ¿O la síntesis de ambas actividades? Se podría decir que con ello se tendría el proceso unitario típico de lo real; en la actividad experimental del científico que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la que el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y al del desarrollo del pensamiento moderno, cuya culminación se encuentra en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la célula primaria del nuevo modo de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico experimentador es también un obrero, no un pensador puro, y su pensar está continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica” (ibid, pp. 1448-9).

La definición de la *forma teórica* del materialismo histórico procede, entonces, por una conexión de época mucho más amplia de las que se requieren para definir su operatividad histórica. Elaborar el materialismo histórico es clave de la “filosofía de la praxis” equivale ante todo a volver a establecer la interacción genética con el movimiento global del intelecto científico y filosófico moderno. En cuanto a la necesidad de *desarrollar* la “fi-

losa de la praxis sobre sus propias bases, esto comporta no sólo de la confrontación con el desarrollo de los saberes particulares, sino también de la *incorporación crítica* de los conocimientos producidos por ellas.

Que se reflexione por dar sólo un ejemplo, a la posición que Gramsci asigna a la "filosofía de la praxis" frente a la filosofía de Benedetto Croce: "Concebir la historia como historia ético-política sería, entonces, una futilidad (...) El pensamiento historiográfico de Croce (...) representa esencialmente una reacción al "economicismo" y al mecanicismo fatalístico aunque se presente como superación de la filosofía de la praxis. También para Croce vale el criterio de que su pensamiento debe ser criticado y valorado no por lo que pretende ser, sino por lo que realmente es y se manifiesta en las obras históricas concretas. Para la filosofía de la praxis, el mismo método especulativo no es simple futilidad sino que ha sido fecundo de valores "instrumentales" del pensamiento, que la filosofía de la praxis a su vez incorporó (...) El pensamiento de Croce debe ser, por lo tanto, apreciado como valor instrumental porque se ha llamado enérgicamente la atención hacia el estudio de los hechos de la cultura y del pensamiento como elementos de dominio político; por las funciones de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, por el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto. La historia ético-política es, por consiguiente, uno de los cánones de interpretación histórica a tener siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historias parciales y extrínsecas".

El problema *teórico* de la relación entre el marxismo y los intelectuales se presenta al fin polarizado de la siguiente manera. No se trata conquistar filosóficamente a las disciplinas particulares, dislocando su posición gnoseológica e hipotecando sus procedimientos y técnicas de investigación. Se trata más bien, de elaborar desde sus desarrollos, cuadros de referencia actualizados y la conciencia general del grado efectivo de desarrollo del proceso histórico en acto. Con tal fin, la evolución de disciplinas completas y hasta segmentos muy extensos y variados del intelecto científico y filosófico en desarrollo (saberes particulares, metodologías y técnicas de investigación elaboradas por las diversas disciplinas) pueden confluir en el proceso de formación de

un *nuevo* “cerebro mundial”, divisado a la unificación integral del género. El desarrollo de la “filosofía de la praxis” no puede ser otra cosa que el desarrollo global del “cerebro social” del mundo.

La reelaboración del marxismo como “filosofía de la praxis” puede ser, entonces, resumida bajo la fórmula sintética con la que Gramsci, desde los tiempos del “Orden Nuevo” había resumido un propio programa de investigación. “La doctrina del materialismo histórico —escribía en una célebre polémica con Balbino en 1920— es la organización crítica del saber referido a las necesidades históricas que substancian el proceso de desarrollo de la sociedad humana; no es la confirmación de una ley natural que se desenvuelva “de manera absoluta” trascendiendo el espíritu humano. Es autociencia, estímulo en la acción, y no ciencia natural que agota sus fines en el aprendizaje de lo verdadero”.



LO QUE MARX DIJO DE LA DIALECTICA *

Juan Mora Rubio

Mucho se ha escrito sobre la dialéctica. Fichte, desde la orilla del romanticismo e inspirado por su amigo Goethe, concibe la realidad como acción y contradicción. Ella no es un principio dado, sino un absoluto activo y dinámico que en su acción de ponerse a sí mismo afirma la identidad, da lugar a la contradicción y conquista la libertad. Pero en la acción de ponerse y negarse, los dos términos, se proyectan en una síntesis que los anula pero no los destruye. "El principio fundamental absolutamente-primero, puesto que debe fundar no solamente una parte del saber humano, sino el saber total, tiene que ser común a toda la doctrina de la ciencia. División es posible solo mediante oposición, cuyos miembros, sin embargo, tienen que ser por cierto iguales a un tercero".

"Suponed que el Yo sea el concepto supremo, y al Yo le sea opuesto un no-Yo; es claro entonces que el último no puede ser opuesto, sin estar *puesto*, y precisamente en el supremo concebido, el Yo".¹

Hegel reflexionando críticamente la obra de Spinoza, Kant y

* Ponencia presentada al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, llevado a efecto del 5 al 9 de diciembre de 1983, en el Palacio de Medicina y organizado por la Asociación Filosófica de México, A. C. Esta ponencia no pretende dilucidar el contenido y desarrollo de un concepto tan importante y rico como el de dialéctica, que tantas implicaciones tiene en el marxismo y en la cultura de nuestro tiempo. Simplemente trata de recoger e interpretar los pocos pasajes de la obra de Marx en que hace referencia explícita a la dialéctica. Todo análisis por modesto que sea puede ayudar a establecer la verdad de un problema.

¹ Johann Gottlieb Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, México, UNAM, p. 51, 1963.

Fichte, descubre los principios supremos de la dialéctica a partir de su ruptura con Schelling.²

La filosofía de Hegel representa el momento más elaborado del discurso dialéctico. En él culminan todos los antecedentes que lo hicieron posible desde Heráclito, Demócrito, Platón, Aristóteles, Giordano Bruno, hasta su culminación durante el periodo de la filosofía clásica alemana. A medida que Hegel desarrolla la filosofía de *la idea*, su idealismo trascendental, va ordenando la dialéctica, indicando sus contenidos y señalando los antecedentes de la misma en toda la historia de la filosofía.³

La dialéctica en Hegel es una manera de ser del Ser, una forma de expresarse la totalidad y por lo tanto cobija a la idea, la naturaleza y el mundo histórico de los hombres.⁴ Al decir de Hegel, la naturaleza es dialéctica y el hombre es dialéctico pues en su acción de concebir la idea utiliza un pensamiento dialéctico. Por eso, y solamente como consecuencia de su idealismo, puede concebir las leyes dialécticas como válidas para la naturaleza, la historia y el pensamiento. Desde el ángulo materialista esta unidad no puede darse por cuanto que aunque existe una sola realidad, ella se manifiesta como "objeto realmente existente" y como "objeto real pensado".⁵ De esta suerte en Hegel nuevamente Ser y

² Schelling y Hegel tuvieron una profunda amistad. Es lugar común recordar que junto con Hölderlin sembraron un árbol en recuerdo y testimonio de admiración por la Revolución francesa. Aunque Schelling era cinco años menor que Hegel escaló la fama con *Filosofía del arte* (1802) y otros trabajos escritos en plena juventud. Hegel recibió su influencia aunque pronto la superó, pues en 1807, en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, rechazó el Absoluto de Schelling que se parece a la noche oscura donde todos los gatos son pardos. Además, en la *Ciencia de la lógica* dijo, que surge bruscamente como salido de un pistoletazo. Desde este momento los amigos se distanciaron definitivamente.

³ Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (México, Fondo de Cultura Económica) aborda el desenvolvimiento del pensamiento filosófico desde su posición dialéctica, observando el desarrollo ascendente de la idea a lo largo de sus contradicciones y superaciones. En repetidas ocasiones, no una sino muchas, adultera el sentido de la obra de los pensadores con el propósito claro de salvar su esquema.

⁴ En forma semejante concibió la dialéctica Federico Engels, quien pretende que las leyes de la misma son válidas para la naturaleza, la historia y el pensamiento. Ver, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941, p. 34.

⁵ Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la economía política* (1857), México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Pensar son una y la misma cosa, como en el viejo idealismo que arranca del *Poema* de Parménides: "La materia es, pues, la reflexión abstracta e indeterminada en otra cosa, o la reflexión en sí, que es al mismo tiempo determinada; es, por consiguiente, el principio existente de la cosa (*das seiende Dingheit*, la cosaidad o cosalidad) aquello en que consiste la cosa. Desde este punto de vista la cosa tiene en las materias su reflexión en sí; no consiste en sí misma, sino en sus materias, y es solo la conexión superficial, un enlace exterior de las mismas".⁶

El hecho de que en el idealismo trascendental al desarrollarse el discurso se desarrolla por igual el Ser mismo, la cosa misma, dio lugar a la fábula del supuesto materialismo de Hegel, pero igualmente a ver su filosofía como una teoría del conocimiento.⁷ Desde esa perspectiva se ha hecho de la dialéctica una simple exteriorización de la verdad, aunque algunos han rechazado esta interpretación y han afirmado que su método es fenomenológico, en el sentido de que solamente describe la cosa. "Vale decir que la actitud del filósofo o del 'sabio' (= Sage) frente al Ser y a lo Real es la de la *contemplación* puramente pasiva, y que la actitud filosófica o 'científica' se reduce a una simple descripción de lo Real y del Ser. El *método* hegeliano no es entonces de ningún modo 'dialéctico': es puramente contemplativo y descriptivo, o sea *fenomenológico* en el sentido husserliano del término".⁸

La filosofía de Hegel, no obstante su idealismo, no permite ser tratada como lo hacía el desdeñoso abuelo de Felix Mendelsson con Sipnoza, por razones judaicas, "como a un perro muerto"; sino que se hace acreedora a una colocación sobre sus pies pues estaba de cabeza. Esta apreciación corresponde a una benevolen-

⁶ Federico Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Ed. Porrúa, & 127, p. 73.

⁷ Desde los años en que vivía el poeta Heinrich Heine surgió la alegre fábula del ateísmo de Hegel. Ahora, algunos autores como Roger Garaudy y otros más serios, pretenden encontrarle ribetes materialistas a su pensamiento. Más bien Hegel podría ser un realista porque no se da el Espíritu sin su mediación y viceversa. Por lo demás vale recordar que Engels dice que "el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista" (*L. Feuerbach y el fin...*) y Lenin llegó a hablar de "constituir algo así como una sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana". (Lenin: "Sobre el significado del materialismo militante".)

⁸ Alexandre Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Ed. La Pléyade, p. 10.

cia de Marx con Hegel para cancelar la deuda contraída por iluminarle su dialéctica materialista, y no irse a la tumba con sentimientos de culpa por ingratitud como le ocurrió con Feuerbach. Esta metáfora, repetida por Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, es bastante desafortunada puesto que la filosofía de Marx y en general todos los aspectos de su pensamiento son una superación crítica de Hegel, que es más, pero mucho más, que una simple inversión. Con este escrito, por lo demás, Engels tan acostumbrado a cubrir con generosidad las acreencias de Marx, lo redime de su olvido al recordar la influencia materialista que ejerció sobre ellos *La esencia del cristianismo*, y “saldar una deuda de honor pendiente, reconocer plenamente la influencia que Feuerbach más que ningún otro filósofo posthegeliano, ejerció sobre nosotros durante nuestro periodo de embate y lucha”.⁹

& & &

Aceptando la pluralidad de interpretaciones que se han hecho sobre la dialéctica y su pleno acuerdo con el idealismo, nuestra intención es tratar de precisar el sentido que ella tiene en el pensamiento materialista de Carlos Marx. Tal vez uno de los pasajes más citados en relación con este asunto corresponde al “Epílogo a la segunda edición” alemana de *El capital*, fechado en Londres el 24 de enero de 1873. Allí comentando un artículo aparecido en El Mensajero de Europa, de San Petersburgo, dice: “¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?”

“Ciertamente, *el modo de exposición* debe distinguirse, en lo formal, del *modo de investigación*. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente *el movimiento real*. Si esto se logra y se llega a *reflejar idealmente la vida de ese objeto*, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística”.¹⁰

Según el texto anterior podríamos afirmar que la dialéctica para Marx tiene tres sentidos:

⁹ Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, E. en Lenguas Extranjeras, 1941, p. 4.

¹⁰ Carlos Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, editores, p. 19. Los subrayados son nuestros.

- a) es un modo de *investigación*,
- b) es un modo de *exposición*, y
- c) corresponde al *movimiento real del objeto*.

Pero, además, Marx pone de presente que existe una *vida del objeto*, “lo concreto real”, y un *reflejo ideal*, “lo concreto pensado”. Comentando la dialéctica hegeliana, Marx dice: “He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual”.¹¹

a) *El modo de investigación*

La introducción a la crítica de la economía política (1857), el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, y el “Epílogo a la segunda edición” alemana de *El capital* son textos casi únicos para el conocimiento de la teoría de Marx acerca de la dialéctica, expuesta con claridad a pesar de la escasa extensión de los mismos y son estrellas solitarias pero suficientes para orientar a los navegantes nocturnos. La primera de ellas fue justamente llamada por Louis Althusser el *Discurso del método* de la nueva filosofía. Se ha dicho de ella, igualmente, que “es tal vez, el único texto sistemático de Marx que contiene, bajo la forma de un análisis de las categorías y del método de la economía política, la enunciación de la ley general de las formaciones económico-sociales, base de su concepción materialista de la historia. Es en esa “ley general” donde se encuentra el verdadero y único criterio objetivo para la construcción de un modelo de las formaciones económico-sociales. De allí que la introducción tenga una enorme importancia científica, pues *posibilita la elaboración de una teoría de las condiciones del proceso de producción del conocimiento científico*: sin duda, uno de los objetivos de la filosofía marxista”.¹²

¹¹ Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), México, Cuadernos de Pasado y Presente, p. 58.

¹² (*Ibid.*) Advertencia a la novena edición, p. 5. Los subrayados son nuestros.

En este libro cuando Marx se refiere al método de la economía política, y toca el punto de “lo real y lo concreto”, abordado por los economistas del siglo XVIII, quienes iban en sus análisis desde lo simple hasta el Estado, dice: “Esto último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad —y la conciencia filosófica está determinada de este modo—, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo”.¹³ Y continúa explicando que “la totalidad concreta” como “totalidad del pensamiento” es un producto del mismo pensamiento y de la concepción, pero no “del concepto que piensa y se engendra a sí mismo” sino que es resultado del “trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”. La totalidad que aparece en el pensamiento es un producto de la mente que piensa y “se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporta únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa”.¹⁴

De lo afirmado por Marx tanto en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, como en el “Epílogo” a la segunda edición alemana de *El capital*, se desprende que el contenido del pensamiento, es decir, el conocimiento, no se genera autónomamente en el entendimiento sino únicamente a partir de las condiciones reales de existencia, pues “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social

¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

es lo que determina su conciencia".¹⁵ Además, el conocimiento sólo se alcanza cuando la investigación se apropia pormenorizadamente del objeto, analizando sus distintas formas de desarrollo y buscando sus nexos internos. Es necesario, igualmente, no considerar al objeto exclusivamente en su estadio actual, sino de acuerdo con sus múltiples determinaciones ocurridas en el pasado y sus diversas formas de movimiento, cambio y transformación. Es decir, encontrando la ley que rige los fenómenos de los cuales se ocupa, para paulatinamente remontarse a su esencia, y sus relaciones esenciales. La investigación es una lectura mediada de la verdad de las cosas y de sus múltiples concatenaciones en el abigarrado laberinto de las apariencias. Como dice Kosík: "El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia, y al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos".¹⁶ La dialéctica como modo de investigación corresponde al paso de lo abstracto a lo concreto a través de la práctica social real.

b) *El modo de exposición*

La dialéctica como modo de exposición corresponde a las herramientas e instrumentos que le sirven a Marx para presentar y comunicar las relaciones internas de las cosas. El modo de investigación, no obstante, no muestra con claridad sus límites y contornos; parece confundirse con el modo de exposición por cuanto que éste último es consecuencia del primero y los dos se enriquecen y profundizan correlativamente. Se trata de fijar, en ocasiones a través de metáforas, repeticiones y múltiples comparaciones, una versión diáfana de la realidad. Por ello rechaza las explicaciones teológicas que buscan los primeros fundamentos, pues dan por supuesto lo que debe ser explicado. Busca el conocimiento a partir del método lógico pero sin escindirlo de su marco histórico. Ya Engels dijo: "el único método indicado era el lógico. Pero este no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras.

¹⁵ Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Ediciones de Cultura Popular, p. 12.

¹⁶ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalbo, p. 27.

Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica".¹⁷

El método empleado por Marx para conseguir una correcta exposición de los asuntos planteados consiste en enjuiciar desde diversos ángulos y con diferentes palabras una misma cuestión y así lograr una unidad que pueda arrancar con suficiente claridad la esencia a los fenómenos estudiados. Esta forma de trabajo se pone de manifiesto en las enormes dificultades que encontró Engels en la publicación del tomo III de *El capital*, "El proceso global de la producción capitalista". Dice Engels: "conservé en la máxima medida de lo posible el carácter del primer borrador toda vez que la claridad lo permitía, y tampoco eliminé repeticiones aisladas cuando las mismas —como ocurre habitualmente en Marx— en cada oportunidad enfocan el tema desde otro ángulo o bien lo presentan expresándolo de manera diferente".¹⁸

Hay dos rasgos descolantes en el uso de la dialéctica de Marx con fines expositivos: el enjuiciamiento del tema desde perspectivas diversas, y el desarrollo del objeto mismo siguiendo las formas particulares que adopta en cada momento. La primera lleva a Marx "a hablar de la producción, por ejemplo, cuando en realidad se estaba ocupando del consumo (de qué manera afecta la producción al consumo y viceversa) o de la distribución (ídem) o del intercambio (ídem)"... En la segunda, "el ejemplo más notorio es la metamorfosis del valor, a partir del trabajo (en el que se origina), en capital, interés, renta y dinero".¹⁹

c) *El movimiento real del objeto*

Marx creó un nuevo materialismo que supera a todos los que lo preceden: el materialismo social. Este parte de los fenómenos cambiantes que expresan la igualmente cambiante esencia de las cosas. Ellos están movidos por fuerzas interiores que se desarrollan a partir de la totalidad. El proceso de transformación y superación se genera en las múltiples contradicciones que niegan y afir-

¹⁷ Federico Engels, "La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx", México, Cuadernos de Pasado y Presente, p. 128.

¹⁸ Federico Engels, "Prólogo al Tomo III de *El capital*, Siglo XXI, editores, México, p. 6.

¹⁹ Bertell Ollman, *Alienación*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 89.

man los objetos y sus relaciones. Ellas son el verdadero demiurgo que impulsa el desenvolvimiento de la totalidad a partir de sus ricas articulaciones particulares. Es bastante precisa la concepción que tiene Marx sobre el movimiento como la fuente indispensable del desarrollo dialéctico, idea que lo coloca en la línea de la filosofía clásica alemana y en particular de la filosofía dialéctica de Hegel. En *Miseria de la filosofía* dice: "Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua no existe, no vive más que por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos proporciona los productos industriales, etc."²⁰ Igualmente, la contradicción es importante aunque insuficiente por sí sola para explicar el movimiento dialéctico, que debe tener en cuenta la negatividad. En el mismo escrito, a propósito de la interpretación de Proudhon sobre lo bueno y lo malo, dice: "La producción feudal también tenía dos elementos antagónicos, que se designan igualmente con el nombre de *lado bueno* y *lado malo* del feudalismo, sin tener en cuenta que, en definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia".²¹

²⁰ C. Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Ediciones de Cultura Popular, p. 87.

Pietro Rossi (*La evolución de la dialéctica*, "La dialéctica hegeliana", México, Ediciones Martínez Roca) siguiendo la línea de interpretación de Wilhelm Dilthey y otros autores, sostiene que la dialéctica de Hegel no puede interpretarse como un producto que se desarrolla desde Kant, Fichte y Schelling, sino que debe considerarse en relación a los problemas centrales del pensamiento del joven Hegel quien a partir del estudio de la religión positiva encuentra los conceptos de escisión y reunificación que lo colocan cerca de los de contradicción y superación (*aufheben*) planteados en la *Fenomenología del espíritu*. No obstante, en el pasaje transcrito, creemos encontrar a Marx en la tradición del movimiento expresado por Goethe, Fichte y otros, que colocan abiertamente a la dialéctica hegeliana dentro de la tradición de la filosofía en general (debemos recordar a Spinoza), y de la filosofía clásica alemana en particular.

²¹ Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Ediciones de Cultura Popular, pp. 104 y 105.

Aquí resuenan las ideas de Kant en "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita", cuando analizando la "sociabilidad antisocial" del hombre hace resaltar aspectos egoístas de su personalidad que lo llevan, sin embargo, a vencer sus tendencias indolentes. Dice así: "Si no fuese por esas propiedades antisociales, desagradables en sí mismas,

El mundo que Marx contempla es un mundo humanizado por la acción práctico-social del hombre. No prescinde del fundamento material, ni de la objetividad de la exterioridad, la especie humana al fin de cuentas, surge en la naturaleza y se desarrolla como consecuencia de su acción práctica sobre el contorno natural. Y Marx no tiene otra perspectiva de contemplación que su propia perspectiva humana. Pero esta visión de la multiplicidad caótica de los fenómenos es una contemplación libre de las enajenaciones del pasado que buscaban primeros fundamentos o causas primeras más allá de la existencia material. Colocó al mundo sobre el cielo siguiendo la soberbia creadora de Feuerbach y explicó al hombre desde su propia inmanencia, desde su propia grandeza terrenal.

El materialismo de Feuerbach fue el heraldo que abrió el camino de la renovación para la búsqueda de un hombre nuevo y libre de embriagueses platónicas, paraísos o culpas. El, permitió a Marx, y a otros muchos, mirar sin prevención al mundo desde la alta sombra de la terrenalidad.²²

Marx nos entrega una visión dialéctica del objeto no sólo desprovista de enajenación religiosa sino mediada por la acción práctico social. El hombre aparece como un ser práctico-crítico de actividad libre, creador y capaz de transformar el mundo y enriquecer sus propias cualidades humanas. Es la praxis social el camino del conocimiento, la manera de transformar el mundo, el saber teórico para guiar esa transformación y la fuente que hace posible el propio progreso personal. De ahí que el concepto de praxis no pueda separarse de los de actividad, conocimiento y racionalidad.

La racionalidad para Marx es, sin embargo, una capacidad no siempre realizada en la historia que vive momentos oscuros de

en donde nació el antagonismo, en que todo individuo inevitablemente se encuentra respecto de sus propias pretensiones egoístas, los hombres podrían haber vivido la vida de pastores de la Arcadia en perfecta armonía, contento y amor mutuo, permaneciendo todos sus talentos en germen sin desarrollarse nunca”.

²² Dice Federico Engels: “Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin ambages, al materialismo”. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941, p. 13.

enajenación. Ella encontrará, no obstante, su camino a lo largo del desarrollo de la misma historia y de la transformación revolucionaria del contexto social. Marx no percibe el mundo deslumbrante de racionalidad hegeliana, sino los vacíos de razón que han enajenado al hombre y que exigen su liberación.

EL DILEMA SUPERADO

Zaira Rodríguez Ugidos

A Hegel se le debe el mérito histórico de haber concebido una nueva teoría lógico-filosófica del pensamiento: la lógica dialéctica o "lógica especulativa", según la terminología hegeliana. En su obra, Hegel desarrolla y sistematiza una idea que surge en el pensamiento filosófico burgués del siglo xvii con Renato Descartes y Francisco Bacon, a saber, las limitaciones de la lógica tradicional aristotélica como método general del conocimiento científico y la necesidad de sentar las bases de una lógica capaz de reproducir el movimiento del pensamiento, guiándolo en el proceso de la adquisición de verdades desconocidas. Al elaborar una nueva teoría filosófica sobre el pensamiento lógico, Hegel parte de la delimitación precisa que su predecesor, E. Kant, establece entre la lógica formal o "lógica general" entendida como procedimiento analítico que garantiza la corrección formal del conocimiento ya adquirido, y la lógica trascendental o lógica de la verdad, que constituye el fundamento del carácter sintético del movimiento del pensamiento en su camino hacia la verdad. Si el aporte del kantismo estribó en haber admitido la naturaleza sintética y contradictoria del pensamiento, no es hasta Hegel que estas ideas se llevan hasta sus últimas consecuencias, cuando concibe un sistema teórico acerca de la dialéctica de las formas del pensamiento. De este modo en la filosofía moderna burguesa desde Bacon y Descartes hasta Hegel tiene lugar una transformación radical en la ciencia de la lógica. El resultado de este proceso es doble. Por un lado, se establecen los límites precisos del objeto de estudio de la lógica tradicional que se desgaja, entonces, del sistema filosófico y se convierte en una ciencia particular: la lógica formal; y por otro lado se elabora, aunque aún desde posiciones idealistas, una

nueva concepción lógica-filosófica del pensamiento y un método general del conocimiento: la lógica dialéctica. Y no es meramente casual, por supuesto, la coincidencia de la caducidad del carácter filosófico de la lógica tradicional con la génesis de la lógica dialéctica como ciencia filosófica. La desaparición del carácter filosófico de la primera condiciona el surgimiento de la segunda. Si indagáramos las causas de la crisis del valor filosófico y metodológico general de la lógica tradicional, las hallaríamos en el desarrollo de la práctica social, de la técnica y de las ciencias modernas que exigían ya una concepción filosófica radicalmente nueva del método general del conocimiento. De ahí que sea hasta cierto punto inexacta la valoración de Hegel como autor exclusivo de la lógica dialéctica, si tenemos en cuenta que el surgimiento de esta ciencia filosófica es el resultado necesario del desarrollo del conocimiento humano. Este desarrollo conduce a lo que algunos autores han denominado "dialéctización de las ciencias", proceso progresivo que continúa acentuándose en nuestra época.

Sin embargo, a Hegel no sólo se le sobrevalora, al atribuirle el mérito exclusivo de la creación de un nuevo fundamento lógico-metodológico del conocimiento teórico, sino que se le reprocha enérgicamente por ello en tanto autor de una concepción dialéctica del pensamiento pretendidamente ajena al carácter riguroso y exacto de las ciencias positivas contemporáneas. Tal es el caso de la valoración positivista contemporánea sobre la dialéctica hegeliana, considerada peyorativamente como "especulativa", o anti-científica, pero no precisamente por su idealismo, sino por su valor revolucionario de índole teórica y, sobre todo, práctica. No es un secreto para nadie que el objetivo de la crítica positivista contemporánea a la dialéctica hegeliana es, en última instancia, el enfrentamiento y la "refutación" del valor crítico-revolucionario de la dialéctica misma en su expresión más pura, esto es, la dialéctica científica marxista-leninista. La crítica positivista y neopositivista a la dialéctica como teoría filosófica general y como método lógico tiene profundas raíces gnoseológicas y clasistas, y es expresión de la crisis y del reduccionismo por las que atraviesa, como es sabido, la filosofía burguesa contemporánea.

Ahora bien, las valoraciones críticas del hegelianismo, y no sólo las positivistas, a menudo acusan a Hegel de haber identificado indebidamente la lógica formal con el método metafísico de pensar y de haber contrapuesto innecesariamente y de manera exclu-

yente la lógica dialéctica a la lógica formal. De acuerdo con esta imputación también sería Hegel el autor de un dilema injustificado y superado en nuestros días: lógica dialéctica o lógica formal. Ello nos obliga necesariamente a remontarnos a la concepción hegeliana de la lógica formal y su relación con la lógica dialéctica, con el fin de esclarecer la responsabilidad del hegelianismo en la introducción de un dilema que, indudablemente, es injustificado en el contexto del conocimiento científico contemporáneo.

En las obras dedicadas a la ciencia de la lógica (ver *Introducción a la filosofía*, *Ciencia de la lógica* y la lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), Hegel plantea el problema de la relación de la lógica formal tradicional y sus principios con la lógica especulativa o dialéctica y sus principios. Realmente se trata del *replanteo* de un problema que, como hemos visto, se venía debatiendo desde hacía más de un siglo, sólo que con Hegel llega a su plena maduración. El problema aparece especialmente analizado en las introducciones de estas obras y en el cuerpo mismo de la "Gran lógica" y de la "Pequeña lógica", cuando se definen las categorías de identidad, diferencia, contradicción y oposición. En la introducción a la "Pequeña lógica" o lógica de la *Enciclopedia*, Hegel establece una diferenciación nítida entre tres formas o niveles de lo lógico: 1) la forma lógica del entendimiento, 2) la forma lógica de la dialéctica o razón negativa y 3) la forma lógica del pensamiento especulativo o razón positiva. Al estudiar estas formas o niveles del pensamiento, Hegel aplica el principio dialéctico de la unidad de lo histórico y lo lógico. Se trata, a su entender, de tres formas históricas que a la vez constituyen aspectos o momentos lógicos del pensamiento en general o integralmente concebido. De acuerdo con Hegel, la forma del entendimiento, propia de la filosofía desde la antigüedad hasta Kant, se caracteriza por establecer determinaciones abstractas e inmutables opuestas a la representación. Esta forma de lo lógico dio lugar al surgimiento de la lógica tradicional aristotélica o lógica del entendimiento que prevalece hasta Kant y cuyos principios generales son el de identidad, el de exclusión de la contradicción y el del tercero excluido. La forma lógica del entendimiento es valorada por Hegel como *un nivel histórico y lógicamente necesario* en el proceso de la formación del pensamiento. Y, *solamente llevada a su límite extremo*, esta forma da lugar a lo que Hegel denominó la *metafísica anterior u ontología tradicional*. La segunda forma

de lo lógico o dialéctica se caracteriza por ser la negación de la primera forma y por constituir una etapa en el desarrollo del pensamiento, que coincide con el denominado criticismo kantiano. A esta forma de lo lógico se le debe el haber salido de los límites estrechos del entendimiento, caracterizado por una confianza ingenua en la identidad inmediata entre las formas del ser y el pensar. El criticismo, basado en el principio de la oposición absoluta entre el ser y el pensar, pone en duda esta identidad; sin embargo, llevado hasta su límite extremo, conduce al agnosticismo y al escepticismo propios del kantismo. La tercera forma de lo lógico o forma especulativa es la síntesis dialéctica de las dos etapas anteriores. Aquí, según Hegel, lo lógico llega a su "verdad" y a su perfección en virtud de que encierra en una negación dialéctica los aspectos positivos de las dos etapas anteriores, alcanzando un nivel superior en el desarrollo del pensamiento: la razón especulativa. El principio que rige esta forma de lo lógico es el de la identidad dialéctica de los opuestos que, de acuerdo con Hegel, incluye tanto el principio de la identidad del entendimiento como el principio de la negación escéptica de la razón negativa. De este modo, para Hegel la razón especulativa es el resultado de un proceso de desarrollo dialéctico y contiene como aspectos superados dialécticamente tanto al entendimiento como a la razón negativa. Y, por lo tanto, esto significa que la razón especulativa de no contener los aspectos afirmativos y abstractos del entendimiento puede degenerar en razón negativa o escéptica.

¿Qué importancia tienen estas ideas para conocer en toda su amplitud la concepción hegeliana de la lógica formal tradicional y su relación con la lógica dialéctica? En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Hegel otorga a la lógica formal y sus principios una significación determinante en la formación histórica y lógica del pensamiento especulativo. Sería erróneo pensar que Hegel opuso absolutamente el entendimiento, regido por los principios lógico-formales, a la razón positiva, presidida por los principios lógico-dialécticos. *Es precisamente el entendimiento el que garantiza el tránsito de la negación desnuda y escéptica, propia de la razón negativa, a la razón positiva.* Y en ello se encierra el valor de la noción hegeliana de negación dialéctica o negación de la negación, que incluye no sólo la negación, sino también la afirmación como momentos indispensables de la síntesis superior.

En segundo lugar, la lógica formal como lógica del entendi-

miento rige de manera independiente sólo en esa fase histórica del desarrollo del pensamiento. En este sentido, para Hegel la lógica formal y el principio de la identidad abstracta marcan una fase necesaria del desarrollo del pensamiento. Ahora bien, en el nivel del pensamiento especulativo o dialéctico positivo, la forma lógica del entendimiento y, por lo tanto, la lógica formal tradicional, están comprendidas en una lógica superior que es la dialéctica. De ahí que Hegel señale que en el principio de la identidad concreta o identidad en la diferencia está presente, aunque de modo superado, el principio de la identidad abstracta. Es necesario tener en cuenta que Hegel ha elaborado una nueva teoría filosófica del pensamiento, destinada a sustituir la teoría lógico-filosófica imperante aún en su época. Es por eso que dentro de los límites de la lógica de la razón, la lógica del entendimiento no actúa como teoría independiente, sino como algo superado, de igual modo que las matemáticas elementales entran a formar parte integrante de la matemática superior. Si bien Hegel no reconoce la lógica formal como método filosófico y como teoría filosófica sobre la razón, tampoco niega la necesidad de la lógica del entendimiento como fase histórica y como elemento componente de la lógica especulativa.

En tercer lugar, Hegel se refiere a la lógica formal como método y teoría filosóficas del pensamiento. Y su valoración coincide con el *proceso real del conocimiento* que trajo como consecuencia que la dialéctica sustituyera a la teoría filosófica del pensamiento basada en los principios de la lógica formal. El error de Hegel consistió, entonces, en desconocer la *perspectiva del desarrollo de la lógica formal como ciencia particular o rama independiente del conocimiento científico*. Asimismo, Hegel en su época conoce de los intentos de formalización y cálculo de la lógica formal, pero los considera inútiles y falsos.¹ En ello radica la insuficiencia de la valoración hegeliana de la lógica formal. Pero en modo alguno es justa la apreciación según la cual Hegel desconoció de manera absoluta la lógica formal identificándola con el método metafísico. Es preciso, además, aclarar que Hegel *no elabora el concepto de "método metafísico"*. Esto es un aporte de la filosofía marxista-leninista. Para Hegel "la metafísica" es la ontología precedente, que absolutizando los principios del entendimiento, los extiende

¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, ed. Solar-Hachette, Argentina, 1968, T. II, pp. 544-545.

más allá de sus fronteras reales, y parte de la identidad inmediata del ser y del pensar sin establecer una relación dialéctica entre ellos. Y quizás sea ésta una de las ideas más revolucionarias del hegelianismo, esto es, el establecimiento del principio dialéctico de la identidad de la ontología, la lógica y la teoría del conocimiento, eliminando de este modo la división metafísica existente entre estos cuerpos teóricos constitutivos del sistema filosófico tradicional.

Sólo a la luz de estas ideas pueden entenderse también las referencias de los clásicos del marxismo-leninismo a la lógica formal. Cuando Engels, en reiteradas ocasiones, y más tarde Lenin, señalan la superación de los principios de la lógica formal por la dialéctica, se refieren siempre a la primera como método general del conocimiento y no como ciencia especial. Así, por ejemplo, Engels escribe: "Pero, en rigor, casi todas las pruebas de las matemáticas superiores, comenzando por las primeras del cálculo diferencial, son falsas, desde el punto de vista de las matemáticas elementales. Y esto no puede ocurrir de otro modo si, como aquí sucede, pretendemos demostrar por medio de la lógica formal los resultados obtenidos en el campo dialéctico".² Tanto en este caso en las referencias de Lenin a la lógica formal y a la dialéctica en la obra *Insistiendo sobre los sindicatos*,³ el problema que se debate es el de la relación de la dialéctica con la lógica formal en su función filosófica-metodológica, y jamás se tiene en cuenta, en estos casos, a la lógica formal como ciencia particular acerca de la corrección formal del pensamiento. A los clásicos del marxismo-leninismo les interesa fundamentalmente el análisis de un problema filosófico presente en el conocimiento científico de su época: el problema de la crisis del método metafísico de pensar, que es resultado de la extrapolación de los principios lógico formales a la gnoseología, a la metodología del conocimiento y a la concepción del mundo, y su sustitución progresiva por el método dialéctico de pensar.

De modo tal que el dilema *lógica formal* (lógica de la demostración del conocimiento ya adquirido y fundamento lógico del conocimiento científico general) o *lógica de la verdad* (lógica del proceso de la adquisición de nuevos conocimientos) tuvo su razón de ser en determinada época histórica del desarrollo del conoci-

² Engels, F., *Anti-Dühring*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, p. 164.

³ Lenin, V. I., *Insistiendo sobre los Sindicatos...* Obras Escogidas de V. I. Lenin, Ed. Progreso, Moscú, 1970, pp. 553-554.

miento humano. En esa etapa, que abarca desde la época del surgimiento de la filosofía moderna burguesa de los siglos XVI y XVII hasta la filosofía clásica alemana, se dirime el problema de la insuficiencia de la lógica tradicional como método general y como método filosófico, a la vez que se sientan las bases de un nuevo método general del conocimiento científico basado en principios lógico-gnoseológicos dialécticos. Los clásicos del marxismo-leninismo retoman esta problemática y la formulan en los términos siguientes: método dialéctico versus método metafísico, destacando que los fundamentos lógico-filosóficos del primero se hallan en una nueva ciencia filosófica del pensamiento, la lógica dialéctica, que ineludiblemente desplaza a la lógica formal en tanto ciencia lógico-filosófica del pensamiento exclusivamente. Fuera de estos límites históricos precisos y de las características del dilema planteado, no tiene sentido el problema. A pesar de ello, a lo largo de varios decenios del presente siglo filósofos marxistas y no marxistas han debatido en torno al tema de la relación entre la lógica formal y la dialéctica. El renacimiento de este dilema ha traído como consecuencia que, dadas las nuevas condiciones histórico-cognoscitivas en que se replantea la polémica, fueron alterados los polos o extremos de la alternativa. Ya que esta polémica, trasladada a nuestros días implica, por un lado, enfrentar a dos tipos diferentes de ciencias con objetos de estudio distintos: la lógica dialéctica marxista-leninista como ciencia lógico-filosófica del pensamiento y la lógica formal contemporánea como ciencia particular no-filosófica que se encarga del análisis de la corrección formal y de la estructura formal del conocimiento científico ya adquirido. Por otro lado, este debate replanteado en nuestra época significa o bien una actitud nihilista y escéptica hacia una de las dos ciencias y una sobrevaloración de la otra ciencia, o bien la pretensión de elevar la lógica formal contemporánea de ciencia especial a ciencia filosófica y método general del conocimiento.

Por esta razón, al plantearnos la relación *lógica formal-lógica dialéctica* debemos examinar el carácter y contenido de los dos polos o extremos antes de mediar la relación con *una disyunción* ("o") o con *una conjunción* ("y"). Este análisis previo constituye un requisito y una condición indispensable para conocer si estamos frente a un problema científico real o simplemente ante un pseudo-problema, es decir, ante un problema inadecuadamente formulado, que lejos de contribuir al desarrollo del conocimiento en-

gendra discusiones estériles. En este sentido, podemos afirmar que *el dilema lógico formal o lógico dialéctico* tuvo su razón de ser en condiciones históricas bien delimitadas y que hoy en día constituye *un dilema superado*. Al cambiar las condiciones histórico-cognoscitivas, cambia con ellas el contenido del problema mismo. Por eso en nuestra época se trata de la relación entre dos ciencias diferentes y entre ellas no cabe *una opción excluyente*.

La lógica formal contemporánea, en tanto ciencia específica del pensamiento, estudia *una faceta necesaria* del proceso de obtención de la verdad. Al exponer los principios y reglas de la *corrección formal* del pensamiento, esta ciencia tiene que ver en cierto modo con la veracidad del conocimiento humano. Sin embargo, el criterio formal de veracidad del conocimiento es necesario, pero insuficiente para establecer la verdad del pensamiento. La lógica formal contemporánea y los métodos formalizados para el estudio del lenguaje natural y científico han alcanzado hoy tales logros que a nadie se le ocurriría poner en duda su valor científico. Hoy somos testigos del desarrollo de numerosos sistemas lógicos que son el resultado de las exigencias del propio proceso del conocimiento científico y de la diversidad de sus métodos y procedimientos de investigación y de demostración. A su vez, los procesos de automatización y de cibernización son exponentes indiscutibles del valor práctico de los modelos formalizados del lenguaje. Esto indica que la lógica formal contemporánea se diferencia sustancialmente de la lógica tradicional, aunque todo lo valioso de la silogística aristotélica entra a formar parte de los cálculos desarrollados por la lógica formal contemporánea.

Como ciencia específica que estudia la corrección formal y la estructura formal del pensamiento, la lógica formal contemporánea, al igual que otras ciencias particulares, necesita de la filosofía como como teoría y método general del conocimiento. En sus investigaciones ella parte de categorías y conceptos desarrollados por la filosofía como el de la verdad y sus criterios, la esencia del pensamiento y sus leyes, la solución del problema fundamental de la filosofía, etcétera. Su objeto de estudio no es el pensamiento en general, sino el análisis de un aspecto específico de éste, en particular, las reglas de la deducción de un juicio a partir de un sistema de juicios dados.

A diferencia de la lógica formal contemporánea, la lógica dialéctica marxista-leninista constituye una ciencia filosófica cuyo ob-

jeto de estudio es el pensamiento lógico integralmente concebido y las leyes de su desarrollo. El problema central de la lógica dialéctica consiste en el estudio del proceso de desarrollo del pensamiento de nivel teórico en el alcance de su análogo objetivo o de la verdad. Y éste es un problema eminentemente filosófico por cuanto se refiere a la verdad en su aspecto lógico. Asimismo, la lógica dialéctica estudia las formas del pensamiento estructuradas en un sistema, en virtud de que analiza estas formas en estrecha relación con su *contenido concreto cognoscitivo*, que son las leyes y categorías dialécticas. En el conocimiento de nivel teórico las formas del pensamiento integran un sistema plasmado en las teorías científicas, que actúan como *modelos ideales* de la *esencia multilateral* de los fenómenos investigados. Por su parte, la lógica formal contemporánea estudia las formas del pensamiento en relación con su *contenido abstracto o formal*, que son los principios y leyes lógico-formales. Esto determina que el estudio lógico-formal de las formas del pensamiento sea eminentemente *analítico* y que se lleve a cabo sin abordar el estudio del sistema de las formas del pensamiento en su camino hacia la verdad. En cambio la lógica dialéctica, al vincular las formas del pensar a su contenido concreto cognoscitivo, puede investigar *el sistema de las formas del pensamiento en su desarrollo*. El pensamiento humano conforma sistemas teóricos que constituyen modelos ideales de la esencia multilateral y en desarrollo del objetivo estudiado. La lógica dialéctica estudia precisamente el pensamiento teórico plasmado en diferentes teorías científicas concretas con el fin de dar respuesta al problema del proceso de formación y desarrollo de los conceptos y teorías, demostrando cómo y de qué forma se alcanzan a comprender en las formas del pensamiento las leyes objetivas que presiden el desarrollo de los fenómenos de la realidad. Por esta razón, con frecuencia la lógica dialéctica es interpretada como una *lógica gnoseológica o lógica de la verdad* en la cual se capta el proceso de la creación y síntesis de las teorías científicas concretas. Por su parte, la lógica formal contemporánea no se interesa por el proceso de la formación de las teorías científicas, ni aborda el estudio de éstas como modelos ideales del objeto real, sino que se centra en el análisis formal de los componentes estructurales de las teorías científicas (estructura formal) y de la coherencia formal del lenguaje de las ciencias.

Uno de los problemas centrales que se discute actualmente,

cuando se plantea el dilema lógica-formal-lógica dialéctica, es el de la *contradicción*. Algunos pensadores fundamentan el carácter antitético de estas ciencias argumentando que se erigen sobre *principios excluyentes*. Si el problema central de la lógica formal consiste en la exclusión de la contradicción a partir del principio de la identidad o de la no-contradicción, entonces esta ciencia debe oponerse absolutamente a la dialéctica como lógica, ya que esta última se basa y admite el principio de la contradicción: *dialéctica*. Como veremos, semejante punto de vista es erróneo *porque parte del supuesto de que la contradicción lógico-formal y la contradicción lógico-dialéctica son de naturaleza idéntica y por ello se excluyen recíprocamente*. La eliminación de este pseudo-problema es posible si demostramos la naturaleza diferente de ambos tipos de contradicción y, por lo tanto, el carácter compatible de los principios lógico-formales y lógico dialécticos.

La contradicción lógico-formal se diferencia de la contradicción dialéctica por su *contenido*. La primera se refiere a *la relación de exclusión inmediata* que se establece entre dos términos opuestos dados en una misma relación, tiempo y sentido, en virtud de que uno de dichos términos o proposiciones es verdadero y el otro falso. La segunda, en cambio se refiere a *la relación de contradicción mediata* que existe entre dos elementos, objetos, o procesos de la realidad, en la que ambos son verdaderos por cuanto constituyen aspectos esenciales de la propia realidad. De modo tal que por su contenido las contradicciones formales son contradicciones que surgen entre elementos del lenguaje y que deben eliminarse para garantizar la corrección formal del pensamiento, su congruencia; en tanto que las contradicciones dialécticas expresan la interrelación real entre procesos y fenómenos opuestos de la realidad. Si *la solución de las contradicciones formales* consiste en su *eliminación* por la vía de la aplicación de las leyes y principios de la lógica formal, *la solución de las contradicciones dialécticas* reside en el desarrollo de los propios fenómenos de la realidad. En este caso el pensamiento no puede eliminarlas artificialmente, lo cual implicaría deformar el reflejo de la realidad, sino que debe seguirlas y reproducirlas fielmente a través de conceptos y categorías adecuadas. En relación con esto, V. I. Lenin, al referirse a la contradicción real que representa el movimiento y la necesidad de su reproducción teórica adecuada en la lógica del pensamiento, señala:

“La dialéctica, en el sentido correcto, es el estudio de la con-

tradicción en la esencia misma de los objetos: no sólo las apariencias son transitorias, móviles, fluidas, demarcadas sólo por límites convencionales, sino que también es así la *esencia* de las cosas".⁴ Y más adelante expresa:

"...si *todo* se desarrolla, ¿no rige esto también para los *conceptos* y *categorías* más generales del pensamiento? De lo contrario, ello significaría que el pensamiento no está vinculado con el ser. Pero en caso afirmativo, significa que existe una dialéctica de los conceptos y una dialéctica del conocimiento que tiene significación objetiva".⁵

"...el problema no consiste en saber si existe el movimiento, sino en cómo expresarlo en la lógica de los conceptos".⁶

Ahora bien, si la contradicción formal se diferencia radicalmente de la contradicción dialéctica *por su contenido*, también se diferencia *por su forma*. Esta idea tiene una importancia crucial para la comprensión del problema analizado en el presente trabajo y ha sido demostrada y desarrollada en toda su amplitud por Z. M. Orudzhev y F. Kumpf en su obra: *Problemas y principios de la lógica dialéctica*.⁷ Es necesario detenernos en las tesis fundamentales expuestas por estos autores en la obra mencionada para lograr una definitiva comprensión de la relación actual entre la lógica formal y la lógica dialéctica.

Como hemos visto, la lógica formal expone en calidad de uno de sus principios esenciales, *la ley de la exclusión de las contradicciones*, según la cual la unidad inmediata de los contrarios tomados en una misma relación, tiempo y sentido es imposible. Sin embargo, la unidad inmediata de contrarios en diferente relación, tiempo y sentido no implica exclusión, porque no se comprende como contradicción formal y es admitida por el pensamiento. Así, por ejemplo, cuando decimos: "Sócrates vivió en Atenas en el siglo v a.n.e." y "Sócrates no vivió en Atenas en el siglo v a.n.e.", estamos ante una contradicción lógica formal. Pero cuando decimos: "Sócrates está vivo en el siglo v a.n.e." y "Sócrates no está

⁴ Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*. Ed. Política, La Habana, 1964. p. 246.

⁵ Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*. Ed. Política, La Habana, 1964, pp. 247-248.

⁶ Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*. Ed. Política, La Habana, 1946, pp. 247-248.

⁷ Orudzhev, Z. y Kumpf, F., *Problemas y principios de la lógica dialéctica*, Moscú, 1978. Capítulo IV.

vivo en el siglo I a.n.e.”, se trata de dos proposiciones en diferente relación y tiempo y, por tanto, no se hallan en contradicción ni en relación de exclusión. Ahora bien, la contradicción dialéctica, objeto de estudio de la dialéctica y fundamento del principio lógico dialéctico de “la división del todo y el conocimiento de sus partes contradictorias”, constituye una contradicción entre elementos reales que se oponen, también, en una misma relación, tiempo y sentido. De lo contrario, no se trataría de una contradicción. Como es sabido, la unidad de los contrarios fue descubierta desde la antigüedad como resultado del movimiento (Heráclito), como consecuencia de la formulación negativa de un problema (Zenón de Elea) o como resultado del análisis abstracto-cuantitativo, esto es, como “diferencia extrema” entre opuestos que están mediados por múltiples eslabones cuantitativos (Aristóteles). La tesis aristotélica prevalece en las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII, cuando con ayuda de los métodos matemáticos, se inicia la investigación de las dependencias cuantitativas entre fenómenos opuestos como la acción y la reacción, la atracción y la repulsión, las fuerzas centrípeta y centrífuga, la energía potencial y la cinética. Al crear el primer cuadro sistemático de los procesos mecánicos, el conocimiento teórico alcanza su madurez inicial. Más tarde el conocimiento filosófico del siglo XIX, basado en el desarrollo de las ciencias, comienza a reflexionar sobre fenómenos opuestos que pueden estar mediados, también, de modo cualitativo, dando lugar a una unidad de contrarios. Tanto en las contradicciones mediadas *cuantitativamente* como en las *cualitativamente*, estamos en presencia de contradicciones que por su naturaleza son muy diferentes en las lógico-formales.

¿Qué es lo que caracteriza a la contradicción lógico formal? Primero, se trata de una contradicción que tiene lugar entre elementos del lenguaje: proposiciones, conceptos, juicios, etcétera. Segundo, estos elementos o términos opuestos se hallan en una misma relación, tiempo y sentido. Tercero, entre estos términos o proposiciones opuestas se establece una relación inmediata. Cuarto, este tipo de contradicción está ausente en la realidad objetiva y su presencia en el pensamiento y, por ende, en el lenguaje es muestra de un error o de una incorrección lógico-formal. Quinto, entre dos proposiciones contrarias, al menos una de ellas es necesariamente errónea, las dos no pueden ser verdaderas.

Veamos un ejemplo entre dos proposiciones:

“La luna es un cuerpo celeste” y “La luna no es un cuerpo celeste”, una de las dos es errónea, porque la relación entre ambas proposiciones excluyentes es inmediata. Esta relación se expresa con ayuda de la conjunción “y” que siempre expresa la unión de modo inmediato. Esta relación se expresa habitualmente a través de la fórmula siguiente: P.P. (dónde el punto “.” expresa la conjunción y el signo “.” su imposibilidad).

Ya hemos señalado que las contradicciones dialécticas se diferencian de las lógico-formales atendiendo a su contenido y a su forma. Atendiendo a su contenido la contradicción dialéctica se caracteriza por los siguientes rasgos. En primer lugar, las contradicciones dialécticas se dan en la realidad y en el pensamiento. En segundo lugar, se trata de opuestos en una misma relación, tiempo y sentido. En tercer lugar, se trata de una relación mediata entre contrarios. Entre los opuestos siempre existen *eslabones mediadores*. ¿Qué hace posible esa mediación? El carácter mismo de los opuestos, como veremos.

En la contradicción dialéctica la *conjunción* ocupa siempre un lugar subordinado. En la *oposición formal* de proposiciones y términos estamos frente a una relación de *presencia y ausencia* de una propiedad *del mismo fenómeno*. En el ejemplo citado, “La luna es un cuerpo celeste” y “La luna no es un cuerpo celeste”, tenemos que tanto la primera proposición se opone a la segunda, como ésta a la primera. Se trata de una *relación de presencia y ausencia de identidad*. En este caso la identidad y la oposición son *abstractos*. Y ello se debe a que están separadas entre sí, porque la identidad no se da a través de la oposición y viceversa. En tanto que en la contradicción dialéctica existe una *oposición concreta* que significa ausencia y presencia recíprocas, es decir, vinculadas indisolublemente entre sí. De modo tal que la *contradicción*

formal se expresa con las siguientes fórmulas: $A \text{ y } \bar{A}$; $P \text{ y } \bar{P}$. Y la

contradicción dialéctica a través de las fórmulas: $A \bar{P} \dots P \bar{A}$;

$B \bar{O} \dots O \bar{B}$, donde los puntos intermedios (...) significan la presencia de eslabones mediadores aún desconocidos. Este tipo de contradicción se da en la realidad y, por lo tanto, se refleja en el pensamiento. Tomemos un ejemplo: la *presencia* de la carga positiva en el protón no significa la ausencia de carga en general en el electrón, sino la *presencia* de carga negativa, que a su vez está ausente en el protón. Pero si digo: “La luna es un cuerpo

celeste" y "La luna no es un cuerpo celeste", independientemente de la ausencia de identidad no aparece ningún rasgo positivo. De donde podemos inferir que en las antinomias o contradicciones dialécticas, *la negación se complementa con la afirmación o con un aspecto positivo*. Así, expresamos que la antinomia del surgimiento del capital, según Marx, consiste en plantear que: "el capital surge en la producción y a la vez no surge en la producción", o que "el capital surge en el cambio y no sólo en el cambio".

Ahora bien, en la contradicción concreta la contradicción formal está presente como un aspecto subordinado, ya que A y \bar{A} están presentes en $\overline{AB} \dots \overline{BA}$. De modo que los miembros extremos de la *contradicción concreta* se diferencian esencialmente de los de la contradicción formal. Y ello incide en la forma de su interrelación. Es necesario insistir en que la oposición entre \overline{AB} y \overline{BA} se toma en una misma relación, tiempo y sentido, al igual que en la oposición formal entre A y \bar{A} . Sólo que en el primer caso estamos ante una relación dialéctica de opuestos contradictorios. En el ejemplo citado, el electrón y el protón son opuestos en una misma relación, es decir, en relación a su carga.

En la contradicción formal no hay eslabones mediadores. De ahí que se trata de una *relación abstracta* entre opuestos. Así, en las leyes de exclusión de la contradicción ($A\bar{A}$) y del tercero excluido (A y \bar{A}), los opuestos se relacionan entre sí de modo inmediato. El elemento que relaciona es la conjunción "y", en el primer caso, y la disyunción "o", en el segundo caso. Los signos "y", "o" unen y separan de manera inmediata los extremos de la contradicción. Por lo tanto, la relación lógico formal es siempre inmediata y se reduce a dos miembros. Por su parte, la contradicción dialéctica se caracteriza por constituir una unidad mediada de contrarios, que es objeto de estudio de las ciencias teóricas a partir de mediados del siglo XVIII y principios del siglo XIX en adelante. Quiere esto decir que la estructura compleja de la contradicción dialéctica puede expresarse del siguiente modo:

$$A \overline{B} (\alpha, \beta, \omega \dots) B \bar{A}$$

Aquí la relación, como vemos, no se reduce a la conjunción, ya

que con ayuda de ésta sólo podemos expresar la relación entre A y \overline{B} y entre B y \overline{A} , porque no hay exclusión entre ellas. Pero la relación entre $\overline{A}B \dots \overline{B}A$ no se resuelve con la conjunción, porque no se comprendería cómo con ayuda de la conjunción podemos unir A y \overline{A} , cuando aquí está presente, además, B , que neutraliza a \overline{A} ; o cómo podemos unir B y \overline{B} si está presente el elemento neutralizador A .

De todo lo anterior podemos sacar varias conclusiones. Primero, que la contradicción dialéctica no es objeto de estudio de la lógica formal, ya que no se subordina a sus principios, los principios y leyes de la lógica dialéctica no pueden reducirse a los de la lógica formal, como tampoco es posible reducir las leyes de la biología a las de la física, ya que estamos ante ciencias diferentes. Segundo, la contradicción dialéctica es diferente a la contradicción formal no sólo atendiendo a su contenido, sino a su forma. Tercero, las leyes de la lógica dialéctica no implican una violación de las leyes de la lógica formal.

Esta última conclusión merece una atención más cuidadosa. Para ello, nos basaremos en las diferencias de contenido y forma que existen entre las contradicciones dialécticas y las formales. Si tomamos un ejemplo de las leyes de la física cuántica referente a la naturaleza contradictoria de la luz, podemos demostrar cómo se cumplen los principios lógico-dialécticos y lógico-formales. Como sabemos, la propiedad ondulatoria de la luz no sólo se opone a su ausencia (negación unilateral y puramente formal), sino a un fenómeno positivo: la propiedad corpuscular. Así decimos: "la luz posee propiedades andulatorias (continuidad) y corpusculares (discontinuidad)", y con ello no se viola ninguna ley lógico-formal. De expresar esta tesis en fórmulas, tendríamos lo siguiente: $\overline{A}B \dots \overline{B}A$, donde

A = afirmación de propiedades ondulatorias

\overline{B} = negación de discontinuidad

B = afirmación de propiedades corpusculares

\overline{A} = negación de continuidad

Pero, además, hemos planteado que las leyes de la exclusión de

la contradicción formal se formulan al *menos entre dos proposiciones* y aquí sólo tenemos una proposición. Entonces, la aplicación de la ley de la exclusión de la contradicción tendría valor si planteáramos:

- “La luz posee a la vez propiedades corpusculares y ondulatorias” (A);
- “La luz no posee a la vez propiedades corpusculares y ondulatorias” (\overline{A}).

Hoy sabemos que los físicos fueron partidarios de \overline{A} , pero que a partir del siglo xx plantearon definitivamente A.

Podría plantearse el problema de otra manera, si pretendiéramos que se trata de una misma proposición: “la luz posee propiedades ondulatorias” A_1 y “la luz posee propiedades corpusculares” A_2 ; y que al tratarse de dos proposiciones idénticas y de carácter afirmativo, pero en oposición formal, es posible aplicar la ley de la exclusión de la contradicción. Sin embargo, un análisis más cuidadoso nos indica que A_1 no puede oponerse a A_2 por las leyes de la lógica formal, porque A_1 tendría que ser idéntica a A_2 y como vemos no es así. Para que exista negación abstracta y rija la ley de la exclusión de la contradicción tendríamos que decir:

- “la luz posee a la vez propiedades corpusculares y ondulatorias” A_1 ;
- “no es cierto que la luz posee a la vez propiedades corpusculares y ondulatorias” A_2 .

Hoy sabemos gracias a Huyquens que la segunda proposición no es cierta. Por lo tanto, A_1 y A_2 entran en oposición formal solamente cuando se trata de proposiciones idénticas y opuestas entre sí de modo abstracto.

Es importante tener en cuenta que en la lógica formal la negación constituye un factor esencial, pero se trata de una negación unilateral que no encierra la afirmación. Y si bien es cierto que las leyes de la lógica formal tienen un valor universal, ello no implica que sean suficientes para agotar el análisis de todo tipo de relación. En todos los casos analizados nos enfrentamos a lo siguiente: la relación entre las proposiciones diferentes (no idénticas).

ticas) A y B no es del mismo tipo que la relación entre proposiciones idénticas A y \overline{A} o B y \overline{B} . Sólo en este último caso es aplicable la ley del tercero excluido. Entre A y B, en cambio, la relación es la *unidad mediada* y no de *exclusión*, ya que ella no implica contradicción formal.

Todo lo expuesto indica que la lógica formal y sus principios no entran en contradicción con la lógica dialéctica y sus principios. El problema de la solución de las contradicciones formales mediante la aplicación de las leyes lógico-formales no puede confundirse tampoco con el problema específico de la solución de las contradicciones dialécticas, que es tarea exclusiva de la lógica dialéctica. La solución de las contradicciones dialécticas puede ser el resultado del desarrollo de la propia naturaleza o el resultado de la acción del hombre. La solución de las contradicciones por la vía de la acción teórica o práctica del hombre posee, a su vez, su especificidad. Así, la solución teórica de las contradicciones dialécticas presupone que el conocimiento exprese las contradicciones de la realidad objetiva a las que la ciencia da solución. Marx señalaba que las verdades científicas siempre son paradójicas. Y esto es así porque la paradoja de la realidad se capta en el pensamiento y en el lenguaje. En el conocimiento se fijan inicialmente los opuestos en la antinomia. Ello significa que ambos opuestos son necesarios, se complementan, expresando aspectos esenciales de la realidad. Y si el conocimiento fija previamente los opuestos de modo aislado, posteriormente debe intentar captar el nexo entre ambos aspectos contradictorios. A veces la coexistencia de los opuestos parece paradójica e imposible, sólo el análisis teórico revela la necesidad de su unidad.

Ya Kant en su época señaló que las antinomias constituyen la expresión de problemas que aparecen cuando el entendimiento sale de los límites de la experiencia. Y esto es cierto, porque la unidad interna de los contrarios se convierte en objeto de estudio de la ciencia de nivel teórico. Esto no disminuye el valor del conocimiento empírico en el análisis de las propiedades esenciales del objeto. Pero en este nivel no se alcanza a reproducir la esencia del objeto en su totalidad. Por eso, el conocimiento teórico es capaz de conocer el objeto como sistema de elementos mediados cualitativamente. Y al solucionar teóricamente las contradicciones el pensamiento humano reproduce la estructura interna de la contradicción, la contradicción en su movimiento. Esta operación

consiste en *dividir el todo, conocer sus partes contradictorias y reproducir teóricamente el todo como sistema mediado cualitativamente*. Y al analizar los nuevos eslabones mediadores se demuestra la contradicción en desarrollo, ya que el crecimiento del sistema de los eslabones mediadores es la ley del desarrollo de la contradicción. Así, por ejemplo, mientras más primitivo es el nexo entre el hombre y la naturaleza más simples son sus eslabones mediadores, y el nivel más alto de interacción del hombre con la naturaleza presupone un sistema cada vez más complejo de mediaciones.

Por último, es necesario señalar que con la actividad práctica se unen a las contradicciones de la realidad, contradicciones de otro nivel que son el resultado de la actividad humana. Y la solución práctica de las contradicciones complejas exige su solución teórica previa. La lógica dialéctica, como fundamento lógico-filosófico de las ciencias de nivel teórico, es la ciencia que estudia el movimiento del pensamiento humano en la investigación y solución de las contradicciones dialécticas. El análisis y la solución teóricas de este tipo de contradicciones dio lugar al surgimiento de una ciencia lógico-filosófica radicalmente nueva: la dialéctica como lógica.

GRAMSCI: EL OBJETO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Griselda Gutiérrez Castañeda

“No se pueden separar la filosofía y la historia de la filosofía ni la cultura y la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones”.¹

No es difícil coincidir con la tesis presente dentro de la producción teórica de toda una serie de autores (Hegel, Marx, Gramsci, Koyre, etcétera), de que dentro del universo epistémico contemporáneo la historia se ha convertido en el criterio universal de explicación, y la filosofía no tendría porque ser la excepción. Cabe sin embargo destacar un hecho, en el horizonte de la filosofía hacer historia no es una práctica nueva, sino una tarea persistente, cada doctrina, cada sistema filosófico emergente reconstruye su pasado como forma de contornear su especificidad, su originalidad, es como una necesidad de rumiar su diferencia, su contraposición para no perder consistencia.

Hacer su historia pasa por rasgo constitutivo de ésta, y no menos constitutivo en su manera de hacerla y los móviles que en

¹ Gramsci A., *Cuadernos de la cárcel*, núm. 3, *El Materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos, México, 1975, p. 12-13.

ello se juega, casos paradigmáticos son Aristóteles y Hegel, sin menoscabo de los que nunca escribieron una historia de la filosofía.

Se hace la interpretación desde un dispositivo filosófico dado, de las desventuras del pensamiento que de error tras error adviene a un feliz término, alcanzar la verdad que sus sistemas representan.

Resulta así una empresa nada desinteresada, y éste es justamente el punto a destacar, el que el objeto de la historia de la filosofía parece no ser la filosofía misma, como dispositivo discursivo con contenido propio, sino los efectos que el detentar la "Verdad" y el "Saber" producen.

Si ya con Kant se podía reconocer que el ámbito de la filosofía era un campo de batalla entre ideas, con el marxismo y su concepción de la historia como campo de oposición de fuerzas sociales y materiales, no puede menos que asumirse que el pronunciarse sobre el problema del objeto de la historia de la filosofía sólo es posible desde una determinada filosofía y como una toma de posición expresa.

De las aportaciones más sugestivas que hace el marxismo para el tema que hoy nos ocupa, es la posibilidad de que a medida que se desarrollen los rudimentos de una teoría materialista de la filosofía, presentes en la obra de los clásicos, se está en condiciones de construir de manera positiva el conocimiento objetivo de su real función dentro del horizonte epistémico y del saber social.

Dentro de estos rudimentos destaca su rechazo a la concepción de la filosofía como "sistema" con lo que allí deriva, su omnicomprensión, su completud y acabamiento; y asimismo su crítica a la pseudocientificidad de los razonamientos filosóficos, lo cual lleva al marxismo a concebirse emergiendo en posición de ruptura con la filosofía existente, y plantea la necesidad de reestructuración del conocimiento filosófico.

El marxismo sin embargo afirma llevar a cabo una revolución en la filosofía, la cual pretende trascender al mero replanteamiento teórico de su relación con la filosofía tradicional, y ciertamente es así cuando se propone jugar un papel más congruente frente a los problemas objetivos, a la par que en las formas en que se cobra conciencia de ellos. A lo cual responde propiciando el desarrollo de una ciencia de la historia desde la que sería

factible interpretar teórica y políticamente un proceso social y la configuración de un proyecto político revolucionario.

De ahí que se pongan en juego entre un quehacer filosófico y otro no sólo su objeto, sino también su práctica, diferencia que parece surgir del concepto de historia con que se opera, y que puede ir desde la concepción apriórica y especulativa de la historia, hasta la versión contrapuesta, la de la historia de la filosofía como mera sucesión de ideas y sistemas cuya única explicación estaría en un criterio epistémico de tipo psicológico para explicar el orden de producción teórico.

Para el marxismo en cambio se trata, y en ello coincidimos con Paggi,² de la nueva inteligibilidad que presta a la historia, y a la reflexión filosófica por consiguiente, integrar esta práctica a la matriz que representa el concepto de relaciones sociales de producción.

Si se está de acuerdo en esta integración no se puede menos que reconocer el conocimiento y los límites que le impone al pensar, la existencia histórica de condiciones sociales dadas. Y si las contradicciones específicas atraviesan a las relaciones sociales de producción, no puede pensarse a la filosofía al margen de los conflictos sociales, negar esto es desconocer la fundamentación del marxismo, y según la interpretación de éste la fundamentación de toda filosofía.

Que el marxismo proponga la transformación de las relaciones sociales de producción y denuncie el servicio que la filosofía ha prestado a éstas no tiene porqué derivar en una liquidación de la filosofía, tesis congruente con el positivismo de el Marx de la *Ideología* o con el positivismo engelsiano, como tampoco compromete con la elaboración positiva de una filosofía materialista en oposición a otras filosofías idealistas, a la manera en que lo entendió la II Internacional.

Rechazar como lo hace el marxismo, la cientificidad de la filosofía y denunciar los efectos materiales que su discurso provoca, tampoco implica derivar su subsunción sin más a la ideología, sino que compromete a determinar cómo el saber social a través de sus distintas variantes, científicas, filosóficas, ideológicas, confluyen en la tarea de unificación de una formación social dada,

² Paggi Leonardo, "Gramsci's general theory of marxism". En *Gramsci and marxist theory*. Compilación de Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, pp. 111-167.

y cómo son en su particularidad expresión de esta necesidad social.

Todo ello compromete al marxismo, en tanto nueva forma de concebir a la filosofía, a liquidar la incongruencia que supone el uso de terminología tradicional para tratar una problemática nueva, por los riesgos de confusión y enpantamiento que ello entraña, teniendo así que crear un discurso nuevo y una práctica también nueva.

Y son esos fines prácticos definitorios de la filosofía marxista los que llevan a Gramsci, por ejemplo, a parangonarla con una concepción del mundo y con el sentido común, punto en el que conviene aclarar que Gramsci nunca llega a reducir el estatuto teórico de la filosofía a estas formas ideológicas; en esa relación lo que se juega es la dimensión política del desarrollo organizativo de la clase obrera y el papel que la filosofía tendría en ello.

De ahí la atinada apreciación de Gramsci que al explicar este proceso en su conjunto mediante el concepto de hegemonía, visualice éste como un gran avance tanto filosófico como político.

Es además esta relación orgánica que la filosofía tendría con lo político lo que patentiza la materialidad de su práctica.

Lo rescatable sin lugar a duda de la intervención de Gramsci es, más que el carácter teórico o sistémico con que piensa a la filosofía, el énfasis en el carácter práctico-político de ésta, y no habría que cejar esfuerzos en destacar este aspecto cuando la tendencia dominante es negarlo justamente, aunque desde luego reconocemos la necesidad de pasar de esta fase declarativa a la teorización de este hecho, y al desarrollo del dispositivo teórico adecuado para aplicarse al estudio del nuevo universo de problemas que se abre a la filosofía.

Desde esta posición hacer filosofía es darle un nuevo sentido, al margen de meros fines de erudición, al ejercicio de la crítica, sea el estudiar otras filosofías en particular, sea al estudiar la historia de la filosofía. En principio porque de rechazo repercute en la configuración de una nueva filosofía y porque además supone el esfuerzo de evitar que esta crítica se vea asimilada a la usual "crítica filosófica" —mera contraposición de argumento e ideas—, valorando y trabajando el significado político de la crítica —las posiciones y móviles que en el trabajo teórico se juegan—, valorando el significado político de la filosofía y de toda actividad intelectual y creativa.

Es analizando su papel en la producción y reproducción de

relaciones sociales, que tanto Marx como Gramsci pueden desentrañar distintas posibilidades y formas de ejercicio en que es clara la ingerencia política de la filosofía, sea en su función de política de mundo, como función de unidad social, o como práctica que busca modificar la cultura.

De donde se desprende la importancia que le concede Gramsci a religar la actividad “privada” del filósofo con la subjetividad de un grupo social, como posibilidad de llevar a término la conquista de un mundo histórico.

Esta concepción de la filosofía no solo supone la producción de conceptos coherentes y sistemáticos, sino además representa según lo expresa Gramsci, la batalla cultural para transformar la “mentalidad popular” y para incidir en los problemas relevantes a la par que en los de menor importancia en la actividad política organizada, como dice el propio autor: “Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos ‘originales’; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas ‘socializarlas’, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral”.³

Destacar esta tarea política del quehacer filosófico no le resta sentido en tanto trabajo teórico, si bien implica eliminar el ejercicio a la manera de la vieja filosofía —construcción de sistemas cerrados, mera crítica de ideas— y la forma en que ésta se concibe.

El marxismo partiendo de una nueva teoría de la historia y armado con el concepto de relaciones sociales de producción antagónicas no puede menos que plantear la disolución de los problemas de la filosofía anterior o en algunos casos su reformulación, dando un lugar preferencial dentro de la nueva problemática a la lógica del conocimiento histórico, el conocimiento revolucionario de masas, a las prácticas sociales en un campo de oposición de fuerzas, a una teoría materialista de lo superestructural, a una teoría de la práctica política, etcétera.

Si esta problemática y sus implicaciones prácticas son disminuidas o eliminadas del marxismo, se pierde toda posibilidad de deslinde con la filosofía tradicional.

Compartimos el punto de vista de Gramsci de que redefinir los límites de la filosofía implica analizar desde su dimensión política

³ Gramsci Antonio, *op. cit.*, p. 13.

su relación con la cultura moderna, reconocer los límites históricos de la realidad y forjar una conciencia teórica más cabal de sus contradicciones, así como el espacio que tendría la práctica política para modificar esos límites históricos, con lo cual la tarea de desarrollar una teoría política y formas diferentes de producción teórica se plantean como urgentes.

Cuando Gramsci critica los intentos de querer fundar al marxismo en un materialismo filosófico, proyecto que define al marxismo de la II Internacional, y que supone dar a éste la apariencia de sistema filosófico a la par que otras doctrinas, aniquilando su novedad mediante el recurso de una reabsorción filosófica, o cuando critica al economicismo por ser la tarjeta de "cientificación" con que el marxismo es exigido a presentarse, nos ofrece un precioso ejemplo de una vieja disyuntiva en la historia de la filosofía, la afirmación de la filosofía en posición de dominio, o la ciencia como liquidadora de toda pretensión filosófica.

Disyuntiva que cada tanto reaparece en el horizonte filosófico y en cuyas soluciones se muestra la no definición de su objeto, la indefinición de su práctica y de su historia.

Que la filosofía cobre conciencia de su historia significa contornear su objeto y la práctica que se lo hace asequible y ello implica analizar materialistamente los efectos prácticos y teóricos de lo que ha sido el quehacer filosófico efectivo, sin contemplaciones ni a su prestigio ni a los riesgos que de ello deriven.

La historia de la filosofía tendría que darse por objeto no sólo el estudio de la mera sucesión de doctrinas mediadas por la crítica, la reabsorción, la conservación superación de categorías y problemas, y llevar a cabo esta modalidad de análisis tendría que estar supeditado a la exigencia de que, enseñar historia de la filosofía o retornar al análisis de textos clásicos en la historia de la filosofía, sólo tiene sentido en tanto su configuración hace de ellos formas ejemplares de practicar la filosofía para mostrar su correlación con horizontes sociales y epistémicos determinados; o en aquellos casos en que la relevancia o vitalidad de su problemática o formas de abordarla nos ofrece vías fructíferas de trabajo; así como por la posibilidad de hacer *nuevas lecturas* de los viejos textos y apoyándonos en aquellos elementos que siendo susceptibles de transformaciones y nuevas orientaciones puedan permitirnos enfrentamientos con nuestros adversarios, y dar la batalla contra el dogmatismo, el idealismo, o el empirismo.

Se trata de nuevas lecturas no sólo por el servicio que nos pueda prestar el análisis crítico de viejos conceptos o dispositivos filosóficos en que aparecen, sino también porque de rechazo nos permite configurar una nueva práctica de la filosofía y un saber nuevo.

Asimismo la historia de la filosofía tendrá que darse a la tarea de analizar la persistencia de un dispositivo teórico que produce efectos de poder en la detentación del saber, y ante todo analizar los efectos que produce la filosofía en coyunturas históricas determinadas, a través de los efectos de transformación o conservación sobre las relaciones de una formación social dada. Ya que partimos de la tesis de que la filosofía incide en la relación que expresa la correlación de fuerzas al interior de uno de los lugares en que se da la lucha de clases, el del saber.

La forma en que su intervención favorece o retarda la irrupción de las clases en lucha al saber, apoyando la adquisición de elementos pertinentes para calcular la eficacia de las acciones, u ocultando ideológicamente las condiciones objetivas en que se ha de actuar, restando con ello toda eficacia a la acción.

Se trataría de realizar en la historia de la filosofía, no sólo la devenida sino la por advenir, en un sentido gramsciano, el proyecto de una filosofía, cancelado por las tesis positivistas de los clásicos del marxismo pero denegado por su práctica, que sea capaz de participar en un proyecto de *reforma intelectual y moral*.

GRAMSCI: EL OBJETO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Griselda Gutiérrez Castañeda

“No se pueden separar la filosofía y la historia de la filosofía ni la cultura y la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones”.¹

No es difícil coincidir con la tesis presente dentro de la producción teórica de toda una serie de autores (Hegel, Marx, Gramsci, Koyre, etcétera), de que dentro del universo epistémico contemporáneo la historia se ha convertido en el criterio universal de explicación, y la filosofía no tendría porque ser la excepción. Cabe sin embargo destacar un hecho, en el horizonte de la filosofía hacer historia no es una práctica nueva, sino una tarea persistente, cada doctrina, cada sistema filosófico emergente reconstruye su pasado como forma de contornear su especificidad, su originalidad, es como una necesidad de rumiar su diferencia, su contraposición para no perder consistencia.

Hacer su historia pasa por rasgo constitutivo de ésta, y no menos constitutivo en su manera de hacerla y los móviles que en

¹ Gramsci A., *Cuadernos de la cárcel*, núm. 3, *El Materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos, México, 1975, p. 12-13.

ello se juega, casos paradigmáticos son Aristóteles y Hegel, sin menoscabo de los que nunca escribieron una historia de la filosofía.

Se hace la interpretación desde un dispositivo filosófico dado, de las desventuras del pensamiento que de error tras error adviene a un feliz término, alcanzar la verdad que sus sistemas representan.

Resulta así una empresa nada desinteresada, y éste es justamente el punto a destacar, el que el objeto de la historia de la filosofía parece no ser la filosofía misma, como dispositivo discursivo con contenido propio, sino los efectos que el detentar la "Verdad" y el "Saber" producen.

Si ya con Kant se podía reconocer que el ámbito de la filosofía era un campo de batalla entre ideas, con el marxismo y su concepción de la historia como campo de oposición de fuerzas sociales y materiales, no puede menos que asumirse que el pronunciarse sobre el problema del objeto de la historia de la filosofía sólo es posible desde una determinada filosofía y como una toma de posición expresa.

De las aportaciones más sugestivas que hace el marxismo para el tema que hoy nos ocupa, es la posibilidad de que a medida que se desarrollen los rudimentos de una teoría materialista de la filosofía, presentes en la obra de los clásicos, se está en condiciones de construir de manera positiva el conocimiento objetivo de su real función dentro del horizonte epistémico y del saber social.

Dentro de estos rudimentos destaca su rechazo a la concepción de la filosofía como "sistema" con lo que allí deriva, su omnicomprensión, su completud y acabamiento; y asimismo su crítica a la pseudocientificidad de los razonamientos filosóficos, lo cual lleva al marxismo a concebirse emergiendo en posición de ruptura con la filosofía existente, y plantea la necesidad de reestructuración del conocimiento filosófico.

El marxismo sin embargo afirma llevar a cabo una revolución en la filosofía, la cual pretende trascender al mero replanteamiento teórico de su relación con la filosofía tradicional, y ciertamente es así cuando se propone jugar un papel más congruente frente a los problemas objetivos, a la par que en las formas en que se cobra conciencia de ellos. A lo cual responde propiciando el desarrollo de una ciencia de la historia desde la que sería

factible interpretar teórica y políticamente un proceso social y la configuración de un proyecto político revolucionario.

De ahí que se pongan en juego entre un quehacer filosófico y otro no sólo su objeto, sino también su práctica, diferencia que parece surgir del concepto de historia con que se opera, y que puede ir desde la concepción apriórica y especulativa de la historia, hasta la versión contrapuesta, la de la historia de la filosofía como mera sucesión de ideas y sistemas cuya única explicación estaría en un criterio epistémico de tipo psicológico para explicar el orden de producción teórico.

Para el marxismo en cambio se trata, y en ello coincidimos con Paggi,² de la nueva inteligibilidad que presta a la historia, y a la reflexión filosófica por consiguiente, integrar esta práctica a la matriz que representa el concepto de relaciones sociales de producción.

Si se está de acuerdo en esta integración no se puede menos que reconocer el conocimiento y los límites que le impone al pensar, la existencia histórica de condiciones sociales dadas. Y si las contradicciones específicas atraviesan a las relaciones sociales de producción, no puede pensarse a la filosofía al margen de los conflictos sociales, negar esto es desconocer la fundamentación del marxismo, y según la interpretación de éste la fundamentación de toda filosofía.

Que el marxismo proponga la transformación de las relaciones sociales de producción y denuncie el servicio que la filosofía ha prestado a éstas no tiene porqué derivar en una liquidación de la filosofía, tesis congruente con el positivismo de el Marx de la *Ideología* o con el positivismo engelsiano, como tampoco compromete con la elaboración positiva de una filosofía materialista en oposición a otras filosofías idealistas, a la manera en que lo entendió la II Internacional.

Rechazar como lo hace el marxismo, la cientificidad de la filosofía y denunciar los efectos materiales que su discurso provoca, tampoco implica derivar su subsunción sin más a la ideología, sino que compromete a determinar cómo el saber social a través de sus distintas variantes, científicas, filosóficas, ideológicas, confluyen en la tarea de unificación de una formación social dada,

² Paggi Leonardo, "Gramsci's general theory of marxism". En *Gramsci and marxist theory*. Compilación de Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, pp. 111-167.

y cómo son en su particularidad expresión de esta necesidad social.

Todo ello compromete al marxismo, en tanto nueva forma de concebir a la filosofía, a liquidar la incongruencia que supone el uso de terminología tradicional para tratar una problemática nueva, por los riesgos de confusión y enpantamiento que ello entraña, teniendo así que crear un discurso nuevo y una práctica también nueva.

Y son esos fines prácticos definitorios de la filosofía marxista los que llevan a Gramsci, por ejemplo, a parangonarla con una concepción del mundo y con el sentido común, punto en el que conviene aclarar que Gramsci nunca llega a reducir el estatuto teórico de la filosofía a estas formas ideológicas; en esa relación lo que se juega es la dimensión política del desarrollo organizativo de la clase obrera y el papel que la filosofía tendría en ello.

De ahí la atinada apreciación de Gramsci que al explicar este proceso en su conjunto mediante el concepto de hegemonía, visualice éste como un gran avance tanto filosófico como político.

Es además esta relación orgánica que la filosofía tendría con lo político lo que patentiza la materialidad de su práctica.

Lo rescatable sin lugar a duda de la intervención de Gramsci es, más que el carácter teórico o sistémico con que piensa a la filosofía, el énfasis en el carácter práctico-político de ésta, y no habría que cejar esfuerzos en destacar este aspecto cuando la tendencia dominante es negarlo justamente, aunque desde luego reconocemos la necesidad de pasar de esta fase declarativa a la teorización de este hecho, y al desarrollo del dispositivo teórico adecuado para aplicarse al estudio del nuevo universo de problemas que se abre a la filosofía.

Desde esta posición hacer filosofía es darle un nuevo sentido, al margen de meros fines de erudición, al ejercicio de la crítica, sea el estudiar otras filosofías en particular, sea al estudiar la historia de la filosofía. En principio porque de rechazo repercute en la configuración de una nueva filosofía y porque además supone el esfuerzo de evitar que esta crítica se vea asimilada a la usual "crítica filosófica" —mera contraposición de argumento e ideas—, valorando y trabajando el significado político de la crítica —las posiciones y móviles que en el trabajo teórico se juegan—, valorando el significado político de la filosofía y de toda actividad intelectual y creativa.

Es analizando su papel en la producción y reproducción de

relaciones sociales, que tanto Marx como Gramsci pueden desentrañar distintas posibilidades y formas de ejercicio en que es clara la ingerencia política de la filosofía, sea en su función de política de mundo, como función de unidad social, o como práctica que busca modificar la cultura.

De donde se desprende la importancia que le concede Gramsci a religar la actividad “privada” del filósofo con la subjetividad de un grupo social, como posibilidad de llevar a término la conquista de un mundo histórico.

Esta concepción de la filosofía no solo supone la producción de conceptos coherentes y sistemáticos, sino además representa según lo expresa Gramsci, la batalla cultural para transformar la “mentalidad popular” y para incidir en los problemas relevantes a la par que en los de menor importancia en la actividad política organizada, como dice el propio autor: “Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos ‘originales’; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas ‘socializarlas’, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral”.³

Destacar esta tarea política del quehacer filosófico no le resta sentido en tanto trabajo teórico, si bien implica eliminar el ejercicio a la manera de la vieja filosofía —construcción de sistemas cerrados, mera crítica de ideas— y la forma en que ésta se concibe.

El marxismo partiendo de una nueva teoría de la historia y armado con el concepto de relaciones sociales de producción antagónicas no puede menos que plantear la disolución de los problemas de la filosofía anterior o en algunos casos su reformulación, dando un lugar preferencial dentro de la nueva problemática a la lógica del conocimiento histórico, el conocimiento revolucionario de masas, a las prácticas sociales en un campo de oposición de fuerzas, a una teoría materialista de lo superestructural, a una teoría de la práctica política, etcétera.

Si esta problemática y sus implicaciones prácticas son disminuidas o eliminadas del marxismo, se pierde toda posibilidad de deslinde con la filosofía tradicional.

Compartimos el punto de vista de Gramsci de que redefinir los límites de la filosofía implica analizar desde su dimensión política

³ Gramsci Antonio, *op. cit.*, p. 13.

su relación con la cultura moderna, reconocer los límites históricos de la realidad y forjar una conciencia teórica más cabal de sus contradicciones, así como el espacio que tendría la práctica política para modificar esos límites históricos, con lo cual la tarea de desarrollar una teoría política y formas diferentes de producción teórica se plantean como urgentes.

Cuando Gramsci critica los intentos de querer fundar al marxismo en un materialismo filosófico, proyecto que define al marxismo de la II Internacional, y que supone dar a éste la apariencia de sistema filosófico a la par que otras doctrinas, aniquilando su novedad mediante el recurso de una reabsorción filosófica, o cuando critica al economicismo por ser la tarjeta de "cientificación" con que el marxismo es exigido a presentarse, nos ofrece un precioso ejemplo de una vieja disyuntiva en la historia de la filosofía, la afirmación de la filosofía en posición de dominio, o la ciencia como liquidadora de toda pretensión filosófica.

Disyuntiva que cada tanto reaparece en el horizonte filosófico y en cuyas soluciones se muestra la no definición de su objeto, la indefinición de su práctica y de su historia.

Que la filosofía cobre conciencia de su historia significa contornear su objeto y la práctica que se lo hace asequible y ello implica analizar materialistamente los efectos prácticos y teóricos de lo que ha sido el quehacer filosófico efectivo, sin contemplaciones ni a su prestigio ni a los riesgos que de ello deriven.

La historia de la filosofía tendría que darse por objeto no sólo el estudio de la mera sucesión de doctrinas mediadas por la crítica, la reabsorción, la conservación superación de categorías y problemas, y llevar a cabo esta modalidad de análisis tendría que estar supeditado a la exigencia de que, enseñar historia de la filosofía o retornar al análisis de textos clásicos en la historia de la filosofía, sólo tiene sentido en tanto su configuración hace de ellos formas ejemplares de practicar la filosofía para mostrar su correlación con horizontes sociales y epistémicos determinados; o en aquellos casos en que la relevancia o vitalidad de su problemática o formas de abordarla nos ofrece vías fructíferas de trabajo; así como por la posibilidad de hacer *nuevas lecturas* de los viejos textos y apoyándonos en aquellos elementos que siendo susceptibles de transformaciones y nuevas orientaciones puedan permitirnos enfrentamientos con nuestros adversarios, y dar la batalla contra el dogmatismo, el idealismo, o el empirismo.

Se trata de nuevas lecturas no sólo por el servicio que nos pueda prestar el análisis crítico de viejos conceptos o dispositivos filosóficos en que aparecen, sino también porque de rechazo nos permite configurar una nueva práctica de la filosofía y un saber nuevo.

Asimismo la historia de la filosofía tendrá que darse a la tarea de analizar la persistencia de un dispositivo teórico que produce efectos de poder en la detentación del saber, y ante todo analizar los efectos que produce la filosofía en coyunturas históricas determinadas, a través de los efectos de transformación o conservación sobre las relaciones de una formación social dada. Ya que partimos de la tesis de que la filosofía incide en la relación que expresa la correlación de fuerzas al interior de uno de los lugares en que se da la lucha de clases, el del saber.

La forma en que su intervención favorece o retarda la irrupción de las clases en lucha al saber, apoyando la adquisición de elementos pertinentes para calcular la eficacia de las acciones, u ocultando ideológicamente las condiciones objetivas en que se ha de actuar, restando con ello toda eficacia a la acción.

Se trataría de realizar en la historia de la filosofía, no sólo la devenida sino la por advenir, en un sentido gramsciano, el proyecto de una filosofía, cancelado por las tesis positivistas de los clásicos del marxismo pero denegado por su práctica, que sea capaz de participar en un proyecto de *reforma intelectual y moral*.

INVESTIGACIONES

PROLETARIZACION DE UN GRUPO ETNICO MEXICANO: NOTAS METODOLOGICAS *

SEGUNDA PARTE

Marcela Lagarde y Daniel Cazés

3. CRITICA DEL MARCO TEORICO

El marco teórico que elaboramos como punto de partida para analizar la formación de la conciencia de clase entre los obreros mazahuas de la Unidad Industrial Pastejé (UIP) nos permitió ubicar una serie de problemas centrales en torno a los cuales giró la investigación de campo, y en este sentido fue de gran utilidad. Su formulación partió de una investigación teórica sobre la metodología marxista del análisis de la conciencia. Significaba la posibilidad de iniciar una contribución a la teoría de la conciencia.

La base filosófica y el método general, obvio es decirlo, los encontramos en los trabajos de Marx. Tomamos como teoría específica una parte de la obra de Lukács y otra de la de Gramsci; con respecto a determinados aspectos de la conciencia de la clase obrera incluimos las aportaciones de Lenin.

La investigación empírica reveló casi desde sus inicios las contradicciones básicas de nuestro esquema y su inadecuación general para cumplir los objetivos planteados. Una primera crítica

* La primera parte de esta investigación apareció en el núm. 13 de *Dialéctica*, correspondiente a junio de 1983.

evidencia el eclecticismo y la orientación idealista de nuestro punto de partida.

En un principio, pretendíamos enfrentar la formación de la conciencia de clase concibiendo como su contenido exclusivo a sus expresiones. Pero para poder hacerlo resultó necesario analizar de manera concreta las relaciones de producción y el modo de vida de los obreros. En el momento en que esto se convirtió en una necesidad cuya satisfacción era ineludible para avanzar hacia nuestros objetivos, e incluso para comprender el significado de las expresiones inmediatas de la conciencia, apreciamos el contenido profundo del enunciado de Marx según el cual "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (Marx: Prólogo de la *Contribución de la crítica de la Economía Política*, en Marx y Engels: *Obras escogidas*; 187-188). Sólo en este punto de la investigación empírica y de la reflexión teórica, pudimos darnos cuenta de que la teoría de la conciencia derivada de la concepción materialista de la historia no es la expuesta por Lukács sino la que sigue una línea recta que va de la obra de Marx a la de Gramsci. El eclecticismo y el idealismo de nuestro primer esquema radicó en un intento de integración de teorías y de postulados contradictorios.

La síntesis filosófica expresada en las palabras de Marx que acabamos de citar adquirió para nosotros un contenido material que cambió cualitativamente el significado que le atribuíamos antes: al tratar de desarrollar esa síntesis, tomada como punto de partida de una manera esquemática y mecánica, la realidad nos hacía negarla.

La tipología de la conciencia de clase elaborada por Lukács debió ser uno de nuestros instrumentos metodológicos básicos. Lukács plantea que la conciencia de clase tiene un contenido determinado históricamente, cuya base material está dada por la posición que ocupan los individuos en la estructura de clases, concretamente en la producción. Lukács considera a las clases sociales como conjuntos cerrados y puros, definidos exclusivamente por un tipo de relaciones. De esta manera elabora un catálogo de las conciencias que corresponden de manera unívoca a cada una de las clases.

En el caso de la clase obrera, para Lukács no existen como elementos determinantes la diversidad de relaciones de producción

que implica ser obrero en determinada etapa del desarrollo del capitalismo; este autor tampoco considera determinantes las características específicas de la formación social en que surge la conciencia de clase. De acuerdo con su esquema todos los obreros y todas las obreras —en Inglaterra en el siglo XIX o en la región mazahua en el siglo XX, en la industria nuclear o en la industria de la construcción— tienen una conciencia de clase integrada por los mismos elementos que se conjugan de idéntica manera.

Para Lukács y para nuestro esquema original la conciencia de la clase obrera sólo puede ser conciencia de clase, definida como "... la conciencia de la situación histórica y la reacción racionalmente adecuada que se atribuye a una situación típica en el proceso de la producción" (Lukács: *Historia y conciencia de clase*: 55).

De acuerdo con este planteamiento, si la conciencia de las clases obreras particulares no tiene ese contenido, esas clases carecen de conciencia de clase: aquella clase obrera cuya conciencia no responda al esquema de Lukács no tendrá una conciencia acorde con el estereotipo de su situación material y por lo tanto tendrá una conciencia falsa, ajena, que constituye la base de su enajenación. Por el contrario, la clase obrera cuya conciencia corresponda al contenido especificado por Lukács es una clase obrera con conciencia de clase, con conciencia real.

Las categorías *conciencia falsa*, *conciencia real* y *enajenación* se han convertido en elementos de sentido común entre dirigentes sindicales y políticos y en general entre militantes de la izquierda a tal punto, que es corriente expresar que la clase obrera mexicana, que determinados sindicatos o que tal obrero o tal grupo de obreros carecen de conciencia de clase, que están enajenados.

Con esta concepción, queda eliminada la conciencia como una característica material de la fuerza de trabajo y de la clase y, se presenta exclusivamente como un ideal que debe ser vivido por la clase. Si esto último no sucede, cada obrero, cada sector de la clase y la clase toda están equivocados, son ajenos a sí mismos.

En cuanto se enfrentan de manera concreta las condiciones reales de vida de la clase obrera y las características específicas de la lucha de clases —elementos fundamentales para el análisis marxista—, resulta fácil percibir que la concepción de Lukács de la que nosotros partíamos es esencialmente finalista y ahistórica; es producto de un economicismo expresado en términos que

llevan a establecer como principio teórico el determinismo de clase. Lukács mismo reconoció en su prólogo a la edición de *Historia y conciencia de clase* de 1967, que esta obra "...representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo" (pág. xvii).

Puesto este esquema en los términos de nuestra investigación, esperábamos encontrar sectores de la clase obrera regional con una conciencia falsa, ajena a su clase, a su posición real en el proceso de producción; considerábamos que esa conciencia falsa se expresaría en carencia de conciencia política, en charrismo, y que podríamos definir minuciosamente las características regionales de la enajenación de la clase obrera. Esperábamos también encontrar un núcleo formado por los obreros más consolidados como tales (según su antigüedad, su posición en la producción, su experiencia sindical, etc.) que tendrían una mayor conciencia y que podrían identificarse a sí mismos como miembros de una clase revolucionaria frente al capital; además, esta conciencia se habría desarrollado bajo la influencia externa de estudiantes, maestros, etc., es decir, de intelectuales que en la región serían los portadores de las ideas más avanzadas (Lenin: *Qué hacer*). Dábamos por hecho que las condiciones regionales y el reciente surgimiento de esa masa obrera significaban su aislamiento del resto de la clase. Un nivel superior de su conciencia de clase existiría en los sectores de la clase que, en otras regiones del país, estuvieran desarrollando luchas sindicales reivindicativas frente al capital. Así, el nivel superior de la conciencia de clase sólo podría encontrarse en los partidos revolucionarios de la clase que desde luego tendrían, pensábamos, una teoría revolucionaria que correspondería con una organización, una estrategia y tácticas claras para alcanzar sus fines. El llamado partido de la clase obrera era concebido entonces como el único portador legítimo de la conciencia real, de la conciencia proletaria. De esta manera, la conciencia real era idealmente concebida como producto de un ente abstracto: la concepción filosófica basada en una visión científica del mundo que orienta las acciones de la clase. Esta concepción filosófica existiría *per se*, al igual que existen las condiciones materiales de la explotación; en algún momento del proceso histórico de la lucha de clases, los obreros tendrían que quedar investidos de tal concepción filosófica: habrían alcanzado la única conciencia verdadera posible, su conciencia de clase.

Esa concepción filosófica, por supuesto, no está flotando en la atmósfera de la historia en espera de ser adoptada por los obreros; cuando existe, es la expresión subjetiva de las condiciones concretas de la lucha de clases, es la síntesis que la clase en movimiento ha hecho de ellas.

Aun cuando, como consecuencia de este modo de apreciar la realidad, en el movimiento obrero existe una tendencia que plantea el advenimiento del socialismo como algo natural que tarde o temprano tiene que ocurrir, es evidente que no todos los obreros del mundo nacieron predestinados a alcanzar la conciencia de clase tal como la define Lukács.

La conciencia obrera no siempre corresponde, no corresponde automáticamente, con la conciencia revolucionaria de los obreros, es decir, con lo que comúnmente se denomina conciencia de clase. Esta no surge mecánicamente del hecho de que los obreros no posean nada más que su fuerza de trabajo y de que ocupen el papel central como productores de plusvalía. Se forja en un largo y complicado proceso histórico, pero sobre todo en la confrontación permanente de los obreros con la burguesía. Esto significa que la conciencia revolucionaria no es un atributo innato de la clase obrera, sino el producto de la lucha de clases.

El método que se deducía de la influencia de Lukács en nuestro marco teórico, consistía en caracterizar la realidad o la enajenación de la conciencia de los distintos sectores de la clase, y en hacer una comparación de cada una de sus manifestaciones entre sí, tomando como expresión máxima de la conciencia a la conciencia hecha partido. Esperábamos poder determinar así el contenido falso o real de cada uno de los niveles de la conciencia y el grado de enajenación de la clase obrera en la región. En este análisis no serían excluidos desde luego los partidos de la clase, todas las formas de organización de los obreros, sus acciones políticas, sus avances jurídicos, etc.

La investigación nos llevó a abandonar la comparación entre las expresiones políticas regionales de la clase obrera y un paradigma al que le atribuíamos un carácter superior y universal que tendría que permitir la gradación de cada expresión política según la medida de su cercanía con la conciencia de clase ideal.

Si pudimos evitar el mecanicismo y el idealismo a los que pudo llevarnos esta parte de nuestro marco teórico, fue porque éste partía al mismo tiempo de la tesis de que "en una sociedad dividida

en clases, la conciencia de las clases explotadoras es transmitida al resto de la sociedad, con lo que se asegura la cohesión de los individuos en el sistema de explotación al justificarse en todos los ámbitos de la vida social la legitimidad 'natural' de la dominación de unas clases sobre otras".

Al enfrentarnos con la realidad pudimos comprender que lo anterior significa que la conciencia burguesa se materializa en los obreros, en los campesinos, en todos los explotados y oprimidos. Una vez asumido esto, lo que había que desentrañar era la manera en que se alcanza dicha materialización, que no es otra cosa que la conciencia de la clase obrera, de los campesinos, de todos los explotados y oprimidos.

Al descartar así las categorías *conciencia real*, *conciencia falsa* y, consecuentemente, *enajenación*, pudimos comprender de manera coherente las relaciones analizadas a través de las categorías *hegemonía-dominación* y *consenso* —*legitimidad "natural"*, *cohesión*, a las que se refiere Marx en el párrafo citado y que Gramsci desarrolló tomando como clave el espacio en el que se dan hegemonía y consenso, es decir, la sociedad civil y la sociedad política, así como las formas que cobran (conciencia nacional, conciencia de clase, etc.) y los grados culturales en que se expresan (sentido común y folclor).

Lo que en realidad es hegemonía burguesa sobre la clase obrera y sobre el conjunto de la sociedad, era visto como un fenómeno fragmentario materializado en los obreros más atrasados, y no como el ámbito en el cual los obreros viven y actúan, como el espacio en el que desarrollan concepciones, organizaciones y acciones propias.

El resultado de esta posición metodológica enriquecida en la confrontación con la realidad, fue la constatación de que aún cuando la dominación burguesa se materializa en la conciencia de los obreros —como concepción del mundo y de la vida y como normas—, ésta es su conciencia de clase, su conciencia verdadera, su conciencia proletaria, en el nivel de desarrollo que haya alcanzado. Es su "*conciencia verdadera*", porque es la que actúa como fuerza material en sus acciones, que son siempre acciones proletarias. Esta conciencia es la que surge de las relaciones de explotación y a la vez la que es el consenso para la explotación. Como concepción del mundo de los obreros es desagregada, inconsecuente, de acuerdo con su posición social: es sentido común organi-

zado en torno a la ideología burguesa, y como tal es una fuerza popular de la burguesía.

Al ponernos como objetivo desentrañar la concepción de las relaciones de explotación, constatamos también que la clase obrera no corresponde al estereotipo que habíamos incluido en nuestro esquema.

Quedó evidenciado el hecho de que las relaciones sociales en que están involucrados los obreros no son unidimensionales: por el contrario, "Los círculos en que un individuo puede participar son muy numerosos, más de lo que se piensa, y es a través de estos círculos sociales como el individuo entra en relación con la naturaleza... Es evidente que no se concibe al hombre fuera de la vida social y... también es sabido que toda sociedad humana presupone determinada sociedad de las cosas y que sólo así es posible la existencia de la sociedad..." (Gramsci: *La formación de los intelectuales*, Juan Pablos, México, 1977: 95).

Los círculos o espacios particulares en los que viven los obreros mazahuas están en constante movimiento debido a la transformación de las relaciones que los conforman y a su multifacética conjugación.

Cada uno de estos espacios particulares se constituye por el conjunto de relaciones de producción y de reproducción en que viven los obreros mazahuas. Estos espacios abarcan las relaciones entre hombres y mujeres, entre lo público y lo privado, la producción de valores de cambio —plusvalía— y la producción de valores de uso —plusproducto y plustrabajo incorporados a la fuerza de trabajo en la reproducción—, la producción industrial y la producción agraria y el comercio, el sindicato y la familia extensa, las diferentes formas de religiosidad, etc.

El proletariado industrial de la UIP está compuesto por obreros que en muchos casos eran semiproletarios antes de incorporarse a trabajar en esta empresa; por obreras que se iniciaron cuando eran niñas campesinas monolingües; por obreros semiproletarios que mantienen dos posiciones en la producción y que son a la vez obreros y campesinos; y por trabajadores que son muchas otras cosas definibles de acuerdo con la forma que en ellos cobre la combinación de su participación en los diferentes espacios en que se mueven. Unos son sindicalistas con posiciones contrarias al capitalista, otros son sus fieles servidores; muchos hablan mazahua en el ámbito de su familia, mientras que para otros la lengua mazahua

es algo folclórico, de los ancianos; los hay católicos, protestantes y guadalupanos; algunos ahorran "para independizarse"; se encuentran también entre ellos obreras madres de familia que añnan a su jornada en las fábricas la jornada en la casa, etc.

No se trata, como lo planteábamos en el esquema original, de que los enfoques y actitudes campesinas llegaran a los obreros del exterior: se encuentran en ellos mismos por su peculiar participación en varios espacios de relaciones de producción y de reproducción. Su conciencia de clase es por tanto parte y expresión del conjunto de estas relaciones. En este sentido, "por la concepción peculiar que se tiene del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, precisamente al de los elementos sociales que comparten el mismo modo de ver y obrar. Se es conformista de cualquier conformismo y siempre se es hombre-masa u hombre colectivo. La cuestión está en de qué tipo histórico es el conformismo y de qué masa se forma parte. (Así) . . . cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y dispersa, se pertenece, simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa . . ." (Gramsci: *La formación de los intelectuales*: 62).

El contenido de la conciencia proletaria de los obreros de la ur es aquel que surge de sus peculiares modos de vida: de la posición que ocupa cada uno de ellos y de ellas en la relación entre la producción social y la reproducción privada. El contenido de la conciencia se desarrolla siempre en la confrontación y en la asunción del poder burgués, pero no sólo del poder económico y político, sino también del poder ideológico. El contenido de la conciencia de clase de los obreros está estructurado en torno a la concepción burguesa del mundo y de la vida —en la que están incorporadas concepciones de clases ya desaparecidas—, y su materialización más significativa son los obreros mismos, ya que la conciencia es una fuerza material en la conformación de los sujetos en las relaciones de clase. Quien articula, explica, racionaliza y sintetiza la realidad social, no es cada obrero, ni siquiera lo son los obreros en conjunto, sino la clase dominante que extiende entre los obreros su ideología a través de todos sus aparatos hegemónicos.

En el proceso de desarrollo de la conciencia de la clase obrera es fundamental la relación de los obreros mazahuas entre sí; esta relación no es homogénea, es multifacética y está en constante transformación. La solidaridad de clase no se ha dado más que

a través de la identificación de intereses basada en una diversidad de aspectos —posición frente al patrón, en la familia, con la tierra, el parentesco, etc.— Durante los 17 años de existencia de la UIR los obreros han tenido una doble definición:

- Son competidores entre sí, porque compiten en la venta de su fuerza de trabajo y en las condiciones del trabajo mismo. En cuanto competidores, no se solidarizan; por el contrario, se conciben unos a otros como enemigos que disputan por obtener la gracia del capitalista —benefactor.
- Son aliados que se identifican y se organizan frente al capitalista para mejorar las condiciones de la venta de su fuerza de trabajo y las del trabajo. Los intereses individuales se vuelven generales y desde que se han hecho colectivos han prevalecido así sobre los individuales; ésta es una identificación de resistencia frente al capitalista.

La relación entre la identificación de clase y el dominio de intereses individualistas juega un papel central en las relaciones entre los obreros, y de éstos con el capitalista. Aún cuando los obreros se identifican entre sí, lo hacen de acuerdo a los cánones burgueses: la explotación es concebida como pobreza; el capitalista que reprime, como millonario que castiga, por abusivo, pero a quien se le puede convencer de que otorgue concesiones al conjunto de los obreros. Al mismo tiempo, cada obrero es alimentado en la creencia de que individualmente puede avanzar hasta convertirse él mismo en otro capitalista. Por ello, el patrón es visto sólo de manera parcial, como un enemigo coyuntural.

La burguesía actúa, sintetiza y organiza el consenso a través de sus aparatos hegemónicos para difundir y concretar su concepción y sus valores en los obreros. Estos aparatos hegemónicos tienen incidencia en diferentes espacios particulares de la vida de los obreros; se complementan y refuerzan por vías diferentes. Entre ellos se encuentran:

- La familia y sus relaciones patriarcales de poder; en ella se aprende a asumir la dominación como natural y la subalternidad como el modo de ser;
- la religión: en sus diferentes manifestaciones concretas presenta a la dominación como inevitable; la determinación sobrenatural de ella es tan poderosa que para enfrentarla sólo queda

pesino de los obreros; la conciencia étnica representaría un nivel superior adjudicable sólo a los obreros más consolidados como tales y más avanzados.

Ahora es evidente para nosotros que lo que llamábamos conciencia de ser indígena o indigenismo hecho conciencia, no está enfrentado a una conciencia étnica ni a una conciencia de clase. La conciencia de clase conformada por todos los elementos pertinentes en su oncatenación y en su dialéctica específicas, es una sola y es indivisible. Los obreros de la UIP son obreros mazahuas, su conciencia de clase es la expresión unitaria de su ubicación en los círculos particulares en los que están involucrados de acuerdo con su posición en la relación básica entre producción y reproducción.

Por ser obreros mazahuas, es decir, porque son obreros que forman parte del grupo étnico mazahua, están sujetos a una doble opresión del capital. De hecho, este trabajo no es otra cosa que la caracterización de la doble opresión de estos obreros mazahuas. Para nuestro proyecto original tuvimos la necesidad de establecer una definición de grupo étnico. La que quedó asentada en la nota 1 de dicho proyecto (véase la página XXXIX de este trabajo), fue una profundización de la que anteriormente habían propuesto Javier Guerrero, Marcela Lagarde y María Elena Morales (*Nueva Antropología*, núm. 9; 79-93). Una vez más, nuestro enfrentamiento con la realidad del grupo étnico mazahua y de otros grupos étnicos con los que mantenemos contacto, nos llevó a una reflexión de la que son producto las siguientes definiciones generales:

Unos de los aspectos fundamentales de la lucha de clases en el México de hoy lo constituye el problema nacional en una de sus facetas primordiales: la situación de varias decenas de grupos étnicos que forman parte de la nación mexicana.

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CUESTION ETNICA EN MEXICO

Los grupos étnicos mexicanos se caracterizan hoy por que cada uno de ellos posee una lengua de origen prehispánico que lo identifica diferencialmente de los otros grupos étnicos y del resto de los ciudadanos del país. Se caracterizan igualmente porque en su seno las relaciones sociales capitalistas son expresión de la síntesis orgánica de formas capitalistas y precapitalistas. Esta síntesis se

ha alcanzado mediante la subsunción de las segundas a las relaciones capitalistas fundamentales; subsunción que se traduce en refuncionalización, desaparición o transformación de las formas precapitalistas en función del capital.

Este complejo particular de relaciones, circunscrito en territorios determinados, genera las contradicciones de clase que se manifiestan en la opresión étnica y dan lugar a culturas (modos de vida y concepciones del mundo) particulares que son expresiones concretas de la hegemonía burguesa; en ellas prevalecen formas de organización social y política tradicionales, sin reconocimiento jurídico, estrechamente ligadas a la propiedad de la tierra, a la organización del trabajo, al parentesco, a la religiosidad y a las diversas iglesias. Estas formas precapitalistas han sido subsumidas por el capital y hoy ocupan principalmente el espacio de la reproducción de la fuerza de trabajo.

La situación actual de los grupos étnicos es producto del proceso histórico de la sociedad mexicana en sus sucesivas formaciones sociales, según sus peculiaridades regionales; en las cuales los grupos étnicos han sido una constante. En la situación actual, se conjugan dialécticamente dos tipos de contradicciones: las de clase y las que surgen de la cuestión nacional. Tales contradicciones dan lugar a relaciones de clase cuya especificidad es la opresión étnica.

La opresión étnica es un proceso determinado por la ubicación de los grupos étnicos en las relaciones de producción y reproducción en cada etapa del desarrollo social, por la dirección que éste ha seguido y por el grado que ha alcanzado.

La opresión étnica se manifiesta en las relaciones paternalistas y despóticas a las que la burguesía somete a los grupos étnicos y a los individuos que los componen por el sólo hecho de serlo. En tal relación, los grupos étnicos y sus miembros se hayan en situación de subordinación, dependencia y desigualdad económicas, políticas y sociales —es decir, culturales—, en el conjunto de la sociedad y en el Estado.

La opresión hace de estos grupos minorías étnicas sujetas a un trato discriminatorio justificado y estructurado ideológicamente por sus diferencias culturales. En el proceso histórico de la opresión étnica los opresores han transformado las diferencias culturales en fundamento de la desigualdad; han traducido ideológicamente las diferencias en inferioridad, concebida ésta como esencia del

ser social de los grupos étnicos y punto de partida de la dominación (para ello, los opresores han contado con el sustento de diversas formas ideológicas, desde la teología que negaba el alma a los indios, hasta la genética y la antropología que explican con refinadas teorías científicas su "peculiar" evolución cultural).

La inferioridad de los grupos étnicos, concepción determinada históricamente y asumida como un hecho natural, forma parte del ser social de los grupos étnicos; las clases opresoras han fomentado la dominación en todas sus formas y han pretendido justificar la inexistencia de la condición de sujetos que tienen los indios, es decir, de grupos étnicos con derecho a ser diferentes, y reconocidos como tales: como diferentes pero no como inferiores.

Por encima de la diversidad étnica, se ha creado al *indio*, subordinado al opresor desde el momento en que, por ser diferente a él, fue definido como inferior e incapaz y se le circunscribió a un mundo reducido en el que se vio obligado a desarrollarse y a expresarse según la norma determinada por el opresor.

Los grupos étnicos, independientemente de su filiación lingüística, de su especificidad cultural, de sus aspiraciones y de sus necesidades, se componen de individuos que tienen que comportarse como indios; este deber lo han asumido y forma parte de su conciencia como una valor universal ineluctable que los sitúa en el lugar social que el opresor les ha asignado, frente a la "gente de razón".

La existencia de los grupos étnicos se expresa en el Estado como mitificación de la diversidad étnica reducida en el *ser indio*, es decir, en la transformación de decenas de grupos diferentes en un sólo sector cosificado: los indios, los inditos, los indígenas, la población indígena, autóctona o aborígen, los marginados, las razas aborígenes, etc.: Esta mitificación ha constituido una de las bases de la identidad nacional y de la ideología nacionalista; se traduce en una política burguesa de protección y dirección de los oprimidos (desde el consenso hasta la masacre) tanto en el indigenismo institucional como en el consuetudinario. De esta manera, el conjunto de los grupos étnicos existe en el Estado como un sólo grupo social subalterno, organizado corporativamente y redimible sólo por su alianza con la burguesía y a través de ella. Esta alianza permite a la burguesía mostrar que, por encima de las contradicciones de clase, existen intereses comunes prioritarios que son los que deben prevalecer. Los grupos étnicos existen en el Estado se-

gregados de las clases a las que pertenecen sus miembros y pudiendo ser representados sólo por los aparatos de Estado y por intelectuales especializados en esa representación. Como grupos étnicos diferentes entre sí, ni su existencia ni sus derechos tienen un espacio para expresarse ni para ejercerse.

La diferenciación clasista, producto del desarrollo histórico de México, ha hecho que en su inmensa mayoría los miembros de los grupos étnicos formen parte de las clases explotadas y por lo tanto subalternas; son sobre todo campesinos pobres (pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros y despojados) y semiproletarios; a ellos se suma una masa creciente de proletarios agrícolas e industriales y de asalariados en general. Los integrantes de los grupos étnicos pertenecientes a las clases explotadas se encuentran sometidos a una doble opresión del capital: la opresión de clase y la opresión étnica que, como un todo constituyen la forma específica en que la burguesía ejerce su explotación, su dominio y su dirección sobre ellos.

Las historias particulares de las minorías étnicas han resultado en diferentes grados de cohesión interna de cada grupo. Es así como algunos de ellos han sido exterminados, otros se encuentran en un grado avanzado de desintegración y algunos aparentemente no conservan de su condición étnica más que la posesión de su lengua, mientras que otros mantienen un alto grado de cohesión, aún cuando su desarrollo no alcanzó nunca la independencia ni la complejidad necesarias para que en ellos se dieran procesos de formación de nacionalidades.

Los fundamentos de la opresión étnica hacen que la eliminación de la inferioridad y de la desigualdad sólo sea posible como parte de la lucha general contra todas las formas de explotación y de opresión.

Es preciso puntualizar los siguientes elementos de la situación de los grupos étnicos mexicanos en el momento actual:

1. Los grupos étnicos han sido una constante en el desarrollo histórico de México. Los grupos étnicos son producto de la conquista. La colonia impuso a los diversos procesos prehispánicos una dinámica diferente de aquella en la que estaban inmersos los conquistados, y esta imposición trajo como resultado el surgimiento de los grupos étnicos; el desarrollo del capitalismo ha producido la situación actual de estos grupos, sus diferentes

niveles de cohesión y sus formas diferenciales de conciencia y de identidad.

2. En el desarrollo histórico de México, los grupos étnicos han pasado por grandes transformaciones: de haber constituido la fuerza de trabajo básica para la acumulación en las metrópolis coloniales, hoy no representan sino alrededor del 10% de los mexicanos. Pero debido al desarrollo desigual, su importancia varía según la región: en algunas su presencia es nula o mínima, mientras que en otras constituye la parte fundamental de la fuerza de trabajo: tal es el caso de regiones de cultivos básicos para las agroindustrias y de producción alimentaria —maíz, frijol, chile, frutales, azúcar, henequén, copra, barbasco, café, cacao, tabaco, etc.—, de regiones de producción forestal y minera, e incluso de regiones petroleras; en los últimos años su importancia como fuerza de trabajo en los “polos de desarrollo industrial” es creciente; la industria de la construcción y la “creación de infraestructuras” (carreteras y caminos, vías férreas, presas, electrificación, clínicas rurales, etc.), serían prácticamente inconcebibles en gran parte del país sin la fuerza de trabajo proveniente de los grupos étnicos, muchas veces gratuita.
3. Las formas de acumulación empleadas por el capital se han caracterizado en todo momento por el despojo violento de los medios de vida de los grupos étnicos. Las formas coloniales y las surgidas del desarrollo del capitalismo han subordinado a las economías comunales; para completar esta subordinación, las políticas de “asimilación”, “incorporación”, “integración” y “desmarginalización” han adquirido formas extremas de barbarie. Los grupos étnicos han sido despojados de sus tierras productivas, de sus bosques, de sus pastizales; las economías comunales han desaparecido prácticamente como organizaciones productivas. La supervivencia miserable de la mayor parte de los miembros de los grupos étnicos depende de la venta de su fuerza de trabajo a los monopolios industriales y agropecuarios y a los campesinos ricos y medios; de algunos trabajos artesanales y de unos cuantos cultivos de autoconsumo que forman parte de la reproducción de la fuerza de trabajo con los que subsidian permanentemente al capital. La explotación a la que están sometidos —representada principalmente por el intercambio desigual tanto de sus productos como de su fuer-

za de trabajo—, ha sido uno de los componentes esenciales del crecimiento industrial del país. La crisis ha agudizado sus ya misérrimas condiciones de vida incrementando el número de miembros de los grupos étnicos que se ven compelidos al trabajo migratorio —dentro y fuera del país—, a la desocupación y a la indigencia.

4. El capitalismo domina todas las relaciones sociales en México. Por lo tanto, el lugar que los miembros de los grupos étnicos ocupan en la formación mexicana actual, no es producto de ninguna marginación, de ningún colonialismo interno o de la falta de integración. Su situación se origina en la ubicación que tienen en la estructura clasista mexicana y en las formas específicas en que participan en las relaciones de explotación.
5. La relación que la burguesía establece con los grupos étnicos es autoritaria, despótica y paternalista. Autoritaria y despótica, porque en ella recurre a las formas más brutales de represión cuando los grupos étnicos o algunos de sus miembros luchan por la defensa de sus bienes y de sus derechos; la burguesía utiliza cotidianamente al ejército, a los cuerpos policíacos anti-constitucionales, a las guardias blancas, etc., para encarcelar y asesinar a los dirigentes, violar a las mujeres, masacrar poblaciones y arrasarlo con poblados enteros. Recurre además a medios socialmente aceptados de coerción, como el alcoholismo, destinados al embrutecimiento y a la destrucción paulatina de millones de mujeres y hombres de los grupos étnicos.

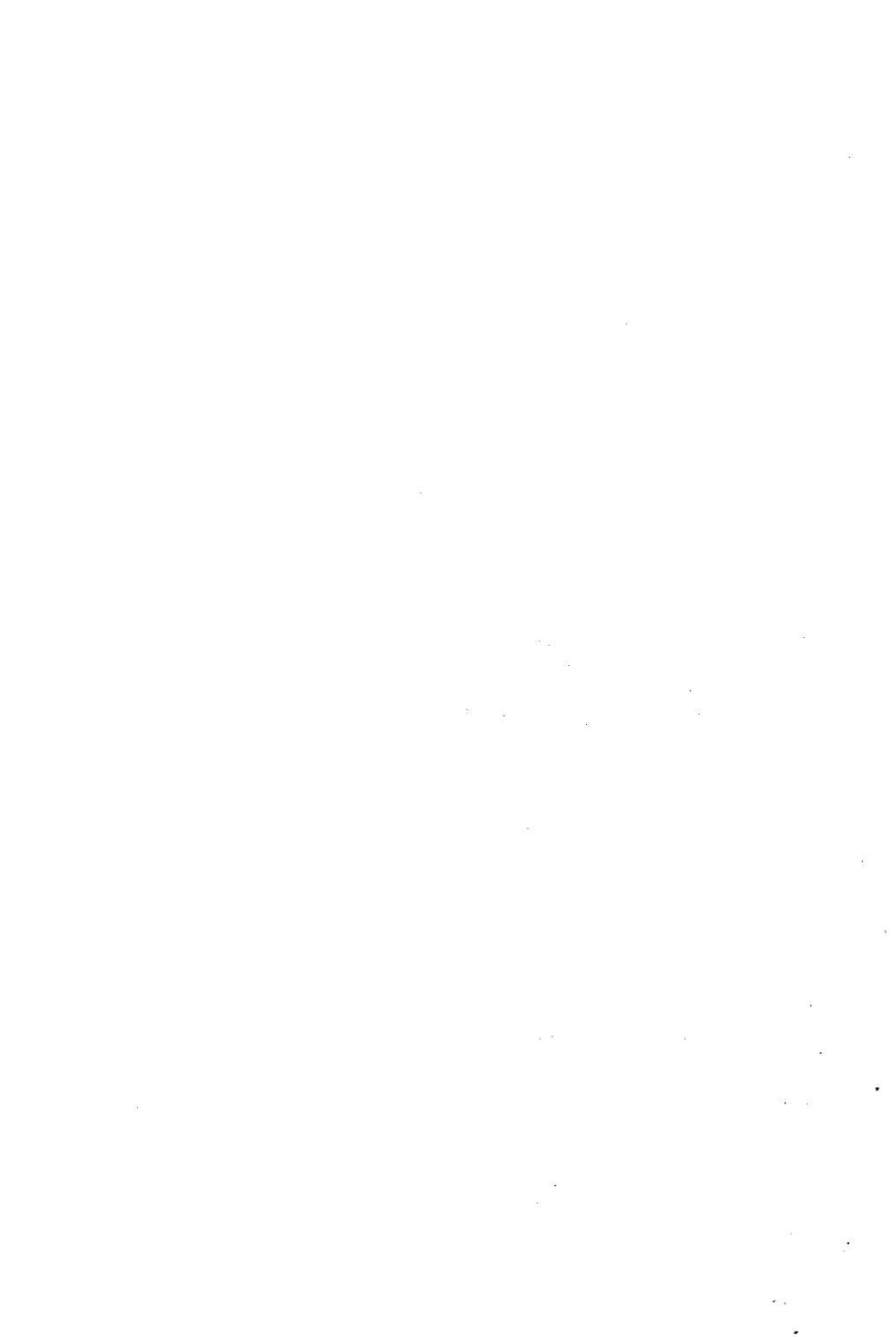
Es paternalista, porque sitúa a los grupos étnicos como menores de edad en el seno de la sociedad y como incapaces de intervenir por sí mismos en la vida política. De esta relación paternalista han surgido las instituciones indigenistas, que unilateralmente y de manera antidemocrática, formulan, implementan y aplican la política burguesa entre los grupos étnicos. Una parte de esta política consiste en incorporar automática y coercitivamente a los miembros de los grupos étnicos a las instituciones de control corporativo de los trabajadores del campo y de la ciudad. Ha creado incluso el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas que se arroga la representación de todos los indios de México, y lo ha integrado a la CNC, con lo que todos los miembros de los grupos étnicos han quedado afiliados al PRI masivamente y sin consulta, y en la mayoría de los casos sin saberlo ellos mismos.

6. El paternalismo, el autoritarismo y el despotismo han tenido como corolario frecuente el etnocidio; se ha exterminado a grupos enteros y se han anulado o suprimido todas las formas de autodirección política y de dirección cultural autónoma; se les ha sometido a la castellanización compulsiva y a programas de control natal igualmente compulsivos; mediante la coerción se han utilizado sus hábitos de trabajo cooperativo como medio para realizar obras públicas sin pago de salario.

La burguesía ha reconocido el pasado histórico de los grupos étnicos, se ha adueñado de él despojándolo de su contenido de permanente lucha contra el sojuzgamiento y la opresión, y lo ha incorporado a la interpretación burguesa de la historia de México, obteniendo así una parte fundamental de las raíces históricas que precisa para mantener su hegemonía.

7. A los grupos étnicos se les niega el derecho de existir y de participar como tales en la vida política y social del país. Al oprimirlos, la burguesía elimina toda posibilidad de conformación de un Estado nacional multiétnico y plurilingüe.

Puebla, junio de 1981.



INVESTIGACIONES

MORTALIDAD E HISTORIA DEMOGRAFICA EN LA PUEBLA DE LOS ANGELES DURANTE EL PERIODO COLONIAL (1660-1800)

Miguel Angel Cuenya

I

Desde hace dos años nos encontramos abocados al análisis histórico-demográfico del espacio poblano; problemática que surge al acercarse a la sociedad colonial de la ciudad de Puebla, ya que como señala Witold Kula, "no es posible imaginarse la historia económica de cualquier entidad (...) sin orientarse sobre el número de seres humanos",¹ sobre todo en sociedades cuyo comportamiento demográfico connotaba grandes fluctuaciones.

El desarrollo de la demografía histórica en México y América Latina es bastante reciente, bajo la influencia de dos grandes corrientes, la francesa (L. Henry y M. Fleury) y la de Berkeley (W. Borah, S. Cook y L. Simpson). Será recién en la década de los setenta cuando investigadores mexicanos como Elsa Malvido y Cecilia Rabell abran el camino para futuros investigadores, relacionando la demografía histórica con la historia económica y la historia social.

No podemos concebir a la demografía histórica desvinculada de la historia económico-social ya que aquella permite "descubrir las lagunas existentes en las fuentes documentales",² abriendo nuevas perspectivas de análisis e incorporando al conocimiento histórico

¹ Witold Kula, *Problemas y métodos de la historia económica*; Barcelona, Ed. Península, 3ra. edición, 1977, p. 315.

al hombre colectivo, su comportamiento, estructura por edad, sexo y familia; su comportamiento frente a los grandes cambios sociales (revoluciones, hambrunas, epidemias, etcétera) que trastocan su vida cotidiana, situación que se reflejará directa o indirectamente en su devenir histórico.

Estas preocupaciones nos fueron acercando cada vez más a la problemática histórico-demográfica, tratando de explicarnos más ampliamente la crisis económica que afectó a la región poblana desde mediados del siglo xvii; y que se reflejará en una gran depresión demográfica que cubrió todo el siglo xviii.

II

En una sociedad preindustrial con régimen demográfico antiguo el estudio del comportamiento de la mortalidad adquiere connotaciones especiales, tanto para poblaciones urbanas como rurales. Diversos factores incidirán directa o indirectamente sobre el normal desenvolvimiento de la población haciéndola fluctuar casi ininterrumpidamente. El hambre y diversas enfermedades epidémicas serán los dos elementos más importantes; enfermedades y hambre cuasi endémica relacionados con las crisis agrícolas y sistemas económicos particulares, serán los responsables de que gran parte de la población presente síntomas de desnutrición,³ convirtiéndola en fácil receptora de agentes patógenos. Es por ello que el estudio de la mortalidad en toda sociedad preindustrial ayudará a comprender más acabadamente la dinámica poblacional y a explicar muchos de los procesos sociales propios de dichas sociedades.

Si bien es cierto que la mortalidad está relacionada con los dos factores antes mencionados (hambre y enfermedades), éstos están ligados fuertemente a la evolución económica de la sociedad.⁴ Por tanto es necesario la realización de un estudio paralelo de la estructura económica y sus transformaciones; estudio que nos permitirá comprender —muchas veces— el comportamiento ante la muerte de los diversos sectores sociales; posibilitará analizar las medidas sanitarias existentes en dichas sociedades y también faci-

² Witold Kula, *op. cit.*, p. 315.

³ Elsa Malvido, "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1641-1810)", en *Historia mexicana*, Vol. XXIII núm. 1, Tomo 89, México, El Colegio de México, julio-septiembre de 1973, p. 55.

⁴ Vicente Pérez Moreda, *Las crisis de mortalidad en la España interior. Siglos xvi-xix*, Madrid, Siglo xxi de España, S. A., 1980, pp. 52-53.

litará el análisis de las otras variables demográficas (natalidad y nupcialidad) que conforman el ciclo demográfico antiguo.

Vivente Pérez Moreda plantea que todos los cambios socio-económicos repercuten, en este tipo de sociedades, sobre "los diversos componentes de la evolución demográfica..."⁵ Una evolución económica positiva (cosechas abundantes, precios bajos, nuevas oportunidades laborales en sectores urbanos) afectará de manera desigual a los tres componentes. Si las transformaciones económicas son transitorias o, de corto plazo, la respuesta provendrá en primera instancia de la nupcialidad (sensible aumento de los matrimonios), en segunda instancia de la natalidad (aumento de las concepciones), sin que se vea afectado el comportamiento de la mortalidad ya que sus cambios son a largo plazo, siendo necesario que el auge económico sea duradero. Es por ello que la mortalidad "es el regulador más importante y de efectos más ostensibles sobre la evolución demográfica".⁶

Si observamos el comportamiento de las poblaciones europeas y americanas veremos que durante la etapa preindustrial la mortalidad fue el factor determinante en su evolución, posibilitando periodos de expansión o interrumpiendo abruptamente esta evolución y crecimiento. Nos encontramos —por tanto— con dos comportamientos disímiles que es necesario analizar. En primer lugar la mortalidad "normal" o, como lo expresa Elsa Malvido, periodos de "estabilidad relativa",⁷ y en segundo lugar los periodos de "crisis de mortalidad".

Llamaremos periodos de mortalidad normal o de "estabilidad relativa" a aquellos en que un conjunto de factores positivos (económicos, sociales, políticos, biológicos, culturales, sanitarios, etcétera) posibilitan una evolución demográfica "normal", con cierta estabilidad de la mortalidad⁸ y un marcado aumento de la natalidad, resultando de ello un periodo de crecimiento demográfico.

Ahora bien, la larga duración de los periodos de "estabilidad relativa" serán interrumpidos por largos periodos de crisis, en los

⁵ Vicente Pérez Moreda, *op. cit.*, p. 52.

⁶ Vicente Pérez Moreda, *op. cit.*, p. 54.

⁷ Elsa Malvido, *op. cit.*, p. 58.

⁸ Decimos que existe cierta estabilidad en la mortalidad cuando ésta presenta las mismas características proporcionales (párvulos, jóvenes, adultos, por sexo, etc.), que en otros periodos similares, diferenciándose de aquellos periodos de crisis que pueden afectar a un sector o más de la población.

que determinados "accidentes" (malas cosechas, epidemias, hambrunas, inundaciones, etcétera) incidirán directa o indirectamente en la evolución demográfica paralizándola o, como en la mayoría de los casos, haciéndola retroceder, incrementando bruscamente la mortalidad y afectando indirectamente el ritmo de la nupcialidad y de la natalidad.⁹ A estos periodos "anormales" los denominaremos crisis de mortalidad. Muchas veces abarcan varios años (5, 10, 15 o más) en los cuales el saldo anual será siempre negativo al mantenerse los índices de mortalidad por encima de los de natalidad. Dentro de estos periodos se encontrarán aumentos desmesurados de la mortalidad causados por alguna pandemia cuya duración es corta, "y suele aparecer de una manera brusca, ostensible, siendo percibida con nitidez por cualquier observador".¹⁰

Las crisis de mortalidad son el resultado de diversas causas, tanto internas como externas a la población afectada. Clasificar las causas que originan estas crisis es una tarea fundamental ya que no necesariamente el factor desencadenante es el elemento principal. Por lo que deben ser tenidos en cuenta los factores inmediatos (epidemias, crisis agrícolas), como también aquellos que normalmente pasan desapercibidos (crisis económica, bajos salarios, bajo nivel de consumo, cambios de la dieta alimenticia, etcétera) pero que crean condiciones favorables para el desarrollo del virus. Muchas veces las graves crisis agrícolas que afectaron a la Europa preindustrial como a la América Colonial¹¹ originaron condiciones favorables para el desencadenamiento de una gran peste.¹²

Si bien no está del todo esclarecido la relación existente entre desnutrición y enfermedades infectocontagiosas, es bien sabido que ciertas enfermedades hallan campo propicio para su desarrollo en aquellas poblaciones debilitadas y con claros signos de desnutrición. Podemos citar la tuberculosis, la parasitosis y diversas infecciones como neumonía y sarampión. Así puede establecerse, de modo general que la relación existente entre desnutrición y

⁹ Cfr. Elsa Malvido, *op. cit.*, y Vicente Pérez Moreda, *op. cit.*

¹⁰ Vicente Pérez Moreda, *op. cit.*, p. 59.

¹¹ Cfr. Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, "Producción y consumos de alimentos en el México Central antes y después de la conquista (1500-1650)" en: *Ensayos sobre historia de la población: México y California*, III, México, Siglo XXI, Editores, S. A. 1980.

¹² Aquí utilizamos la palabra *peste* en sentido genérico y no en referencia a una epidemia en particular.

enfermedad es muy estrecha; casi sin excepción, las grandes crisis epidémicas se presentaron en poblaciones subalimentadas que fueron fáciles receptáculos de los elementos patógenos.

Tanto en el nuevo como en el viejo mundo las enfermedades epidémicas fueron las responsables de los grandes estragos causados en su población, situación que se mantiene estable hasta bien entrado el siglo xix en Europa y hasta comienzos del siglo xx en América Latina. Las "enfermedades pestilentes" que afectaron el continente europeo fueron el tifus, la viruela, la tos ferina, el sarampión; las pestes bubónica, pulmonar y septicémica; la fiebre amarilla y el paludismo. En la América colonial, particularmente en la Nueva España, las grandes epidemias fueron causadas por el *matlazahuatl* (tifoidea, tifus marino o fiebre amarilla), la fiebre (tifus o fiebre amarilla), el *hueyzaahuatl* (viruela), el *zahuatl tepiton* (sarampión), pleuresía, tabardillo (catarro o tifo exantémico), paperas, neumonía, garrotillo (difteria o pleuresía, alfombrilla (rubeola), *tlatlasistli* (tos ferina), etcétera.

Al estudiar el caso de Cholula, Elsa Malvido señala que durante el periodo colonial "epidemias y hambrunas formaban ciclos casi interminables"¹³ que pueden observarse con gran claridad en la cronología de epidemias y crisis agrícolas que la autora elaboró para la región poblana.¹⁴ Durante el siglo xvi se pueden observar 16 epidemias (viruela, sarampión, peste, paperas, *cocolitzi*, *tlatlacistli* y tabardillo), así como 31 años en los que se conjugan las inundaciones, heladas que arruinan el maíz y el trigo, plagas de langostas, malas cosechas, grandes hambrunas, escasez y altos precios. En el siglo xvii la situación empeora: 30 años a lo largo del siglo en que diversas epidemias azotan la región y 41 años de sequías, inundaciones, malas cosechas, escasez, hambrunas, etcétera. Durante el siglo xviii las epidemias y crisis agrícolas continuarán afectando seriamente a la población.

Casi todos los agentes patógenos que han ocasionado a lo largo de la historia grandes estragos a la humanidad se expandieron o retrocedieron por causas internas y también por factores externos (condiciones ambientales, económicas, sociales, sanitarias, et-

¹³ Elsa Malvido, "Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810). El caso de Cholula", en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comp.) *Las epidemias en la Historia de México*, México, imss, Tomo I, 1982, p. 179.

¹⁴ Elsa Malvido, "Cronología de epidemias y crisis agrícolas en la época colonial", en Enrique Florescano y Elsa Malvido, *op. cit.*, pp. 171-176.

cétera). Recientemente, al entrar las sociedades a la era industrial, al avanzar los conocimientos médicos y debido a los cambios producidos en la patología de las enfermedades, ha sido posible desplazar de la faz de la tierra las grandes epidemias. Algunas de ellas, como la viruela —erradicada en 1967— desaparecieron definitivamente, quedando algunas como el paludismo y las enfermedades gastrointestinales, las que van siendo eliminadas a medida que se desecan los pantanos y se mejoran las condiciones sanitarias. Empero, en sociedades preindustriales, como la de nuestro estudio, las enfermedades infectocontagiosas o gastrointestinales son elementos cotidianos que forman parte de su historia, que influyen decisivamente en el devenir de su población.

III

Antes de entrar a presentar las hipótesis de trabajo que planteamos en nuestra investigación es conveniente deternos y analizar brevemente el comportamiento demográfico novohispano, así como el de la región Puebla/Tlaxcala durante el siglo XVIII, con la finalidad de que se tenga un panorama más amplio de la problemática, e incorporar nuestro estudio de caso en un contexto histórico y espacial que supere los límites urbanos de la ciudad de Puebla.

Dentro de la historiografía mexicana tradicionalmente se ha caracterizado el siglo XVIII como un periodo de expansión demográfica que abarcaría todo el conjunto del territorio novohispano.

Recientemente algunos historiadores¹⁵ han tratado de ratificar o rectificar esta opinión partiendo de la validez de las cifras, poniendo en duda algunas observaciones referidas a una tendencia ascendente ininterrumpida que abarcaría el siglo en su conjunto, reconsiderando los efectos producidos por las diversas pandemias que afectaron la región.

Asimismo, se han marcado ciertas diversidades regionales,¹⁶ una de las cuales sería el caso de la región poblana, la que habría entrado en una fase de estancamiento o de crisis durante la segunda mitad del siglo.

¹⁵ Cfr. José Carlos Chiaramonte, *La población novohispana del siglo XVIII: crecimiento o crisis demográfica*, México, CONACYT, Segunda Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México, 1980 (mimeo).

¹⁶ José Carlos Chiaramonte, *op. cit.*, pp. 2-11.

Como parte de estos problemas no han podido ser resueltos en forma definitiva debido al insuficiente material estadístico con que se cuenta; al carácter contradictorio que muchas veces presentan los mismos,¹⁷ como también debido a los pocos estudios de caso que han sido realizados hasta el presente, lo que imposibilita cualquier tipo de generalización.

Con frecuencia se ha señalado la inconsistencia, y muchas veces invalidez, que ofrecen las cifras presentadas por los pocos censos eclesiásticos o civiles que desde 1646 hasta 1810 abarcan el periodo colonial. No obstante, si tenemos en consideración¹⁸ las limitaciones señaladas, estas cifras pueden dar un primer indicio, marcar una tendencia general para el periodo, tanto a nivel de todo el Virreinato como de nuestra región.

Analizando los censos de referencia¹⁹ (cuadro 1), en lo que respecta a la información general y regional podemos observar que la evolución y ritmo de la población novohispana muestran claros indicios de que el siglo xviii estuvo marcado por una fuerte recuperación: su población se triplicó en el periodo comprendido entre 1646-1810 y, en la segunda mitad del siglo (1742-1810) se duplicó.

Esta misma tendencia (recuperación y crecimiento) puede observarse en la región poblana, pero el ritmo es menor, más pausado. En siglo y medio (1646-1810) duplica su población, estableciéndose también que durante la segunda mitad del siglo xviii se presentará el periodo de mayor incremento.

Encontramos pues, que si bien la región de Puebla acompaña

¹⁷ Cfr. Victoria Lerner, *Consideraciones sobre la población de la Nueva España (1793-1810)*. Según Humboldt y Navarro y Noriega, en *Historia mexicana*, vol. XVII (67), núm. 3, 1968, México, El Colegio de México, pp. 327-348. También debe consultarse Gonzalo Aguirre Beltrán *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

¹⁸ Fuente del cuadro I. 1646: Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 219; Peter Gerhar, *México en 1742*, México, Editorial Porrúa, 1962, p. 9; 1793: Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, Col. Sepan Cuántos (39), 1978, p. 38; 1803; Alejandro de Humboldt, *op. cit.*, pp. 105; 1810: Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones en Nueva España*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Histórico-jurídicas, 1943 p. 64.

¹⁹ Cfr. para el censo de 1646: Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 219; para el de 1742: Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 9 y Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 220 y subs; para 1793 y 1803: Alejandro de Humboldt, *op. cit.*, pp. 38 y 105; y para 1810: Navarro y Noriega, *op. cit.*, p. 64.

la tendencia general novohispana, el ritmo es menor y su recuperación demográfica mucho más débil. Empero, no queremos extraer conclusiones apresuradas debido a la inconsistencia misma que presentan las fuentes censales, que hace necesario comparalas con otros trabajos que estudiaron la región.

Debido a que la región poblana es rica en fuentes parroquiales, muchas de las cuales cuentan con series continuas, se ha facilitado que importantes trabajos de carácter parroquial se hayan centrado en nuestro espacio geográfico, siendo por tanto una región privilegiada respecto a otras. Empero, estos estudios no abarcan todo el espacio regional ni pueden ser considerados como modelos de comportamiento demográfico. No obstante ello, al ser estudio de casos, nos ofrece un corte profundo que pueden ser comparados con otros estudios regionales existentes.

Claude Morin,²¹ Thomas Calvo²² y Elsa Malvido²³ han realizado un profundo estudio sobre la evolución demográfica en tres parroquias de la región Puebla/Tlaxcala, demostrando con mucha claridad que el comportamiento demográfico de Zacatelco, Acatzingo y Cholula fue afectado por la crítica situación económica de la región durante el siglo xviii, la que incidirá sobre el factor

CUADRO 1. *Población de la Nueva España y del Obispado/Intendencia de Puebla en los siglos xvii y xviii*

Año	Población Nueva España	Población Puebla
1646	1 712 615	309 860
1742	3 336 900	477 532
1793	4 483 559	566 443
1803	5 837 100	813 300
1810	6 122 354	811 285

NOTA: Para las fuentes consúltese la nota 18.

²⁰ Claude Morin estudió la parroquia de Santa Inés Zacatelco; Thomas Calvo la parroquia de Acatzingo; Elsa Malvido las cinco parroquias de Cholula.

²¹ Claude Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del México colonial*. México, INAH, 1973.

²² Thomas Calvo, *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*, México, INAH, 1973.

²³ Elsa Malvido, *Factores de despoblación... Op. cit.*

epidemiológico que golpeará con mayor rudeza que en el resto del Virreinato.

Ahora bien, Zacatelco y Acatzingo presenta una evolución similar: idéntica cronología epidémica, con mayor pérdida en la parroquia de Acatzingo. Ambas tendrán “un ascenso sostenido hasta 1737; luego sobreviene el *matlazahuatl* y después un largo estancamiento”.²⁴ No obstante estas condiciones, Zacatelco y Acatzingo verán duplicar su población entre 1650-1800, ascenso que hubiera sido mayor, de no haber sido por la emigración.

Dos casos que demuestran a lo largo de un siglo y medio (1650-1810) dos tendencias: 1) hacia el crecimiento, favorecido por la ausencia de crisis demográficas graves, que culmina en 1737 y, 2) la segunda fase, que se inicia con la gran crisis de mortalidad de 1737, y que da comienzo a una serie consecutiva de crisis que hacen decrecer el número de matrimonios y concepciones, cuyos efectos se resentirán hasta finales de la centuria.

El caso de Cholula es similar en cuanto a comportamiento demográfico se refiere,²⁵ pero los efectos ocasionados por las crisis de mortalidad serán mucho más graves, llegan a cubrir casi toda la segunda mitad del siglo XVIII. Las migraciones también incidirán pero a diferencia de Acatzingo y Zacatelco no fue posible medir su intensidad.

Se puede inferir que si bien durante el periodo 1650-1810 las tres parroquias arrojan un saldo positivo que indica —tal como lo señala Claude Morin— una tendencia general hacia el crecimiento, la segunda mitad del siglo XVIII fue de estancamiento demográfico para las parroquias de Zacatelco y Acatzingo, y de crisis en Cholula.

Finalmente debemos analizar la evolución demográfica de la ciudad de Puebla entre 1678 y 1791 a fin de tener una visión más acabada del problema que estamos tratando.

Basándonos en la información estadística obtenida para la ciudad de Puebla²⁶ podemos observar que su población decrece durante

²⁴ Claude Morin, *op. cit.*, p. 81.

²⁵ Cfr. Elsa Malvido, *Factores de despoblación... op. cit.*, quien ubicará los periodos de estabilidad relativa (saldo positivo, niveles altos de natalidad, crecimiento natural fuerte): 1640-1690; 1701-1732; 1742-1759; 1766-1767; y los periodos de crisis (saldos negativos, baja tasa de natalidad): 1691-1700; 1733-1741; 1760-1765 y 1768-1800.

²⁶ Para 1678 y 1746 Villa Sánchez, *Puebla sagrada y profana*, Puebla Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1972, p. 65; para 1771 y 1777

CUADRO 2. *Población total de la ciudad de Puebla (1678-1791)*

<i>Parroquias</i>	1678	1746	1771	1777	1791
Catedral	37 000	27 097	—	25 427	
San Sebastián	4 600	2 898	—	3 791	3 330
Santo Angel (Analco)	8 000	5 511	6 119	5 308	5 256
Santa Cruz	3 200	1 903	—	5 362	3 599
San José, San Marcos	15 000	12 965	—	16 786	44 774
Totales	69 800 *	50 366	—	56 674	56 859

NOTA: * Los datos del año 1678 están dados sobre los comulgantes y no sobre la población total, es decir están excluidos los niños.

Para ver las fuentes consúltese la nota 27.

la primera mitad del siglo; se recupera lentamente (aproximadamente 20 años) para luego estancarse en el último cuarto del siglo, tal como puede observarse en el cuadro 2. Lamentablemente no hay estudios parroquiales que abarquen toda la ciudad, lo que imposibilita profundizar el análisis. No obstante, podemos extraer una primera conclusión, la que posteriormente y bajo la luz de nuevos estudios deberá ser ratificada o rectificada: el comportamiento demográfico de la ciudad de Puebla es característico de una población en crisis (primera mitad del siglo) y estancada (segunda mitad). Población que se vio fuertemente sacudida por el declive económico de la ciudad desde la segunda mitad del siglo xvii y por la gravedad y fuerza que tuvieron las mortíferas epidemias que azotaron el espacio urbano a partir de 1692.

En la parroquia del Santo Angel Custodio (Analco) la tenden-

véase: Guy Thompson, *op. cit.*, p. 558, y Reinhard Lier, *Ayuntamiento y oligarquía en Puebla 1787-1810*, México, SepSetentas, 1976, p. 48; para 1791: A. A. P. Lista de los censos de los curatos de San Sebastián, Santo Angel, San Marcos y Santa Cruz (1790-92), Exp. C. 3. Tomos 128-129.

²⁷ Fuente del Cuadro II. 1678: Juan Villa Sánchez, *op. cit.*, p. 65; 1746: Juan Villa Sánchez, *op. cit.*, p. 65; 1771: A. A. P., Vol. 10, Padrón de la Parroquia del Santo Angel Custodio; 1777: Gálvez —citado por Guy Thompson, *op. cit.*,— p. 558; 1791: A. A. P., listas de los censos de los curatos de San Sebastián... *op. cit.*

cia es similar. Pronunciado declive durante la primera mitad del siglo, breve recuperación y posterior (último cuarto del siglo) estancamiento.

IV

Ahora nos encontramos en condiciones de exponer nuestro tema de investigación y desarrollar las hipótesis de trabajo.

Nuestra intención es estudiar el comportamiento de la mortalidad epidémica en la ciudad de Puebla en el periodo comprendido entre 1660 y 1800, a través de un estudio de caso: la parroquia del Santo Angel Custodio. (Analco).

Si bien debido a ciertas peculiaridades que presenta la parroquia a estudiar no puede considerarse representativa de toda la ciudad; existen ciertos condicionamientos que nos obligan —de alguna manera— a circunscribirnos a su perímetro. En primer lugar, para un investigador aislado resultaría sumamente arduo abarcar las cinco parroquias y el Sagrario Metropolitano en los que se encuentra dividida la ciudad;²⁸ las dimensiones de la misma y la populosa comunidad que residía en ella implicaría una labor de años. En segundo lugar, las fuentes parroquiales —algunas incompletas y con grandes lagunas— determinaron cierta selección natural hacia la parroquia elegida, cuyas series se conservan casi completas, con lagunas poco significativas, las que comienzan —de manera continua— en 1661 y terminan en 1795, obligándonos —también— a circunscribirnos al periodo señalado anteriormente.²⁹

La parroquia del Santo Angel Custodio abarca una amplia zona del oriente y sureste de la ciudad, separada del resto por dos ríos; su jurisdicción comprende toda la margen izquierda del río Alseseca hasta su desembocadura en el río San Francisco y, de allí, toda su margen izquierda hasta que sale de la ciudad y desemboca en río Atoyac. Pertenecen a su jurisdicción los barrios de Analco, la Luz y de Nuestra Señora de los Remedios, los mo-

²⁸ En el Siglo xvii la ciudad de Puebla estaba dividida en cinco parroquias y el Sagrario Metropolitano: la parroquia de San José, la parroquia de San Marcos, la parroquia de San Sebastián, la parroquia de Santa Cruz y la parroquia del Santo Angel Custodio.

²⁹ Cfr. Francisco Téllez Guerrero, *Guía de cuatro archivos parroquiales de la ciudad de Puebla*, Puebla, UAP, CIHS/ICUAP, 1982.

linos del Santo Cristo, Santa Bárbara y de Guadalupe; los ranchos de Carreto y San Bartolomé y el pueblo de San Baltazar.³⁰

El origen de la parroquia data de 1618, fecha en que los religiosos franciscanos erigieron una ermita en la zona de Huilolcaltitlan ("lugar de las palomas"), en virtud de que en este lugar existía una populosa comunidad que se encontraba alejada territorialmente de los templos, siendo los más cercanos las iglesias de San Francisco y de Nuestra Señora de los Remedios. En 1627 en virtud del continuo crecimiento poblacional que presentaba la zona, el obispo Don Bernardo Gutierre Quiróz determinó la creación de la parroquia del Santo Angel Custodio, encargando a los frailes franciscanos la administración de los sacramentos. En 1640 se establece el primer párroco secular separándola de la jurisdicción de la orden franciscana, al mismo tiempo que se establecen dos visitas de curato, una en el barrio de los Remedios y, otra en el pueblo de San Baltazar, distante un cuarto de legua.

Ahora bien, la ciudad de Puebla desde sus orígenes adquirió una gran importancia económica, cultural y religiosa; llegó rápidamente a convertirse en la segunda del Virreinato. La historiografía contemporánea centró su atención en el carácter peculiar y único de su fundación, lo que generó una amplia polémica a su alrededor.³¹ El experimento llevado adelante por el obispo Garcés y el oidor Salmerón en 1531, le otorgarán otro rasgo peculiar: ciudad de españoles no encomenderos, proyectada desde su misma fundación como ciudad, intentando nuclear en su seno a todos aquellos españoles pobres que quisieran trabajar la tierra tal como lo hacían en España.³² Así, la planificación urbana fue elaborada a conciencia; el reparto de los solares se realizó con moderación

³⁰ Antonio Carrión, *Historia de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Ed. de la viuda de Dávalos e hijos, 1896/97, pp. 378/379; véase también Fernandez Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Angeles en la Nueva España. Su descripción y presente estado*. México, Ed. Patria, 1931.

³¹ Cfr. el trabajo de Julia Hirschberg, *La fundación de la Puebla de los Angeles — mito y realidad*, Puebla, Edición del H. Ayuntamiento de Puebla, 1981, en donde la autora examina con cierto detalle la controversia historiográfica que gira alrededor de este tema.

³² Julia Hirschberg, *op. cit.*, François Chevallier, *Significación social de la fundación de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla s/f; Antonio Carrión, *op. cit.*, y Fernandez de Echeverría y Veytia, *op. cit.*

dentro y fuera de la "traza" urbana, la que se extendió alrededor de una amplia plaza central.

La necesidad de contar con mano de obra indígena que participara en la construcción de la ciudad motivó un acuerdo entre el oidor Salmerón y caciques tlaxcaltecas, cholultecas y calpan-tecas con la finalidad de que cada vecino pudiera disponer de un número limitado de indígenas para levantar sus casas y preparar sus campos de cultivo (valle de Atlixco) por un plazo de noventa días. Repartimiento temporal que fue convirtiéndose en permanente con el paso del tiempo, aunque si bien fue disminuyendo el número de trabajadores indígenas.³³

La necesidad de contar con mano de obra indígena libre y permanente determinó que el Ayuntamiento de Puebla dispusiera en 1550 el otorgamiento de "algún sitio de solar para hacer sus casas", y que éstos, "estén apartados y divididos de la traza de los españoles".³⁴ Se da origen, de esta manera, a los barrios indígenas, que rodearán la traza por el norte, este y oeste, quedando libre la zona sur que unía a la ciudad con las tierras comunales.³⁵

Los primeros asentamientos indígenas comenzaron a poblarse con tlaxcaltecas y cholultecas, a orillas del río San Francisco, alrededor del convento de los frailes franciscanos, asentamiento denominado Tlaxcaltecapan; al norte de la traza se formarán los arrabales de Xanenetla y Xonacatepec; al poniente Cholultecapan y Huejotzicapan, los que formarán el barrio de Santiago; en torno a la Iglesia de San Sebastián se formó el barrio de San Pablo de los Naturales; al noreste el barrio de Texcoco. A orillas del Tlaxcaltecapan surgirán los barrios de San Juan del Río, del Alto y de Tecpan.

Al sur y sureste de la traza y separado de ella por el río San Francisco se fue extendiendo la parcialidad de los tlaxcaltecas en un perímetro que formó el barrio de Analco ("al otro lado del río"),³⁶ el que se constituyó por Tepetlapan (barrio de los Reme-

³³ Fausto Marín Tamayo, *La división racial en la Puebla de los Angeles*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1960, p. 15; véase también François Chevallier, *op. cit.*, p. 18.

³⁴ Libros de Cabildo, núm. 6, f. 68, citado por Marín Tamayo, *op. cit.*, p. 20.

³⁵ *Puebla a través de los siglos. Panorama histórico de ciudad de Puebla*. Ediciones culturales García Valseca, Ediciones "El Sol de Puebla", Puebla, 1962, p. 26. Cfr. también Tamayo, *op. cit.*, pp. 19-21.

³⁶ Marín Tamayo, *op. cit.*, p. 29.

dios), el arrabal de Huilocaltitlan ("lugar de los palomares"), que se convertirá en el más importante, el arrabal de Xichititlan ("lugar de las flores") y, al sur del mismo, el arrabal de Yancuitlapan ("en la tierra nueva"), "donde probablemente se estableció también un grupo de mixtecos traídos por frailes dominicos, y que fueron desapareciendo como elemento étnico determinante absorbidos por los tlaxcaltecas".³⁷

Hacia 1558, señala François Chevalier, ya se habían constituido los barrios indígenas, San Sebastián y Analco son los más populosos.³⁸

Durante los siglos xvi y xvii diversas disposiciones del ayuntamiento poblano, así como también virreinales, controlaban que los indígenas no se establecieran dentro de la traza y al mismo tiempo disponían que mestizos, negros y mulatos no habitaran en los barrios indígenas; disposiciones que se cumplieron estrictamente en lo referente al asentamiento indígena, pero las restantes ordenanzas cayeron en letra muerta. Numerosos mestizos levantaron sus viviendas en barrios indígenas, dando comienzo a importantes asentamientos de población mestiza en algunos barrios como San Sebastián, el Alto y Analco,³⁹ lo que producirá constantes quejas de los funcionarios indígenas.

Será en estos barrios donde surgirá un artesanado independiente que proveerá a la ciudad de diversos artículos. Así, por ejemplo, se puede mencionar la famosa loza colorada del barrio de los Remedios (Analco), artesanía que perdurará toda la colonia.

Se debe mencionar que el hecho de que los ríos Alseseca y San Francisco separaran del centro de la ciudad a barrios tan populosos como el Alto y Analco traía como consecuencia que durante las épocas de lluvias estos se encontraran incomunicados durante varios días. La construcción de puentes para dar fluidez al tránsito se tornó en una de las mayores preocupaciones del Ayuntamiento, por cuanto a través de ellos se comunicaba con el camino a Veracruz, la Mixteca y toda la zona sur de Puebla. Así también, porque en sus márgenes se instalaron varios molinos, curtimbres y diversos talleres artesanales. No obstante las preocupaciones de las autoridades, el barrio de Analco estuvo durante todo el periodo colonial muy mal comunicado con el resto de la ciudad; existía

³⁷ Marín Tamayo, *op. cit.*, pp. 29-30.

³⁸ François Chevallier, *op. cit.*, p. 19.

³⁹ Marín Tamayo, *op. cit.*, p. 33.

un puente peatonal muy deteriorado o simplemente en ruinas. No obstante esta situación el barrio se fue consolidando, asumiendo características propias de un barrio indígena y mestizo, mercantil y artesanal.⁴⁰

En cuanto al comportamiento demográfico de la parroquia, debemos ser muy precavidos, tal como lo expresamos anteriormente. Lamentablemente desconocemos el movimiento demográfico anterior a 1678, pero se puede inferir que por lo menos hasta mediados del siglo xvii la población se mantuvo en una tendencia ascendente.⁴¹ La pujanza económica de la ciudad atraía nuevos pobladores constantemente, empero, la crisis económica que afecta a Puebla a partir de mediados del siglo xvii repercutirán directamente en el comportamiento demográfico, a la que se ligarán, las epidemias que azotaron la ciudad. Al respecto, el cronista fray Juan Villa Sánchez comenta que “podemos pensar que al no haber tenido el aumento de vecindario que podía en el transcurso de casi sesenta años, antes sí una notable disminución, se puede atribuir a dos cosas: la primera dos pestes que se han padecido, la una que llamaron el sarampión, el año de 1692; la otra el año de 1737, conocida por el *matlazahuatl*, de los cuales el uno y el otro murieron muchos millares de personas; la otra causa, la grande decadencia del comercio (...) y pobreza a que está reducida la más parte del vecindario, que ha obligado a salir de aquí para otras partes, especialmente para México, a muchas familias...”⁴¹

Crisis comercial, migraciones y epidemias se conjugan durante el siglo xvii (último tercio) y todo el siglo xviii. El golpe es contundente, se verifica en el comportamiento demográfico, tal como puede observarse en supra (pág. 12).

En lo referente a la estructura étnica, lamentablemente no hay por el momento estudios que cubran toda la ciudad que abarquen un largo periodo, lo que nos hubiera permitido observar con mayor claridad el comportamiento de cada grupo (españoles, mestizos, negros, mulatos e indios) y realizar un análisis comparativo entre las distintas parroquias de la ciudad y el Sagrario Metropolitano. Es evidente que en el periodo comprendido entre

⁴⁰ Olga Yolanda Couch, *Los puentes históricos en el río San Francisco de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1965, p. 14; véase también Miguel Zerón Zapata *op. cit.*, p. 43.

⁴¹ Juan Villa Sánchez, *op. cit.*, p. 36.

el siglo xvi y finales del xviii se produjeron cambios étnicos sustanciales. La otrora ciudad de españoles fue mestizándose y, hacia finales del siglo xviii (1777) el sector mestizo se encontraba como el mayoritario de la población con el 46.8% del total; los españoles habían disminuido al 31.8% y los indígenas apenas rebasaban el 20% del total (21.4%). Negros, mulatos y pardos no tenían peso significativo dentro del complejo grupo étnico poblano, escasamente llegaban al 0.05%.⁴²

Ahora bien, si bien es cierto que el sector español había perdido preeminencia, todavía a fines del siglo xviii la ciudad atraía a importantes contingentes de indígenas. Estos habitaban en las zonas periféricas de la ciudad, en los antiguos barrios indígenas, ya para esa fecha muy mestizados. Uno de estos barrios en donde el sector indígena será mayoritario, situación que lo diferenciará del resto de la ciudad, será el barrio de Analco.

CUADRO 3. *Estructura étnica de la Parroquia de Analco 1771-1791 (en valores porcentuales)*

Grupo	1771	1777	1791
Espanoles	23.06	29.33	22.14
Mestizos	27.62	24.90	32.30
mulatos/pardos	3.22	3.20	3.88
Indios	46.08	42.55	41.66

FUENTE: Guy Thompson, *Economy and Society in Puebla de los Angeles 1800-1850*. (Un Pub Ph D. diss University of Warwick) Apéndice 3 pp 558.

El carácter indígena de la parroquia del Santo Angel Custodio (Analco), desde sus orígenes (fines del siglo xviii), es innegable, característica que tendremos presente al realizar el presente trabajo.

Nuestra hipótesis general de trabajo es la siguiente: 1) la ciudad de Puebla, segunda en el Virreinato durante todo el periodo colonial, presenta una evolución demográfica caracterizada por un crecimiento poblacional pujante hasta mediados del siglo xvii en que la crisis económica general que la afecta produce efectos

⁴² Reinhard Lieber, *op. cit.*, p. 48.

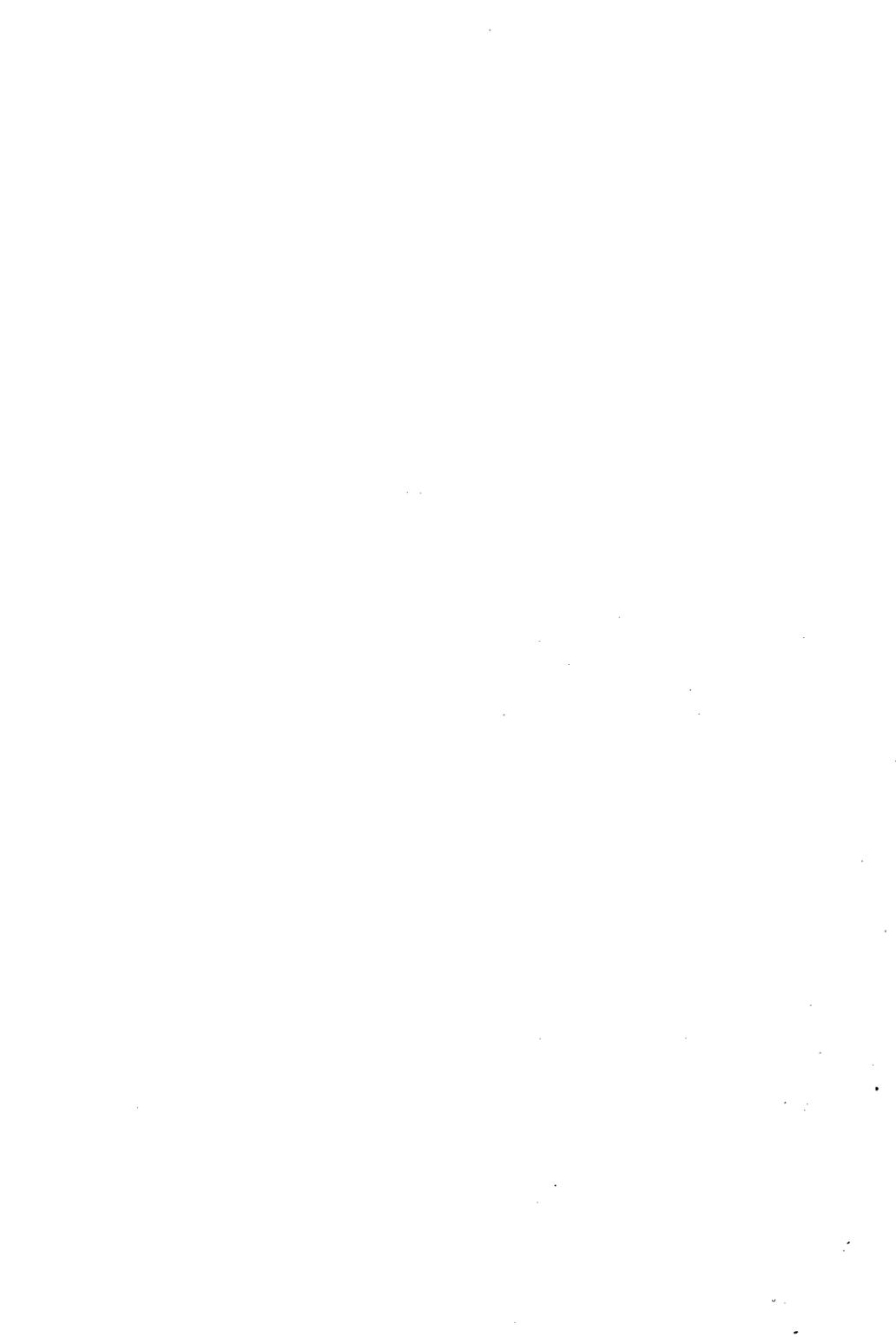
directos sobre ella: dejará de ser un polo receptor de población para convertirse en expulsor.⁴³ Simultáneamente a este proceso, una serie ininterrumpida de epidemias azotará la ciudad causando la muerte de millares de poblanos, y generando un periodo de crisis demográfica que abarca, en términos generales, todo el siglo XVIII. 2) La parroquia del Santo Angel Custodio participará también de este proceso: crisis comercial y epidémica que se expresa en una brusca caída de su población, desde finales del siglo XVII.

El carácter indígena mayoritario de su población incidirá en mayor grado frente a las crisis epidémicas. Diversas circunstancias sociales, económicas y culturales harán de este sector el más afectado, lo que explicaría —de alguna manera— la tendencia a la disminución porcentual de este grupo frente al resto (españoles y mestizos especialmente).

3) Las condiciones económicas y sociales de la población de Puebla, deteriorada por la crisis económica, constituirán el acicate principal sobre el que se desencadenarán las epidemias. Una y otra estrechamente entrelazadas jugarán el papel principal en el proceso de despoblación de la ciudad.

Ahora bien, sin desconocer esta estrecha relación, nosotros consideramos que tanto en la ciudad como en la parroquia del Santo Angel Custodio el mayor flagelo que ocasionó la pérdida del dinamismo demográfico fue la mortalidad epidémica. Mortalidad epidémica que afectó a todos los sectores sociales y en especial a los sectores populares y marginados; mortalidad epidémica que generó huecos generacionales que imposibilitaron un proceso de recuperación rápida; mortalidad epidémica casi ininterrumpida que repercutió en la actividad económica y social de la ciudad, ya de por sí deteriorada por la crisis económica, acentuando aún más esta última e incentivando el proceso migratorio. De allí la importancia de su estudio a través de un caso particular: la parroquia del Santo Angel Custodio (Analco).

⁴³ Juan Villa Sánchez, *op. cit.*, p. 36.



ENTREVISTAS

ENTREVISTA CON EL PROFESOR ALDO SCHIAVONE

Director del Instituto Gramsci de Roma

Gabriel Vargas Lozano

—Le agradecemos de antemano la entrevista y queremos preguntarle, *Dialéctica*: en primer lugar ¿cuál es la función actual del *Instituto Gramsci*?

A.S. Comienzo respondiendo la primera pregunta sobre el Instituto Gramsci. El Instituto existe en Italia desde hace treinta años, fue constituido en 1954 y hasta 1982 fue una sección de trabajo del Comité Central del Partido Comunista Italiano; esta cosa formal de pertenecer o ser una sección del Partido Comunista Italiano, reflejaba un modo de concebir el trabajo intelectual dentro del partido; el trabajo intelectual, sobre todo en la investigación filosófica e historiográfica, porque sustancialmente esto era el Instituto Gramsci, un lugar donde se hacía investigación y se realizaban congresos de carácter filosófico e historiográfico. Esta ubicación del Instituto Gramsci cambió en 1982, acto seguido y como consecuencia de un pleno del Comité Central dedicado a los problemas de la cultura que el Partido Comunista Italiano realizó en 1981.

Un pleno del Comité Central que considero muy importante, que tuvo como marco de referencia el cambio de línea política del Partido Comunista, o sea la elección del camino de la alternativa. Este pleno del Comité Central sobre el problema de la cultura es

Realizada el 14 de noviembre, 1984. Traducción: Hugo M. Donato P.

un punto de ruptura en la política cultural del Partido Comunista Italiano, dado que en este pleno se tuvo en cuenta, que toda la vieja organización de la relación entre Partido Comunista e intelectuales, debía ser transformada. Así el Instituto Gramsci se transformó de una sección de trabajo del Comité Central del Partido Comunista Italiano, en una fundación autónoma; se eligió el camino de crear una institución contemplada en el código civil italiano, que permitiese una autonomía total del Instituto, con respecto al partido. El pci es simplemente miembro fundador, el cual está presente como Partido Comunista en el Consejo de Administración del Instituto y designa solamente tres miembros de los diez que conforman el mismo; los otros miembros del Consejo son nominados por el Comité Científico del Instituto, y el director a su vez es designado por el Consejo de Administración, con mecanismos que garantizan la autonomía del Instituto. ¿Por qué esta elección? Por un lado hemos pensado que es necesario plantearse la creación de instrumentos de trabajo dentro de los cuales sea posible llevar a cabo una forma de autogobierno de los intelectuales; la autonomía de los intelectuales significa también esto, llegar a formas institucionales de autogobierno de los intelectuales, naturalmente esto como primer punto. Como segundo punto, nosotros pensamos que la Fundación Gramsci, el Instituto Gramsci debe ser un lugar donde no sólo estudien los comunistas. Seguramente no es un problema de porcentajes, está claro que en cierta medida el Instituto es un lugar de trabajo de estudiosos comunistas, pero no es un problema de mayoría y minoría; nosotros entendemos que el Instituto no debe ser un lugar donde se encuentran solamente comunistas, debe ser un lugar potencialmente abierto a toda la izquierda italiana. Tomamos la decisión, muy significativa, de tener en todas las instancias de gobierno del Instituto, en el Comité Científico, en el Consejo de Administración, intelectuales y estudiosos no comunistas, del área comunista pero también del área socialista, en suma de intelectuales que miran con respeto y con interés al Partido Comunista, pero que no son comunistas, y que ni siquiera votan por el Partido Comunista; por ejemplo nosotros tenemos en el consejo de administración del Instituto al rector de la Universidad de Roma, Profesor RUBERTI, que es un intelectual, un gran organizador de la cultura, pero no es comunista, y al profesor GIUSEPPE MONTARETTI, que es un intelectual de nivel mundial, creo que es del área socialista, y del cual

ni siquiera sé como vota, pero que seguramente es una persona lejana a nosotros. Estas personas deciden la política de gasto del Instituto, determinan la línea del Instituto. Tenemos en el Comité Científico del Instituto estudiosos, muchos estudiosos que directamente están inscritos en el Partido Socialista. Esta decisión nos pareció muy significativa y pensamos que toda la relación entre política y cultura, luego de las vicisitudes de los años setenta, debe ser replanteada, dado que todos los instrumentos de esta unión entre política y cultura deberán ser repensados y replanteados, fuera de los esquemas que habíamos construido y pensado para los años sesenta y setenta. Personalmente estoy profundamente convencido de esto, creo que sólo con la condición de esta transformación, el Partido Comunista Italiano puede ser aún hoy punto de referencia de una alianza con los intelectuales, sin igual en Europa.

El Instituto Gramsci luego de esta transformación se ha organizado en departamentos, en secciones de trabajo, del cual no proporcione la lista porque sería tedioso; tenemos un programa muy articulado y vasto, que toca diversos puntos, congresos y debates y de investigación en nuestros programas más inmediatos. Hay un congreso que nosotros queremos organizar para el 85-86, un congreso muy importante sobre "Ciencia, tecnología y democracia", o sea cuáles son los problemas de construcción y extensión de la democracia en una sociedad tecnológicamente desarrollada: Cómo cambia la concepción, el modo de organización, las instituciones y el contenido de la democracia en sociedades de tercer nivel, en plena revolución tecnológica. Queremos dar a este congreso una dimensión europea. Otro congreso que queremos llevar a cabo es una investigación, que luego transformaremos en un congreso, sobre el historicismo en la historia italiana del 900. Entiendo que este tema del historicismo es un gran tema de la historia de los intelectuales italianos y europeos; llegó la hora de ajustar cuentas con esta escuela de pensamiento, que quizás fue la ideología dominante de tres generaciones de las clases dirigentes italianas, de TOGLIATTI a LA MALFA, de AMENDOLA a MATTIOLI, de CROCE a GRAMSCI. Es un buen momento para hacer un balance. Tenemos también una serie de iniciativas que no voy a mencionar, pero este es el eje de trabajo sobre el cual nos movemos; los grandes temas de la reflexión contemporánea; reproblematicar las relaciones de los intelectuales con la política y crear una estructura

de investigación y debate a nivel europeo, que pueda ser un punto de referencia para una discusión de los intelectuales progresistas de toda Europa. Me parece que en este camino algunos resultados hemos conseguido en estos años, y éste me parece que es el camino a seguir. También quiero decir que en nuestros programas de trabajo, muy probablemente haya también algún seminario sobre los problemas de historia de América Latina. Sobre ello podremos ser más precisos en los próximos meses.

Dialéctica: El marxismo italiano es uno de los más ricos en la teoría en la práctica: los congresos organizados por el instituto y la abundante bibliografía producida en los últimos años son un testimonio de ello. En la actualidad ¿cuáles son los temas fundamentales que debate el marxismo italiano?

A.S. Los temas de debate del marxismo italiano. Esto me produce un poco de dificultad, para contestar muy a fondo ésta pregunta; como ustedes saben no soy un filósofo de profesión, aún si el trabajo en el Gramsci me obliga de alguna manera a escuchar los problemas de la investigación filosófica. Más que indicar temas del debate del marxismo quisiera tocar dos puntos, el primero es subrayar, a mi entender, cómo ha cambiado en éstos años nuestro modo de leer Marx. Creo que hasta la mitad de los años setenta nosotros teníamos un modo de leer a Marx en el cual había algunos rastros de, lo diré francamente, integralismo y totalización, en el sentido que teníamos una idea, según la cual, la lectura de Marx, una cierta lectura de Marx, podría ofrecer una clave de lectura en conjunto de nuestro presente. Dicho en forma más banal, que dentro de Marx estuvieran todos los elementos de nuestra estrategia. Y todos los elementos de lectura de una sociedad capitalista desarrollada, y también de una sociedad de capitalismo monopólico, una sociedad de *Welfare State*. Por ejemplo haré una referencia técnica, este intento de leer el tercer libro de *El capital* con respecto al primero, típico de un cierto marxismo de la mitad de los años setenta, que iba justamente en esta dirección. Creo que esta actitud fundamentalmente ha cambiado en los últimos años y creo que nuestra relación con Marx cambió. Si nosotros tomamos como punto de referencia el congreso que el Instituto Gramsci organizó el año pasado en ocasión del centenario de Marx, del cual están por salir las memorias en

Italia en Editori Riuniti, congreso en el que han participado estudiosos de todo el mundo, no solamente intelectuales italianos; bueno esto que estoy diciendo la realización del congreso lo explica con mucha claridad, este modo de leer a Marx, el modo de leer a un gran clásico, con el cual estamos en deuda, que pesó sobre nuestra tradición y formación, que justamente por eso nosotros hoy lo consideramos un gran clásico; sin ninguna tentación de poner sobre sus espaldas los problemas, las preguntas, las soluciones del presente. Esto, como decirlo, también ha llevado al redescubrimiento de un cierto tipo de filología de los textos de Marx, y ha llevado, ha significado también un cambio del panorama de categorías, dentro del cual nosotros hoy leemos a Marx y esto me parece una cosa muy significativa.

En cuanto a los temas del debate del marxismo italiano, como ustedes me piden, más allá del discurso sobre Marx, diría que estos temas van sustancialmente en dos direcciones: el primero es interno y está relacionado con la lectura de Marx, y es un análisis sobre las fuentes del pensamiento de Marx; cuáles son los puntos de referencia de Marx; en un intento de historizar completamente su pensamiento y este sería un tema muy importante para profundizar. El segundo filón me parece en cambio, que se refiere al debate sobre teoría política, me parece que este es un campo que domina mucho la investigación marxista en Italia, el debate sobre la teoría política. O sea, el cómo se supera desde la izquierda el *Welfare State*; cuáles son las categorías a través de las cuales es posible superar desde la izquierda el *Welfare State*, y cuáles son las categorías a través de las cuales poder construir una posterior expansión de la democracia; cuales son las categorías a través de las cuales imaginar el gobierno de la economía, la dirección democrática del proceso económico y entonces las formas de superación del *Welfare State*.

Cuáles son las instituciones de una forma de la política, dentro de la cual es posible prefigurar este proceso es un tema que hoy domina los estudios y las investigaciones actuales.

Me parece que en conjunto se puede decir sobre este punto, que no hay crisis, como se dice de tantas partes de la investigación y el debate filosófico de inspiración marxista en Italia. Veo en cambio una mutación profunda, aun con respecto a los años setentas, y también con respecto a apenas diez años atrás y me parece que estamos viviendo un cambio profundo, una transformación pro-

funda, y sobre éste punto puedo hacer un juicio positivo. Ciertamente que esta modificación, en el fondo, en la base, tiene un hecho real, o sea, que se ha cumplido una experiencia política que concluyó, una experiencia política italiana, significativa, con intentos importantes, que lleva el nombre de "compromiso histórico". Una fase de la historia, de nuestro Partido Comunista y de sus formas de conocimiento, de sus formas, digamos, teóricas. Esto no pasó en vano, produjo cambios, transformaciones significativas. Si puedo volver sobre un punto, sobre el cual hablaba antes, para tornarlo más explícito, (creo que ustedes me permitirán esta libertad) me parece que aún ahora, en el marxismo de los años setentas, aun si tomamos las investigaciones más significativas de BADALONI, de De GIOVANNI, de LUPORINI, de VACCA mismo, esta idea, que Marx podría ser aún un punto de referencia totalizante de nuestra reflexión, digamos mejor, el centro aglutinador del conjunto de nuestras reflexiones, esto aún es muy fuerte.

Esto hoy no lo veo más, y me parece que no es una pérdida sino una adquisición, una riqueza, un crecimiento; ciertamente hoy sería impensable cualquier planteo de ortodoxia. Pero esto a mi entender es un crecimiento, una adquisición, un enriquecimiento, no un empobrecimiento; hoy nosotros ya no nos imaginamos más que todo deba girar en torno a Marx en el debate filosófico. Repito esto no significa de ninguna manera excluir el peso determinante que tuvo la lectura, el conocimiento, la profundización crítica de Marx que tiene aún y que tuvo. Esto no significa que todo deba necesariamente rotar alrededor de Marx, pero esto pasaba aún hace diez años atrás; si nosotros tomamos las últimas investigaciones, por ejemplo el libro de GIOVANNI sobre la teoría política de las clases, en *El capital*, emerge aún esto: dentro de Marx se puede encontrar todo, hasta los últimos problemas de teoría política del presente. Esta posición me parece caduca, oportunamente y con justicia caduca. Por eso concluiría este punto, diciendo que esta distinta ubicación de nuestra relación con Marx ha cambiado; esta fórmula se puede usar, *nuestro Marx ha cambiado*, para retomar esta expresión de Gramsci; el hecho de que *nuestro Marx* ha cambiado lo veo como un signo de progreso y no como un signo de empobrecimiento, y no como un signo de la crisis del marxismo.

Dialéctica: Un hecho notable de la cultura italiana es la fun-

ción social de los intelectuales ¿cuál es la relación actual entre los intelectuales y el PCA?

A.S. La tercera pregunta: *intelectuales y el partido*; retomo algunas cosas de cuando hablaba del Instituto Gramsci. También aquí creo que el escenario, el panorama que dominaba la escena en los años setentas se transformó, ya lo recordaba a propósito del Instituto, en el pleno del comité Central sobre los problemas de la cultura en el 81. Si queremos que el partido continúe manteniendo su influencia sobre los intelectuales italianos debemos pensar en formas completamente distintas de alianzas y organización. Si queremos hablar con franqueza, creo que el modelo que nosotros habíamos definido a menudo, el intelectual orgánico, el modelo fundado en la estrecha relación entre militancia política y compromiso, tradición cultural y trabajo cultural en suma, es un modelo que ya no rige más. Como no rigen estas formas que siempre consideré muy negativas, el primado de la política con respecto a la investigación que dominó el marxismo italiano de los años setentas y algunas formas incluso de organización política de los intelectuales en los años setentas y esto debe decirse con gran sinceridad; creo que estamos mucho más allá de aquella fase, creo que toda aquella fase tiene más desajustes que méritos. Aquí doy un juicio muy personal, mío. Naturalmente tengo un juicio bastante crítico. Creo que hay una característica de largo alcance en la historia de los intelectuales italianos: Su disponibilidad, como decirlo, a una vocación civil, a un compromiso político. Esto es algo que caracteriza la historia de la cultura italiana y caso único en la historia europea. ¿En qué otra parte de occidente nosotros vemos esta disponibilidad de largo alcance a un compromiso civil de los intelectuales? Ciertamente no en Francia, ni en Gran Bretaña, ni Alemania y seguramente no en los Estados Unidos, para tomar los puntos más avanzados del saber en occidente. En Italia esta disponibilidad existe e indudablemente es un gran mérito del Partido Comunista haber conseguido traducir, en los últimos cuarenta años de historia republicana, esta disponibilidad en una disponibilidad que asumía al Partido Comunista como interlocutor fundamental. En estos cuarenta años hubo altas y bajas, crisis, momentos álgidos y oscuros; existió el 68 hubo zhdanovismo *made in Italy* y el quinto congreso, pero en conjunto, seguramente el Partido Comunista tuvo una influencia determinante en la historia de la cultura italiana de estos cuarenta años. Si queremos que

el Partido Comunista continúe permaneciendo como el intérprete principal, el punto de referencia, el elemento principal de esta vocación civil de los intelectuales italianos, nosotros debemos pensar en cambiar muchas cosas entre política y cultura. Para mencionar sólo un caso debemos pensar bastante en formas autónomas de investigación y en autonomías aún mucho mayores; debemos pensar como reproblematicar toda esta relación y debemos pensar en dar mucho espacio y autonomía a las disciplinas en forma individual, a las razones de las disciplinas particulares, no unificadas alrededor de una idea de supremacía de la política, como aún se hacía en Italia en los años setentas. Creo que todas estas formas son completamente inadecuadas y ya superadas, hoy en día.

Quiero dar un ejemplo, nosotros en la mitad de los años setentas pensábamos que la adhesión al partido, la adhesión de los intelectuales fuese, por decirlo así, ideológica. Una adhesión que pasaba sobre las disciplinas particulares, por encima de las especialidades y que hubiese un momento de unificación inmediatamente ideológico con respecto al conjunto de las disciplinas; esta idea a mi entender hoy no rige más. Nosotros debemos pensar en un adhesión al partido que pase por sus programas, por los contenidos, sobre las cosas por hacer; que signifique una valorización de la especificidad de las disciplinas particulares. Hoy debo pedirle a un arquitecto que se acerca al partido que la primera cosa que debe hacer bien es funcionar bien como arquitecto; debo pedirle una valorización de su compromiso político a través de su ser arquitecto, de ocupar un puesto preciso en la sociedad civil; de ser médico, abogado, profesor universitario; no debo pensar al contrario en una adhesión de tipo ideológico, que salte por encima de la especificidad de los saberes y vaya más allá de las disciplinas, de los grupos, y enlace directamente con este cortocircuito entre ideología y política.

Dialéctica: Siguiendo con este tema de los intelectuales ¿existe una crisis de identidad del intelectual comunista tradicional?

A.S. Sí, hay crisis de identidad en la medida en que están cambiando muchas cosas, pero una vez más no vería los elementos negativos de este cambio; me parece que es necesario tomar los elementos positivos, de transformación positiva. Ciertamente diez o quince años atrás, nosotros teníamos puntos de referencia que determinaban nuestra identidad de intelectuales comunistas mu-

cho más sólidos y mucho más definidos. No es necesario llegar al stalinismo o al stajovismo. Aún en los años setentas, cuando el stalinismo estaba del todo olvidado, había puntos de referencia mucho más sólidos de nuestra identidad; en suma, nuestra relación con Gramsci, nuestra relación con Marx, nuestra relación con las elaboraciones del Partido Comunista, luego del 56 era mucho más lineal y esto está claro porque definía una identidad más rígida, digámoslo así. Hoy estamos en plena transición hacia la definición de un nuevo modelo de identidad, un nuevo tipo de identidad. Si queremos mucho más laica, ajustando cuentas con la complejidad del mundo a nuestro alrededor y ciertamente esto crea algunos problemas.

La reconstrucción de una nueva identidad del intelectual comunista es una tarea complicada que tenemos frente a nosotros. Hace diez o quince años atrás, si tu me hubieses preguntado qué significa ser un intelectual comunista, hubiera podido darte una respuesta mucho más fácil, más esquemática, más tranquilizante. Tú me haces hoy esta pregunta y en cierto sentido me la has hecho aunque en forma indirecta, entonces tengo que darte una respuesta mucho más problemática. Repito, en la medida que estos puntos de referencia de nuestra tradición, hoy se nos aparecen como velados, vistos a través de un filtro, una lente que no estaba hace diez años atrás, quince años atrás. Tu quizás te sorprenderás de tanta problematización y de tanta necesidad de novedades en el conjunto de mis respuestas, pero creo que francamente, para concluir con este punto, que hoy la tarea de un intelectual comunista es aquella de experimentar caminos nuevos; abrir nuevas vías; experimentar. Uso estas palabras, vías y soluciones nuevas, como no lo fue nunca en el pasado, creo que hoy la tarea de un intelectual comunista en Italia, es una tarea de frontera.

No debemos mantener ninguna tradición, no aceptar ningún patrimonio que nos entregaron en el pasado y que debemos traspasar *intacto* a las generaciones futuras: debemos en cambio experimentar con gran valor vías y soluciones nuevas y entonces me doy cuenta que esta capacidad de experimentación no puede ser practicada por el partido, en cuanto tal. El partido es un organismo de masas complejo, el Partido Comunista Italiano es un partido que reúne millones, decenas de millones de militantes y simpatizantes, de personas que lo votan; es una estructura compleja, no podemos pedirle al partido, en cuanto tal, devenir en sí mismo

un experimentador; este es un deber de investigación confiado a los intelectuales con una nueva relación con el partido. Y aquí vuelvo al punto que planteaba antes, el de la autonomía, debe haber libertad para experimentar, en el sentido de buscar nuevos espacios de investigación y posibilidades de análisis. Todo esto debe reinventarse y deben reinventarse las formas organizativas de estas cosas. Desde este punto de vista a mí me parece, concluyendo, y volviendo al Instituto Gramsci, que su transformación, su nuevo carácter, es precisamente para ir enfrentando estas exigencias. De veras creo que el deber de un intelectual comunista es hoy el de frontera, como nunca lo fue en la historia de la tradición comunista italiana, un deber de frontera del cual nosotros debemos hacernos cargo, nosotros como intelectuales que militamos en el Partido Comunista.

Dialéctica: ¿Cuál es la posición actual del Pci frente al problema centroamericano y en especial respecto de la revolución sandinista.

A.S. Puedo darte explicaciones muy genéricas, porque no soy experto en problemas latinoamericanos, estoy convencido que para hablar de cualquier cosa es necesario conocer; es necesario tener un conocimiento profundo. Si no es fácil sobreponer un esquema ideológico al análisis de la realidad concreta y entonces juzgar según una perspectiva genéricamente ideológica, según un esquema preconcebido. Hay en el Partido Comunista, en este momento, mucha atención por lo que está pasando en Centroamérica. En "L'Unita", hay mucha atención a las noticias sobre Nicaragua, sobre el problema de Nicaragua y las noticias sobre la política exterior de Reagan en Centroamérica. Hay mucha atención, por un lado, porque como ustedes saben bien, existe una vocación internacionalista del Partido Comunista que me parece una cosa óptima a conservar o sea una muestra enorme de madurez y apertura. Además creo que un poco lo que pasa en Centroamérica, lo considero un campo de prueba de algunas tendencias de la situación mundial; como laboratorio donde se experimentan algunas tendencias de la política americana, y de la situación mundial de los años por venir. Creo que aquí una evaluación más detallada presupondría un conocimiento de los programas sandinistas, de los programas...; como decirlo; de las etapas a través de las cuales ellos están llevando adelante su experiencia

y sus intentos, cosas que no conozco. Me parece sin embargo, y esto se puede decir, que el Partido Comunista en Italia, evalúa como un hecho muy positivo algunas actitudes, digamos de prudencia y de realismo de la Junta Sandinista; me parece que ve en estos elementos un intento de practicar formas de madurez con respecto al radicalismo con que a veces han resultado negativos en la historia de los intentos revolucionarios de América Latina, entonces me parece que en suma se ve con mucha atención a esta parte del mundo, y se mira con mucha atención a las formas de madurez internas de este mundo.

Dialéctica: En los últimos años se ha observado un giro conservador de los gobiernos socialistas europeos. Frente a un nuevo ascenso de la derecha ¿cuál es la alternativa?

A.S. He dicho muchas veces en estos días que toda la izquierda europea se encuentra en este momento en una situación difícil, y decir una situación difícil no significa decir una situación sin perspectiva. Creo más bien que las perspectivas existen, son muchas y ricas, pero existe también una situación difícil, tanto en los casos en que la izquierda europea está en el gobierno, como en los casos en que la izquierda está en la oposición, o como en los casos en que la izquierda, como en Italia, está dividida: la parte minoritaria al gobierno y la parte mayoritaria en la oposición. Estoy convencido que la izquierda europea hoy no tiene una respuesta a lo que significa gobernar una sociedad en la cual está sucediendo una revolución tecnológica jamás vista en la historia del mundo; porque de esto se trata, nosotros nos encontramos de pronto, en los países desarrollados, frente a una revolución tecnológica que está cambiando el rostro de la historia de estas sociedades y está cambiando la forma de reportar la lectura analítica de esta sociedad con respecto a nuestros clásicos. No debemos olvidar que la revolución tecnológica que tenemos frente a nosotros cambia los conceptos de clase, los conceptos de fuerzas productivas, cambia el concepto de base productiva con respecto a los modelos que analizamos y que encontramos en Marx y estas cosas no debemos olvidarlas; cambia la relación misma de técnica y relaciones sociales que nosotros leemos en Marx. Cuando nosotros decíamos, insistíamos mucho en los años sesenta y setenta, a una tecnología subordinada a la forma social que le es dada, que no debemos hablar de socieda-

des industriales sino de sociedades capitalistas, dado que la tecnología lleva siempre, tiene siempre el signo de clase de las relaciones dentro de las cuales la incluyen y la engloban; hoy este dato no podría repetirlo con tanta tranquilidad como hace diez años atrás. Existe por lo menos necesidad de poner al día estos análisis sobre este punto. Creo que frente a todo eso que está sucediendo, la izquierda en Europa no tiene aún una perspectiva de gobierno, en sentido pleno, cabal; no tiene un camino a señalar; en suma, está a la defensiva como en Francia, y no puede dejarnos indiferente el hecho que Mitterand, luego de poco más de la mitad de su mandato cambió radicalmente de política. Esto es un hecho escandaloso, una cosa que no puede menos que hacernos reflexionar; Mitterand tenía una perspectiva y un programa que era mucho más, quería introducir muchos más elementos de socialismo de aquellos que queríamos instituir nosotros, comunistas, en la sociedad italiana, y este señor teniendo elementos institucionales mucho más avanzados y fuertes en sentido de poder, de gobierno, de aquellos que nosotros hubieramos tenido en Italia, luego de tres años cambió de rumbo. Estoy convencido que esta es una situación extraordinaria sobre la cual no discutimos y reflexionamos lo suficiente. ¿Qué significa esto? Siendo que se encontraba con una sociedad que tenía posibilidades y recursos, o sea con capacidad de maniobra en la política de reformas mucho más fuertes que en Italia. Francia es un país mucho más rico, más compacto, tenía además instrumentos institucionales mucho mejores que los que hay en Italia; y bien, en estas condiciones, este señor luego de tres años cambia radicalmente. ¿Qué cosa significa esto? Creo que esto nos debe hacer pensar. ¿Qué está sucediendo en Inglaterra?, en una sociedad dividida por un conflicto de clase, que nos retrotrae a nuestros años cincuenta; un clásico de la tradición de Marx, en esta ruptura que no es más que la defensa desesperada, justa, pero una defensa desesperada, En suma, una clase en lucha para sobrevivir, por mantener su identidad, sus puestos de trabajo, algunos privilegios que conquistó en el curso de una historia secular, pero en una perspectiva defensiva ¿Y qué le propone al conjunto del país? En realidad nada, poco, la defensa de intereses sacrosantos, justos por los cuales nos movilizaremos todos, pero sin perspectiva, a la defensiva ¿Qué se ofrece, en cambio, de positivo, como perspectivas de gobierno de estos

países? Poco, y esto también está en relación con la crisis de la SPD de Alemania, está también en la crisis de la socialdemocracia del Norte de Europa, la socialdemocracia en Austria y obviamente tiene que ver con la izquierda en Italia, el Partido Comunista y también el Partido Socialista en el gobierno. Digamos dos palabras sobre este partido que fue al gobierno pensando hacer grandes cosas y fue aplastado entre la Democracia Cristiana y la maquinaria de este Estado que no alcanza a dirigir y no pudo imprimirle una idea nueva, una reforma en estos años, ¿Por qué? Seguramente no porque el adversario sea diabólico, sino porque nuestras ideas son modestas. Entonces, y para concluir, creo que nosotros estamos avocados a hacer un gran esfuerzo en Europa, pero también en todo el mundo occidental, estamos obligados a hacer un esfuerzo de reflexión unitario que consiga y llegue a abrir nuevas perspectivas. Creo también que este esfuerzo no debe realizarse solamente en una dimensión europea, ciertamente las soluciones son distintas de país a país, como es obvio Francia es Francia, Italia es Italia, Alemania es Alemania, como Inglaterra es Inglaterra. Pero creo que debemos encontrar —y esto se puede rescatar de la inspiración originaria del eurocomunismo—, debemos encontrar lazos, nuevos lazos, con el respeto a las distintas autonomías, a las distintas posiciones, naturalmente, de los partidos de la izquierda europea que se plantean el problema unitario de una estrategia europea. Quizás es demasiado ambicioso decir que se trate de una estrategia europea hacia el socialismo; pero ciertamente de una estrategia en Europa, en suma, de gobierno de izquierda de las sociedades europeas.



EN LA MUERTE DE ENRICO BERLINGÜER

El pasado 11 de junio de 1984 murió Enrico Berlinguer, secretario general del Partido Comunista Italiano. Su fallecimiento causó una fuerte conmoción en todo el mundo por la significación de su figura, así como por lo sorpresivo de su muerte. Berlinguer fue, después de Togliatti y Longo, el máximo representante del pci y asimismo de la vía abierta por Gramsci que se ha dado en denominar eurocomunismo. El texto que publicamos enseguida, realizado por un destacado miembro del Comité Central del pci, en el acto central de conmemoración del Partido desarrolla algunos de los puntos más altos de la contribución de Berlinguer al comunismo europeo: la incesante búsqueda de un socialismo democrático; la plena autonomía del pci respecto de otros partidos; su posición frente a la crisis política italiana; su interés por el análisis de los nuevos fenómenos políticos que iban apareciendo en el seno de la sociedad civil, y finalmente su lucha en contra de la carrera armamentista y por la Paz. La revista *Dialéctica*, al publicar este discurso se une al homenaje de reconocimiento que se ha hecho a este importante líder. Agreguemos, finalmente, que para nosotros, el mayor legado de Berlinguer es, en última instancia, la aplicación autónoma y creadora del marxismo frente a una realidad específica.

LA REDACCIÓN

“LOS NUEVOS CAMINOS QUE NOS HA INDICADO BERLINGÜER”

G. Chiaramonte

No es por cierto fácil el deber que me fue confiado: recordar aquí, delante del cc y de la ccc del pcr, en esta sala que lo tuvo como protagonista de tantos debates, al compañero Enrico Berlinguer. Tanto más, en cuanto hoy, la emoción y el dolor acongoja a cada uno de nosotros y tiene su mejor expresión en la reflexión silenciosa y la evaluación racional sobre la contribución que el compañero Enrico Berlinguer hizo a nuestro partido, a su enraizamiento en la sociedad italiana, y más en general al desarrollo de la democracia en Italia y a la causa de la paz en Europa y el mundo.

A esta reflexión y evaluación deberemos dedicarnos en las próximas semanas y meses. La dirección del Partido promoverá una serie de iniciativas en este sentido: estudio, debate y también iniciativas de carácter editorial. Y me parece muy significativo y rico en implicaciones, el hecho que estas iniciativas de estudio y debate alrededor del pensamiento político y las acciones prácticas de Enrico Berlinguer se irán entrelazando, en el periodo próximo, con aquellas ya previstas y en curso de realización, por el vigésimo aniversario de la muerte de Palmiro Togliatti.

De esta continuidad histórica, política y también cultural quiero hablar hoy: una continuidad que va de Togliatti a Longo y a Berlinguer, que es pues el hilo rojo que une las varias fases de la historia de nuestro partido. Recordar esto no significa en modo alguno disminuir o dejar en la sombra la contribución, profundamente innovadora que Berlinguer dio al desarrollo de nuestra historia, sino rendir a mi parecer, el más alto homenaje posible tam-

bién a las cualidades personales de Enrico Berlinguer; a su manera de ser comunista, apasionado internacionalista y al mismo tiempo ferviente patriota italiano.

El extraordinariamente amplio homenaje que se le rindió en los trágicos días de su enfermedad y muerte, no puede cancelarse de la memoria de los italianos; no solamente por ser un hecho emotivo, sino por constituir un hecho político pleno de grandeza. De este homenaje una vez más expresamos nuestro agradecimiento a todos, y en primer lugar al presidente de la República.

Muchos han dicho y escrito, en esos días, que se rendía homenaje en realidad al gran hombre político, que también por sus características personales era distinto a la mayor parte de los hombres políticos que ofrece un "espectáculo" de sí mismos en este momento difícil de la vida política nacional. Y esto es indudablemente cierto porque cuando una multitud inmensa y diversa y cuando un gran número de dirigentes políticos, autoridades religiosas, intelectuales rinde un homenaje tan caluroso, quiere decir que Enrico Berlinguer no era el político anómalo, que nosotros los comunistas no somos los anómalos sino los otros, aquéllos que conciben la política como espectáculo o peor aún como instrumento para maniobras, intrigas o negocios de varios tipos.

Por esto ese extraordinario homenaje fue un hecho político que expresaba un ansia general de justicia y limpieza; una voluntad imperiosa de unidad del pueblo alrededor de los ideales de libertad, democracia, paz. Pero ésta es también nuestra misma ansia, nuestra misma voluntad: el ansia y la voluntad de un partido que, con Togliatti, con Longo y con Berlinguer, en la batalla antifascista y la Resistencia, en el largo periodo de la guerra fría, en los años del centroizquierda y luego en la solidaridad democrática y en el último periodo, ha luchado siempre por la unidad de los trabajadores y de las grandes masas populares, por la unidad entre el Norte y el Sur, por la unidad de las fuerzas de izquierda y de otras fuerzas democráticas, por la unidad y la independencia nacional.

A esta inspiración de fondo, democrática, unitaria, nacional, Enrico Berlinguer le ha dado una contribución importante, innovadora en el plano político y también en el teórico. Para nosotros, la continuidad con nuestra historia y con las decisiones de fondo de nuestra política no puede ser jamás entendida como repetición más o menos cansada de cosas ya dichas; como atención a las

novedades desconcertantes de una sociedad y de un mundo en transformación también por obra de nuestras ideas; como tranquila aceptación de fórmulas y esquemas consolidados, y mucho menos como adaptación a métodos de trabajo que deben superarse. Berlinguer jamás entendió de esta manera la continuidad de su acción con la de Gramsci, Togliatti y Longo. Ni nosotros podemos entender de esta forma la continuidad de nuestras acciones con la de Enrico Berlinguer.

Es en el marco de estas consideraciones de carácter general que quiero recordar aquí, hoy, sólo algunos momentos del compromiso de acción y pensamiento del compañero Enrico Berlinguer.

Es ante todo en el terreno decisivo de la lucha por la paz donde me parece justo repetir la consideración que hacía Bufalini en Rinascita: "La política exterior de Berlinguer se fundó siempre en una premisa sólida: la concepción de Togliatti en el sentido de que el advenimiento de las armas atómicas ha cambiado la base de toda la realidad social y política, asimismo las condiciones mismas de la lucha de clases por el socialismo. La salvaguardia de la paz deviene la necesidad absoluta y tarea primordial y condicionante respecto a cualquier otra cuestión.

A partir de esta premisa la iniciativa política de Enrico Berlinguer se desarrolló de modo incesante: sobre el grande y dramático tema de las relaciones entre el Norte y el Sur; las cuestiones de autonomía y de una función específica de Europa Occidental; el angustioso problema de la loca carrera armamentista nuclear en Europa y en el mundo. Todos nosotros recordamos sus viajes a los países de Africa y América Latina, su presencia y sus discursos en el Parlamento de Estrasburgo, hasta el último que pronunció en apoyo a la propuesta Spinelli; sus encuentros con los dirigentes de los más importantes partidos socialistas y socialdemócratas de Occidente y su "propuesta extrema" (planteada en un discurso en la Cámara en el otoño pasado) para bloquear e invertir con hechos significativos, la carrera Este-Oeste por la instalación de misiles nucleares. Recordemos también la tenacidad —diría casi necia— con la que se puso a viajar por diversos países europeos para explicar esta propuesta sobre los misiles y con la cual quiso que otros compañeros lo ayudarán en este esfuerzo, con otros viajes, como aquél que hicimos a Moscú para preparar su entrevista al máximo nivel con los dirigentes soviéticos.

En el terreno de nuestras relaciones con el movimiento comu-

nista internacional, creo que se puede tranquilamente decir que la contribución de Enrico Berlinguer fue decisiva para afirmar y consolidar la plena autonomía de nuestro partido en el plano internacional.

Ciertamente, también aquí Berlinguer partía de la elaboración de Togliatti, de la "Memoria de Yalta" y de las posiciones netas y valientes de Luigi Longo, que asumió y nos hizo asumir en varias oportunidades, sobre todo alrededor de los dramáticos acontecimientos de 1968 en Checoslovaquia. Y sin embargo, éste me parece el verdadero campo donde fue más fuerte e incisivo el aporte innovador de Enrico Berlinguer: le debemos en gran medida a su iniciativa, a su valentía política, su firmeza y al mismo tiempo su prudencia, a su sentido de la medida si hemos llegado al enfoque de hoy, que es el de plena y completa autonomía de nuestro partido a escala internacional; de libertad y laicidad plenas en los análisis, en el juicio y la crítica sobre los países del Este europeo y sobre sus iniciativas y acciones políticas en cualquier terreno pero también de no ruptura, antes bien de mantenimiento de relaciones correctas, con tantos partidos comunistas y obreros de todo el mundo.

De esta incesante fatiga de Enrico Berlinguer, permítaseme recordar la contribución que él dio a la elaboración de juicios y posiciones políticas que expusimos sobre los hechos de Polonia y en relación con esto, su paciente pero muy tenaz acción para reiniciar relaciones entre nuestro partido y el Partido Comunista Chino, que tuvo tantas consecuencias de carácter general y mundial, y su famoso discurso en Moscú, en el sexagésimo aniversario de la Revolución de Octubre, en 1977, en el cual afirmó que "la democracia es hoy no solamente el terreno sobre el cual el adversario de clase está obligado a retroceder, sino que también es el valor históricamente universal sobre el cual hay que fundar una original sociedad socialista".

También sobre los problemas del desarrollo democrático y de alcance hacia el socialismo en nuestro país, creo que se puede hablar en cuanto a Enrico Berlinguer, de continuidad sobre algunos puntos de fondo, de audaces innovaciones en algunos planteos, de búsqueda de nuevas vías.

La continuidad con la política de Togliatti y Longo fue siempre muy fuerte, y explícita sobre los grandes temas de la unidad de los trabajadores y más general en la unidad del pueblo y también de

la nación italiana, para la defensa de la democracia, además de las cuestiones de la independencia de nuestro país y de la paz. El otro elemento de fondo, a mí me parece el de concebir a nuestro partido como el principal instrumento y garantía del régimen democrático y de sus reglas para todos los italianos; y también ésta es una posición que nos viene de lejos.

Naturalmente, las fases políticas que hemos atravesado son distintas y distintas fueron entonces nuestras consignas y las perspectivas políticas que hemos señalado. Hemos vivido —con Berlinguer vicesecretario y luego como secretario— la última fase de la política de centro-izquierda, las grandes luchas obreras y juveniles de los años sucesivos al 68; la precisión de nuestra propuesta por la unidad de las fuerzas democráticas que nos llevó a los resultados electorales de 1975 y 1976; el difícil periodo de la política de solidaridad democrática; la derrota electoral de 1979; la fatigosa elaboración de la política de alternativa; las tumultuosas vicisitudes y la áspera lucha social y política de los últimos años hasta la presidencia socialista, y hasta los últimos y convulsionados meses de tensiones en el plano social, tanto en el político como en el parlamentario. No sería absolutamente posible —y sería del todo incongruente— aventurarse en un intento de reconstrucción del conjunto de estos acontecimientos, ligados al pensamiento y la acción de Enrico Berlinguer. Esto —repito— será hecho posteriormente. Yo sólo quiero limitarme hoy a un rápido bosquejo.

Recuerdo su indignación, más intelectual que política, frente a las confusiones interesadas que de muchas partes se tendía a hacer, entre la “política del compromiso histórico” y experiencias de gobierno de solidaridad democrática. En verdad, nuestra posición, parlamentaria y política frente a estos gobiernos, y la misma solicitud de gobiernos de emergencia con la participación del partido comunista, ciertamente se encuadraban en aquella inspiración unitaria de nuestra política de la cual ya he hablado, pero estaban ligadas, sobre todo, al juicio que hacíamos de la situación del país y a la necesidad —que a nosotros nos parecía evidente— de un esfuerzo común de las fuerzas democráticas, para sacar al país de una crisis profunda. Lo había ya dicho Luigi Longo en el Congreso de Bologna, en 1969: “Dar una salida política a la crisis en curso no es una tarea que pueda desarrollar sólo una vanguardia y mucho menos un sólo partido”.

En otras palabras, no puede ciertamente reducirse a las acciones

que hicimos en el periodo 1976-79, la vía que Enrico Berlinguer nos indicó en "Rinascita" en 1973, en sus artículos sobre Chile: el camino de un "nuevo compromiso histórico entre las grandes fuerzas que representan la gran mayoría del pueblo italiano". Y mucho menos puede reducirse esta perspectiva a las ridiculizaciones que también se hicieron, describiendo nuestra política como una afanosa búsqueda, más o menos subterránea, de un acuerdo entre dos: entre nosotros y la Democracia Cristiana.

La política que fue denominada de compromiso histórico indicaba la necesidad de un profundo proceso político, social y cultural que involucrase no sólo a los partidos sino las grandes masas trabajadoras y populares, y su orientación ideal y política, que llevase a cambios en los mismos partidos democráticos, que conquistase para Italia una democracia completa e irreversible, abierta a las perspectivas de transformación política y social profunda, aquella que Togliatti había llamado en años lejanos democracia progresiva.

Dicho esto, quiero recordar que Berlinguer no compartió nunca una actitud de denigración y juicios fáciles y superficiales, sobre nuestra política de los años 1976-79. El vivió dramáticamente, como todos nosotros, aquel periodo en el cual se desencadenaron, para empujarnos para atrás, las fuerzas más variadas. Enrico Berlinguer siguió con gran angustia y preocupación, pero con mucha resolución, las vicisitudes del rapto y posterior asesinato de Aldo Moro, con el cual lo ligaban sentimientos de profunda estimación recíproca. Enrico Berlinguer tuvo entonces la plena convicción que se estaba jugando algo decisivo para la vida y el porvenir de la democracia italiana y guió sin titubeos la batalla del partido contra el terrorismo, y compartió y sugirió siempre la línea de la firmeza.

Fue el mismo Berlinguer, por otra parte, el primero en abrir, después de las elecciones administrativas de 1978 y luego de las políticas de 1979, una reflexión crítica y también autocrítica sobre los tres años de la solidaridad democrática. Y esta reflexión avanzó, aunque a veces de modo no muy profundo y sin evaluar todas las implicaciones, y nos llevó a la definición de la línea de alternativa que Berlinguer insistía siempre para que se precisase como alternativa democrática y no como pura y simple alternativa de izquierda.

Alternativa democrática aún si estaba basada en la unidad de las fuerzas de izquierda. Alternativa democrática para incluir otras

fuerzas democráticas importantes, por no considerar superada ni la cuestión católica y mucho menos la democristiana, para poder comprometer en un proceso de profunda renovación democrática, social y también moral, fuerzas y sujetos sociales y políticos nuevos, nuevas formas culturales, organizativas y de agregación.

Y aquí no puedo hacer menos que recordar, aunque sea fugazmente, los temas que fueron, en los últimos tiempos, casi fijos en cualquier argumento, discurso o escrito de Enrico Berlinguer .

En primer lugar, los temas de la lucha por la emancipación y liberación de las mujeres de Italia y de todo el mundo: y aquí me parece poder afirmar que las mismas expresiones lingüísticas que Berlinguer usaba, cuando hablaba de estas cosas, demostraban una nada casual atención, no sólo a las luchas y movimientos de las mujeres, sino también a la literatura feminista de los últimos años.

En segundo lugar, las cuestiones emergentes de las nuevas capas de los intelectuales de la técnica y la ciencia. Todos recordamos su insistencia para que el partido les dedicara cada vez mayor atención y desarrollara aquella acción política que discutimos en una reunión del Comité Central. Esta acción política hacia los intelectuales, como hacia las masas femeninas y los movimientos feministas, se encuadraba no sólo en un esfuerzo de construcción de un planteamiento social muy amplio, sino que se enlazaba con una visión abierta que siempre distinguió al compañero Berlinguer, en relación con las distintas culturas (distintas de la suya y de la nuestra), y del compromiso de que hubiera, entre fuerzas distintas, un recíproco reconocimiento de valores. El partía siempre de esta visión para afrontar, también en esto con gran espíritu innovador, los temas de laicidad del partido, temas ya enfrentados por Luigi Longo en el XI y XII Congreso, y aún antes por Palmiro Togliatti, con las indicaciones y el trabajo para el "partido nuevo".

En tercer lugar, los problemas de la gente pobre, de los excluidos, de los marginados, de los jóvenes en la desesperada búsqueda de trabajo. Y los males tremendos de la marginación social y civil y la crisis moral. Todos recordamos sus llamados a la lucha contra la difusión de las drogas y la ayuda a los adictos.

Y por fin la cuestión moral, entendida en su significado más general ligada a los problemas agudos de la gestión y funcionamiento del Estado democrático en todas sus articulaciones e instituciones,

pero también del buen funcionamiento y modo de ser de los partidos.

De las ásperas batallas de los últimos meses no hablo. Están muy presentes en la mente de todos nosotros. Quiero sólo recordar su compromiso, personal y directo, en la lucha contra el decreto. Compromiso por el planteamiento político general de esta lucha, pero también en las distintas fases de la batalla parlamentaria. En la Cámara de Diputados hizo muchas veces uso de la palabra. Pero también siguió, muy cerca, nuestra acción en el Senado, hasta la última llamada telefónica que me hizo desde Padua, aquel jueves por la tarde, pocas horas antes de dirigirse a su último mitin.

En las últimas semanas y en los últimos días de su vida, Enrico Berlinguer estuvo atormentado por un hecho dramático. Estaba preocupado por cuanto estaba sucediendo, e insistía incansablemente, en la absoluta necesidad de un pronto y pleno restablecimiento de la normalidad democrática en las relaciones políticas y parlamentarias y de la superación de aquel clima hostil y de aquel encendido conflicto que se nos quiso crear en la izquierda, también con el decreto sobre la escala móvil. Quien quisiera sacar de este conflicto a la izquierda ventajas electorales, no valoraba las consecuencias peligrosas que podían y pueden tener, no sólo para el vasto tejido unitario construido por las masas populares y trabajadoras en decenios de luchas y de trabajo, sino incluso por el mismo régimen democrático. Este problema lo tenemos aún frente a nosotros. Superarlo positivamente es una condición fundamental para que Italia pueda salir de la crisis, que se pueda promover un desarrollo nuevo e impetuoso de nuestra sociedad y de nuestra economía, para que se pueda retomar el camino de la unidad entre las fuerzas de izquierda y democráticas. A alcanzar este objetivo debe tender nuestra acción: luego de los resultados electorales del 17 de junio y en nombre de Enrico Berlinguer.

Con Enrico Berlinguer hemos vivido una estación inolvidable de nuestra vida, un periodo importante de la historia de nuestro partido. Debemos recordarlo con seriedad, en un espíritu de continuidad con su obra, pero también atentos a las necesidades de cambio que están frente a nosotros. Así seguramente él lo hubiera querido. Su mismo carácter de hombre severo nos obliga a esto. Así honraremos su memoria y daremos fe de sus enseñanzas.

Permítaseme volver a expresar en nombre del cc y de la ccc del

pci, a todos los familiares de Enrico Berlinguer nuestra plena y afectuosa solidaridad.

Permítaseme también recordar que en el último periodo nos han venido a faltar también los compañeros Americo Terenzi, Francesco Leone, Luigi Polano y Davide Lajolo. Son compañeros que nos han dado contribuciones importantes en épocas y situaciones distintas, desde la fundación del partido a la lucha antifascista, de la Resistencia a las acciones que hemos desarrollado en terrenos delicados como aquellos de la información y la prensa. Honramos hoy su memoria, y dirigimos a sus familiares las condolencias sinceras del cc y de la ccc del pci.

(Traducido por Dora Kanoussi del diario "L'Unita" órgano del Partido Comunista Italiano del 27 de junio de 1984).

EL INFORME KISSINGER SOBRE CENTROAMERICA

En la actualidad asistimos a una crisis de la hegemonía imperialista que Estados Unidos disfrutó a partir de la Segunda Guerra Mundial. Esta pérdida ha llevado a las fuerzas neoconservadoras que respaldan a las capas dirigentes de aquel país a proponer una ideología que justifique el rescate de los "buenos tiempos perdidos". Este pensamiento neoconservador se inspira en las raíces mismas de la cultura norteamericana. El doctor González Casanova recientemente planteó que este pensamiento tiene tres fuentes principales, a saber: la cultura conservadora del *Far West* (Lejano Oeste norteamericano), la cultura política de los piratas y la del gansterismo. Estos tres elementos entran en juego con otro nivel que corresponde a la tradición hobbsiana que plantea la lógica del poder, es decir, la imposición de las reglas del juego. Dentro de esta corriente entran algunos liberales y exmiembros del Partido Comunista desilusionados ante la imposibilidad de realizar sus sueños utópicos. Todos estos elementos se reúnen para dar cabida al pensamiento que rescata lo esencial de las ideas apocalípticas de la cultura norteamericana.

En este contexto se plantea reflexionar sobre el Informe de la Comisión Kissinger, encargada de elaborar líneas directrices para trazar la política norteamericana para Centroamérica. Antes que

nada se hace necesario no sólo señalar que el informe preparado por la Comisión Kissinger se ubica dentro del pensamiento neo-conservador norteamericano sino que el personaje central de dicha Comisión, Henry Kissinger, tiene una trayectoria contrarrevolucionaria harto conocida. Kissinger durante mucho tiempo no sólo fue profesor de Gobierno en Harvard University sino consultor de varias administraciones, republicanas y demócratas, asesor para la Defensa de Richar M. Nixon y luego su Secretario de Estado. En estas funciones el señor Kissinger se destacó por su actitud nefasta ante la humanidad, proponiendo el exterminio del pueblo vietnamita, la guerra secreta contra Laos y Cambodia, etcétera. Hoy como ayer, presenciamos al señor Kissinger subir de nuevo a la palestra de la política internacional, asesorando a la administración Reagan sobre cómo conducir la contrarrevolución en Centro América.

Estamos ante un informe que tiene características muy especiales: es un informe presidencial que por primera vez sale simultáneamente en español y en inglés; escrito para una amplia difusión tanto en Estados Unidos como en América Latina, de modo que los que tienen acceso a los medios de comunicación lo den a conocer para que no quede dudas sobre la posición norteamericana respecto a la crisis de Centroamérica.

Los comisionados proceden a hacer un análisis cabal donde justamente se reconoce que la "crisis está profundamente enraizada en la historia de la región" (p. 19). De esta manera se evita la usual acusación de la simplista visión que todo lo reduce al conflicto Este-Oeste y fundamenta la necesidad de cambios profundos. Sin embargo no se deja de puntualizar que si bien la "crisis... descansa en lo más profundo de la atormentada historia y vida de la región... también ha estado fuertemente influida por fuerzas externas... que han intervenido para exacerbar las dificultades de la región y explotar su angustia... Los Estados Unidos no se ven (sic) amenazados por cambios indígenas en la América Central, incluso cambios revolucionarios, pero... deben preocuparse por la intrusión de potencias agresivas externas" (p. 20).

En una evaluación general, la Comisión Kissinger reconoce que los gobiernos de las oligarquías, las dictaduras unipersonales, y más recientemente los gobiernos militares han impedido el surgimiento de las "clases medias" y obstaculizado una mejor distribución del ingreso y la modernización. Resalta en capítulo aparte

la pobreza, los problemas de salud, la desnutrición, el analfabetismo, y el descuido de Estados Unidos por la educación superior —abriendo así un negocio para que Cuba y la Unión Soviética se encarguen de educar a los futuros líderes. Puntualiza que la crisis de los años setenta repercutió negativamente sobre las economías centroamericanas. Reconoce que la estructura social contribuyó a frustrar los proyectos de modernización que surgieron inspirados en el modelo desarrollista de la CEPAL. Estas frustraciones de “los esfuerzos para (sic) provocar el cambio político... crearon las condiciones óptimas para los que, desde dentro a fuera de la región, quisieron explotar la crisis para sacar su propia ventaja.” (p. 33). Finalmente reconoce que los Estados Unidos “han sido poco sensibles, a veces intervencionistas... Pero... rechaza como se ha afirmado... que las políticas de este país han sido la causa principal de los sufrimientos de la región.” (p. 49).

Este reconocimiento de las raíces de la crisis centroamericana conduce a la Comisión Kissinger a una fría evaluación, al estilo de los hombres de negocios de Wall Street, que plantea que si no se resuelven las causas de la crisis ahora, dejarlo para luego será más costoso. La Comisión propone en realidad realizar la revolución que preconizan los revolucionarios centroamericanos, pero con el agravante de que auspician una revolución pasiva, “desde arriba”, donde nada se sale de su control y del cause elegido. Así pues, la contrarrevolución reconoce que el cambio revolucionario es ineluctable y propone programas específicos. A corto plazo, “contempla la necesidad de un programa de emergencia para la estabilización y, a medio y largo plazo, una nueva organización regional multilateral destinada a supervisar el comportamiento en los aspectos político, social, económico y de seguridad y dirigir los recursos de ayuda externa donde estos pueden tener una contribución más significativa.” (p. 53). La Comisión propone una reforma agraria, la ayuda a la mediana empresa, resolver los problemas de salud, educación, establecer un sistema político donde todos, incluso los alzados en armas, puedan participar; en suma, levantan las mismas reivindicaciones que la revolución; excepto que se plantea una revolución pasiva donde las masas serían más bien expectadoras.

En esencia, el plan contrarrevolucionario de la Comisión reproduce la que ya planteó la Alianza para el Progreso en los años sesenta: modernización y coninsurgencia. La diferencia ahora

es que se difunden los dos planes a la vez. Con la Alianza para el Progreso sólo se dio a conocer el plan de modernización y el otro, la contrainsurgencia, se aplicó sin difusión. En esta ocasión el problema de la seguridad resalta como el principal.

La Comisión advierte en forma arrogante que cualesquiera que "sean las condiciones económicas y sociales que invitaron a la insurrección, la intervención extranjera es lo que le da al conflicto su carácter actual; "y luego apunta: "si se hubiesen realizado reformas con anterioridad... no habría terreno fértil para la insurrección... pero una vez que las líneas de apoyo externo están trazadas, adquieren un ímpetu propio que las reformas por sí solas no pueden detener... para que las reformas sean efectivas, la violencia debe ser detenida... lo que significa que la situación de seguridad debe mejorar dramáticamente." (p. 115-6).

Las reflexiones hechas aquí conducen a pensar que el informe de la Comisión Kissinger si bien reconoce las causas de la crisis centroamericana, *no ve otra salida que la intervención militar para solucionar el problema. Antes que nada la derrota militar y después se harán las modernizaciones que sean necesarias.* En la Centroamérica actual estamos ante un proyecto contrarrevolucionario militarista que quiere hechar las ruedas de la historia hacia atrás para poder recuperar la hegemonía que crecientemente se pierde. Ante la actitud conterrevolucionaria e intervencionista del imperialismo norteamericano, los pueblos centroamericanos oponen la revolución de liberación nacional para acabar con las lacras del pasado.

Emelio R. Betances

ENCICLOPEDIA DEL SOCIALISMO CONTEMPORANEO

En julio de 1983 un grupo de filósofos y científicos sociales yugoslavos propuso la edición de una *Enciclopedia del socialismo contemporáneo* en la que participaran no sólo especialistas procedentes de los países socialistas sino de todo el mundo. Meses más tarde, se integró un comité yugoslavo que dirigió una primera comunicación a un numeroso grupo de intelectuales de todo el mundo y a

partir de sus respuestas se integró un "Comité Internacional" para la edición de la *Enciclopedia*. Desde la primera comunicación se estableció el espíritu que dominaría los trabajos: se trataba de una iniciativa abierta a todas las temáticas e inclusive a todas las generaciones de autores.

En la primera comunicación se decía que la situación global del mundo demandaba un diálogo crítico sobre los problemas de la teoría del socialismo y de sus resultados prácticos. La *Enciclopedia* representaba un intento extraordinariamente importante por ofrecer una explicación sobre lo que es hoy el socialismo y los problemas que enfrenta.

A la iniciativa respondieron más de un centenar de autores entre los cuales podemos mencionar a Elmar Altvater; Samir Amin; Manuel Azcarate; T. Bottomore; P. Bourdieu; Fernando Cludin; D. Cooper; J. D'hondt; Marlene Dixon; Iring Fetscher; Helmut Fleisher; Andre Gunder Frank; F. Guattari; Agnes Heller; Georges Labica; H. Lefebvre; M. Lowy; L. Magri; R. Miliband; A. Schaff; G. Therborn; I. Vallerstein y muchos otros autores provenientes de Polonia, China, Italia, Canadá, Alemania, Francia, Austria, E. U., España, Grecia, etcétera. De México figuran como miembros del consejo editorial: Pablo González Casanova; Adolfo Sánchez Vázquez; Roger Bartra; Julieta Fernández; Cecilia González; Marcos Kaplan; Gabriel Vargas Lozano y René Zavaleta Mercado.

El Comité Yugoslavo está formado por O. Vranichi, V. Mikecin; M. Markovic; Gajo Petrovic, Rudi Supek y muchos otros más. El coordinador general es Zoran Vidakovic.

Después de recibir y sintetizar las propuestas que se han hecho se ha llegado a formular un esquema provisional que es el siguiente: un primer volumen dedicado a examinar concepciones teóricas; una primera parte dedicada a una revisión crítica de la historia del socialismo; una segunda parte dedicada al análisis crítico de las teorías del socialismo; una tercera parte dedicada a estudiar la crisis global y tendencias del cambio social; una cuarta parte que recoja análisis sobre los movimientos de emancipación contemporáneos; una quinta parte dedicada al análisis de temas de la práctica de la emancipación; una sexta parte dedicada a la democracia radical; la parte séptima estaría dedicada a examinar las alternativas de emancipación en la producción de la vida; la parte octava a la emancipación cultural; la parte novena a la emancipación de la mujer. La relación entre los sexos; la parte décima a las

alternativas de emancipación en las relaciones entre naciones y culturas, y finalmente, la parte onceava al estudio de la personalidad en la práctica de la emancipación.

Como se desprende de lo anterior, se trata de un proyecto internacional de vasto alcance y de una gran trascendencia.

HOMENAJE A RAMON XIRAU

Para celebrar los sesenta años del maestro Ramón Xirau y su larga trayectoria dentro del ambiente cultural y académico de México, Radio Universidad y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en pasados meses organizaron una serie de eventos que resultaron además de solemnes muy importantes para la vida cultural de la ciudad de México.

Ramón Xirau, miembro de la segunda generación de españoles transterrados a raíz de la guerra civil española, es un humanista que igualmente se ocupa de la filosofía, la literatura y la cultura en general, como de escribir una excelente poesía en lengua catalana. Poseedor de una amplia erudición ha dedicado por entero su vida a la labor de la enseñanza, principalmente universitaria. Desde los años ya lejanos en que se recibió en la vieja escuela de Mascarones se vinculó a la Facultad de Filosofía y Letras donde varias generaciones de mexicanos han recibido sus enseñanzas. Xirau ha sido un maestro ejemplar por su dignidad intelectual, su probidad en el ejercicio del magisterio y su honradez personal. Tiene posiciones clara y firmemente tomadas, es un filósofo cristiano como su padre Joaquín Xirau, pero es receptivo e inteligente para entender el pensamiento de autores de corrientes diferentes o abiertamente opuestas a las suyas.

Por otro lado son numerosos los artículos, ensayos y libros que han salido de su pluma, empezando por la *Introducción a la Historia de la filosofía*, texto ya clásico en el ambiente universitario, cuya primera edición publicada por la UNAM data de 1964. Aparte de su labor docente y de sus trabajos filosóficos queremos destacar su actividad como crítico literario.

No ha sido México pródigo en el cultivo de un género especialmente importante en la literatura: la crítica. Ella es literatura de por sí, pero además, reflexión que se piensa a sí misma y pretende desentrañar sus propias estructuras, formas y aún contenidos. La

labor de crítico ha correspondido más bien a un quehacer lateral desempeñado por los mismos hombres de letras, con aciertos singulares en algunos casos, pero no ha sido un trabajo sistemático permanente. Ramón Xirau, junto con un puñado de investigadores, ha asumido con propiedad la importantísima tarea de criticar numerosas obras de la literatura mexicana.

Además de los homenajes que se le han rendido a Xirau en México, recientemente la Universidad de Barcelona hizo públicos sus merecimientos al concederle el doctorado honoris causa.

Dialéctica, con estas modestas líneas, quiere sumarse a todos los que justamente han destacado la labor del escritor y humanista que ha encarnado en su vida Ramón Xirau.

ALFONSO VELEZ PLIEGO, RECTOR DE LA UAP PARA EL PERIODO 1984-1987

El lunes 12 de noviembre se llevó a cabo la elección de rector de la UAP para el periodo 1984-1987. Esta vez presentaron su candidatura al máximo puesto que puede aspirar un universitario, el propio Vélez Pliego, el maestro en ciencias Samuel Malpica y el Lic. Arturo Rivera Pineda. Los resultados finales, de acuerdo a la información oficial, fueron:

Alfonso Vélez Pliego, 16 193 votos.

Samuel Malpica 15 063 votos.

Arturo Rivera Pineda 2 038 votos.

Total absoluto de los votos emitidos: 34 555.

Anulados: 1 261.

Votantes posibles: 82 237.

El día 22 de noviembre, Alfonso Vélez Pliego presentó ante el Consejo Universitario e invitados especiales su tercer informe de labores y el día 23 tomó posesión para un segundo periodo.

Tanto las elecciones para rector como el informe presentado constituyen un motivo de reflexión ubicándolos tanto en el interior de la Universidad como en el contexto nacional.

En lo que respecta a las elecciones resulta destacable el hecho de que transcurrieron en el mayor orden posible y sin que la pasión natural del proceso desembocara en actos violentos. Debemos recordar que en las anteriores elecciones se efectuaron una serie de actos de este tipo que tenían la intención de impedir

la marcha normal del proceso electoral, recordemos la quema del programa de AVP en el propio recinto del Consejo Universitario o el atentado con armas de fuego en el Hospital Universitario, entre otros. En esta ocasión, sin embargo, se puso de manifiesto la madurez de los universitarios poblanos.

Otro aspecto destacable en lo que respecta a las elecciones es su comparación con otros procesos de elección como el efectuado en la propia Universidad Nacional Autónoma de México. Mientras en la UAP la elección de Rector se hace por voto universal, directo y secreto, en la UNAM se realiza por medio de una Junta de Gobierno formada por 15 miembros. El resultado es que un rector elegido por la mayoría de los miembros de una comunidad universitaria tiene una mayor legitimidad y consenso que uno en donde la opinión de la comunidad se encuentra mediada e interpretada por los miembros de un reducido grupo de personas, por mas destacadas que estas pudieran ser. Agregaríamos que la comparación entre ambos procesos no debe ser mecánica. Existen razones propias de las historias de la UAP y la UNAM para que la elección de Rector se efectúe así y no de otra forma, empero en la elección de rector en la UNAM está claramente ausente el consenso mayoritario. Este tiene que ser logrado durante la gestión.

Asimismo, debemos señalar que la elección por voto universal, directo y secreto de todos los estudiantes, profesores y personal administrativo no es tampoco el paradigma deseable de la democracia.

Dos razones podrían ser las siguientes: a) existe una desigualdad de información, formación e intereses, pero sobre todo una desigualdad cuantitativa entre los tres sectores que conforman la Universidad; b) existe una desigualdad cuantitativa entre las escuelas y preparatorias respecto de las facultades.

Es por esto que creemos necesario señalar que el proceso democrático de la elección rectoral en la UAP debería ser perfeccionado.

El proceso democrático y crítico de la UAP debe ser también analizado desde una perspectiva nacional. Desde su inicio; el actual gobierno ha puesto en marcha una política hacia las universidades radicalmente distinta a la aplicada por los anteriores regímenes, como hemos señalado en el editorial de este número de *Dialéctica*. Esta política ha puesto en cuestión, en los hechos, por un lado, a la autonomía universitaria y por otro, a las uni-

versidades de izquierda. Es por ello que el rector de la UAP ha subrayado en su informe la autonomía de la Universidad no sólo en relación al gobierno sino también con respecto a los partidos políticos, a los sindicatos, a las organizaciones religiosas, a las empresas privadas y ante cualquier otra agrupación social. La autonomía fue concebida en el memorado informe, como el espacio en que se crea, se desarrolla y se ejerce el poder intelectual.

Durante este periodo, la UAP ha crecido en sentido cuantitativo y cualitativo. Poco a poco se ha forjado un lugar de vanguardia entre las universidades estatales en general y entre los de izquierda en particular. La UAP se destaca no solo por su carácter democrático y su compromiso con las luchas de los oprimidos sino también por la calidad de sus investigaciones y sus publicaciones, pero estar a la vanguardia significa también poder efectuar un análisis autocrítico y establecer con claridad el proyecto rector de desarrollo para una universidad que desea mantener un equilibrio entre su contenido crítico y revolucionario y un alto nivel académico manifestado en la docencia, la investigación y la difusión. Este es el actual reto de la UAP y su mayor desafío.

(G. V. L.)

PRIMERA REUNION DE ESCUELAS Y FACULTADES DE FILOSOFIA Y LETRAS DEL PAIS

A iniciativa de la Asociación de Escuelas y Facultades de Filosofía y Letras (ADEFIL) se celebró del 20 al 22 de junio pasados, la "Primera reunión de Escuelas y Facultades de Filosofía y Letras", cuya sede fue la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. La reunión tuvo por objetivo intercambiar información sobre la situación de la enseñanza de la filosofía, y a ella asistieron representantes de las siguientes facultades, miembros de la ADEFIL.

1. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
2. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato.

3. Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
4. Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.
5. Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.
6. Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
7. Área de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas.
8. Unidad Interdisciplinaria de Humanidades de la Universidad Veracruzana.
9. Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa.
10. Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara.

Además asistieron como invitados, representantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana.

En la reunión se proporcionó información sobre diversos rubros: estructura académica; características básicas de los planes de estudio; existencia o no, tanto de licenciaturas de filosofía como de posgrados; número de profesores y grados académicos; número de alumnos; condiciones para el desarrollo de la investigación y orientaciones principales; publicaciones periódicas o libros editados hasta la fecha; fechas de fundación y número de egresados.

Independientemente de que la ADEFIL dé a conocer un documento en donde se resume la información, podrían señalarse algunas características más importantes de los estudios de filosofía en el país.

1. El primer aspecto que salta a la vista es la diversidad de estructuras académicas que se observan en los diversos lugares en que se estudia filosofía. Se pueden mencionar cuatro tipos: Facultades, Departamentos, Áreas y Unidades.

2. No existe una unidad entre los planes de estudio y se aplican diversos criterios para su conformación de acuerdo a las concepciones filosóficas dominantes.

3. Sólo existen estudios de posgrado dedicados exclusivamente a

filosofía en la UNAM y la UAM, si bien se incluyen materias filosóficas en las maestrías que ofrece la UANL y la UAP.

4. Desde una situación geográfica, se podría decir que la filosofía se desarrolla más en el centro y en el norte del país que en el sur, por razones que aún no logran determinarse.

5. Falta un programa nacional de impulso a la investigación y la docencia en esta área.

6. El número de egresados es escaso y no está en proporción con el número de alumnos.

7. En la mayoría de los casos no existe una labor de difusión de la filosofía más o menos permanente.

8. No existen programas de formación y actualización de profesores.

A pesar de lo anterior, existen en provincia profesores preparados e interés por la investigación filosófica pero es necesario un mayor y mejor impulso y estímulo.

En un momento en que se observa en nuestro país que la política de los organismos públicos se dirige en forma significativa en favor del desarrollo de las investigaciones de tipo tecnológico, se hace necesario que las escuelas de Filosofía y Letras del país realicen una amplia labor de difusión de sus investigaciones y logren llamar la atención de la opinión pública para que deje de considerarse a la filosofía, y en general a los estudios humanísticos, como un "jujo" y se observen como lo que auténticamente representan: la única posibilidad de autoconocimiento de un país y el fundamento de un desarrollo equilibrado en el terreno de la cultura.

LA REDACCIÓN

EL ÚLTIMO NÚMERO DE DIALECTICA, DEDICADO A ESTUDIAR LA OBRA DE MARX CIEN AÑOS DESPUES DE SU FALLECIMIENTO

En el Aula Máxima de la Dirección de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, el 16 de mayo próximo pasado se llevó a efecto un acto solemne para hacer la presentación del número 14-15 de la revista Dialéctica, dedicada a la recordación y el análisis crítico de la obra de Carlos Marx en el primer centenario de su fallecimiento.

Presidieron el acto el licenciado Alfonso Vélez Pliego, Rector de la Universidad; el doctor Daniel Cazés Menache, Secretario General de la Universidad; el doctor Adrian Gimete Welsh, Coordinador General de la Escuela de Filosofía y Letras; los maestros Juan Mora Rubio, Roberto Hernández Oramas y Gabriel Vargas Lozano, miembros del Comité de Dirección y el maestro Javier Mena, miembro del Consejo de Redacción.

El licenciado Vélez Pliego destacó la labor llevada a cabo por la revista a lo largo de ocho años ininterrumpidos de trabajo, en los que ha dado a conocer problemas importantes de la polémica filosófica de nuestro tiempo. Ha sido posible el éxito de esta publicación, dijo, por el esfuerzo ejemplar que han desarrollado un grupo de maestros de la Escuela de Filosofía, que desde 1976 han difundido su pensamiento, sus trabajos académicos y los han confrontado con los de autores destacados de otros países.

Hicieron igualmente uso de la palabra los maestros Gimete Welsh, para solicitar una más intensa y extendida colaboración de los maestros de la Escuela en la revista, y Vargas Lozano para destacar aspectos importantes de Dialéctica tales como la brillante nómina de colaboradores extranjeros que envían sus trabajos especialmente para nuestra publicación. Finalmente habló el maestro Mora Rubio para comentar brevemente el contenido del número presentado y señalar aspectos sobresalientes de los artículos publicados.

La sala estuvo colmada por un entusiasta público formado por estudiantes y profesores que igualmente intervinieron en el acto.

PROPUESTA DE TRANSFORMACION DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS EN FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

La Escuela de Filosofía y Letras, que en 1965 se inicia con la apertura de los colegios de Filosofía, Historia, Psicología y Letras, surge en el marco de las grandes transformaciones de la Universidad y del avance democrático que ha de inscribirse en el contexto del Movimiento de Reforma Universitaria.

Ya por esta época, la universidad se enfrenta a la problemática de las dificultades económicas y el rápido incremento de la población estudiantil. Ante tal situación, los actores de la Reforma Universitaria sostienen que la crisis de la universidad es consecuencia de las condiciones socioeconómicas imperantes en la sociedad y de la política de estrangulamiento a que es sometida por parte del Estado. La educación se concibe como un instrumento de la continuidad, de la pasividad, de la dependencia y de la opresión. Esta situación de alguna manera se exhibe en los planes de estudio, en los programas de las materias, pues manifiestan un acercamiento informativo, historicista y tradicional en cuanto a sus contenidos y que en algunos casos resultan hasta enajenantes ya que no responden ni a la época ni a contexto nacionales. Las modificaciones de que fueron objeto, en muchos de los casos, eran simples sustituciones de materias. La sustitución del plan anual por el semestral no genera cambios sustanciales. Los planes y programas de estudios siguen siendo "un simple agregado de materias con una orientación anticientífica y reproductora de valores que fortalecen nuestra dependencia cultural, científica y técnica" (Ing. Luis Rivera Terrazas, 1975), situación que se ve reforzada además por la falta de interacción académica entre las escuelas y entre los colegios o departamentos que las constituyen, como en cierta forma ha sido el caso de Filosofía y Letras; y por el hecho de que la investigación se ha concentrado en una entidad igualmente desconectada de la docencia como de la extensión universitaria (Alfonso Velez Pliego, Plataforma Electoral, 1981).

Con el desarrollo democrático se amplía la participación docente y estudiantil en la vida universitaria y se generan espacios propicios para promover transformaciones tanto en la estructura de gobierno como en los planes y programas de estudio de las carreras.

En Filosofía y Letras este espacio lo constituye el Primer Congreso Interno, realizado en 1976 en cumplimiento de la Asamblea General de octubre de 1975. De las ponencias y discusiones emanaron un conjunto de lineamientos que en cierto grado se han implementado: cambios en los planes y programas de estudio de los colegios de Filosofía, Historia y Letras; la necesidad de relacionar investigación y docencia; la apertura de posgrados; sustitución del Consejo Técnico por el Consejo de Gobierno; sustitución del puesto de Director por el de Coordinador General y la elección de éste mediante el voto directo universal y secreto de los maestros,

estudiantes y trabajadores administrativos y de intendencia; creación de las Secretarías Administrativa y Académica; creación de las condiciones para la transformación de la Escuela de Filosofía y Letras en Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades.

Posteriores al evento antes mencionado, se han realizado algunos encuentros internos para reflexionar sobre los avances en las reformas propuestas en los objetivos de las carreras, en los planes de estudio y sus contenidos. De las conclusiones se destaca que el objetivo de formar investigadores escasamente se llegaba a cumplir; que no se lograban integrar la docencia, la investigación y la extensión universitaria; que las áreas del conocimiento afines de las distintas carreras se encuentran desintegradas. Esta situación se debe a que los lineamientos y las reformas a los planes de estudio se han dado de manera aislada; es decir, no se ven inscritas en una estrategia global o política general de desarrollo de la escuela. Creemos que esto se debe además a que el Consejo de Gobierno no ha sido capaz de orientar las discusiones realizadas en los foros internos de los colegios y porque ha carecido de una política clara de desarrollo académico; por otra parte, tampoco se ha realizado un balance de las transformaciones —parciales y aisladas— puestos en práctica desde la realización del Primer Congreso General. Por ello es de vital importancia llevar a cabo el Segundo Congreso Interno a fin de avanzar unificadamente en nuestro proyecto académico en el contexto de la transformación de la Universidad y de la búsqueda de nuestro modelo alternativo de institución.

No dudamos de que se ha avanzado: se hace investigación y se intenta vincularla con la docencia; los cuadros docentes cada día están más capacitados tanto en el campo de la especialización como en el pedagógico; nuestras publicaciones han ganado espacios en el ámbito nacional e internacional; nuestros posgrados ofrecen alternativas de superación y actualización; hay una preocupación por el desarrollo disciplinario e interdisciplinario como puede constatarse en la nueva Licenciatura de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Idiomas y en la Unidad Interdisciplinaria en Ciencias Políticas en la que participan docentes e investigadores de los diversos colegios de la escuela y de otras dependencias de la UAP.

Nuestra práctica académica reciente ha estado superando la desconexión que ha caracterizado a la escuela; pero aún debemos superar serios obstáculos si deseamos avanzar colectivamente. Sobre

todo debemos unificar criterios académicos de admisión, permanencia y terminación de los programas de formación profesional tratando de asegurar un alto nivel científico combinado con un alto sentido crítico de la disciplina y del entorno social en el que el profesionista se mueve. Ello implica el desarrollo equilibrado entre la disciplina y la interdisciplina; conjugar la teoría con la práctica; integrar docencia, investigación y extensión en una sola unidad académica.

Lo anterior implica que las estructuras actuales de nuestra universidad ya resultan obsoletas. Creemos que la Reforma Universitaria y nuestro modelo alternativo de universidad no podrá avanzar sustancialmente si no se resuelven los problemas de orden cualitativo y cuantitativo.

Por lo anterior, y no sólo por razones de naturaleza académica, sino además por motivos de un mejor uso de los recursos existentes en la Universidad, se hace necesaria la *integración de disciplinas afines* en áreas de conocimiento a partir de la convergencia de las características de los objetos de estudio y sus elementos teórico metodológicos.

Al respecto, las disciplinas impartidas en la Escuela de Filosofía y Letras, las ciencias sociales y las humanidades, tienen en común el estudio del hombre y su cultura y como tal se inscriben en un marco, a la vez que disciplinario, interdisciplinario. En este contexto se encuentra igualmente ubicada la Licenciatura en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Idiomas.

La integración de las disciplinas afines en áreas de conocimiento nos genera una nueva unidad académica que denominamos facultad, integrada por escuelas que desempeñarán las funciones de docencia, investigación y extensión.

Este tipo de propuesta, en la medida que rompe con el conservadurismo académico que impide la transformación de nuestra universidad, puede promover iniciativas similares en otras áreas de conocimiento y por ende convertirse en paradigma de transformaciones futuras y de integración de otras áreas del conocimiento.

Por lo anterior, someto a consideración del H. Consejo de Gobierno las reflexiones anteriores y propongo que acuerde la transformación de la Escuela de Filosofía y Letras en *Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades*, proponiendo además que en el término de un semestre formulemos una propuesta de estructura académica y administrativa de la facultad.

UNIDAD DE INVESTIGACION Y DOCENCIA EN CIENCIAS POLITICAS

Desde el primer semestre del año en curso (1984) funciona en nuestra Universidad en la Escuela de Filosofía y Letras la Unidad de Investigación y Docencia en Ciencias Políticas, adscrita provisionalmente al Colegio de Filosofía (mientras se establece su estatus institucional definitivo).

Esta nueva unidad académica permite a la UAP la introducción regular y sistemática de los estudios en teoría política, ampliando así el espectro cultural de nuestra institución.

Siendo las ciencias políticas uno de los elementos más conspicuos de las ciencias sociales, su cultivo por los universitarios poblanos constituirá, nos parece, un importante enriquecimiento de la vida académica, un momento de crecimiento que viene a sumarse al desarrollo experimentado en los últimos años por nuestra Universidad.

La Unidad de Ciencias Políticas se propone a mediano plazo la formación de un posgrado en teoría política y mientras tanto se ha propuesto ya una estructura académica tendiente a la consecución de ese fin así como la formación y consolidación de un equipo de trabajo, un colectivo de investigadores especializados en ciencia política bajo cuya responsabilidad han quedado tareas necesarias para la apertura del posgrado. La estructura académica propuesta y que estamos sometiendo a experimentación se sustenta en seminarios de investigación. Estos son estructuras complejas que conforman espacios donde investigación, docencia y servicio a la sociedad (extensión universitario) se desarrollan como componentes complementarios mutuamente.

Los proyectos de cada seminario contienen los siguientes elementos: Investigación-docencia en ciencia política, proyecto de publicaciones, traducciones, asesorías de tesis, organización de eventos académicos y de servicio social (conferencias, convenios nacionales e internacionales, asesorías, etc.).

Los seminarios que se encuentran funcionando son:

1. Introducción a la ciencia política contemporánea (la temática que va de Max Weber a Luhmann, de la Escuela de Frankfurt a la ciencia política norteamericana. Este seminario está a cargo de los maestros Luis Cervantes y Francisco Galván.

2. Teoría jurídica contemporánea: Crítica de las teorías sobre la propiedad a cargo del maestro Oscar Correas (crítica de las teorías de Pashukanis y Kelsen).

3. Teoría política marxista: La teoría política de Gramsci (una interpretación directa de los trabajos de la cárcel centrado en los Quaderni 10-11, 13, 19 y 22) a cargo de Dora Kanoussi.

En el siguiente bimestre nos proponemos la apertura de otros nuevos seminarios: 1. Sobre historia de la ciencia política. 2. Seminario sobre el estado mexicano contemporáneo (el estado que nace con la revolución mexicana). 3. Seminario sobre los derechos sociales contemporáneos (derecho de la mujer, derecho internacional, etcétera).

Nos proponemos también la apertura de un taller de análisis político en el que confluyen y se resuman el trabajo general de la Unidad de Ciencias Políticas y en particular de cada uno de los seminarios. Este taller trabajará en la interpretación de la problemática en curso en nuestro país y dispondrá de secciones encargadas de la situación política internacional, en especial América Latina.

La Unidad tiene ya su propia revista *Crítica Jurídica* de la cual han salido los números 0 y 1 y se prepara el material para los 2 y 3. Esta revista es al mismo tiempo parte de un movimiento de juristas y politólogos democráticos de América Latina (Brasil, Colombia, México, Argentina) y de Europa (Francia, España, Inglaterra e Italia) que contribuyen con su producción al desarrollo de nuestra revista.

Javier Mena

CONVOCATORIA

para la realización del

I CONGRESO GENERAL DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

que tendrá lugar en marzo de 1985

INTRODUCCIÓN

El proceso de Reforma Universitaria Democrática es un proceso único que surge y se desarrolla a partir de un complejo proyecto colectivo de los universitarios democráticos mexicanos, que continuamente lo hemos debatido y enriquecido. En este proceso se han expresado las más diversas concepciones en torno al quehacer universitario y su contenido fundamental, así como a la ubicación de las universidades en la formación social mexicana actual. El desarrollo de este proceso pasa por fases diferentes en momentos históricos distintos y adquiere características propias en cada una de las universidades.

Durante las últimas dos décadas, en nuestra institución se han puesto en marcha —no sin dificultades, obstáculos y limitaciones— múltiples iniciativas que los universitarios poblanos hemos considerado correctas, iniciativas que han ido dando forma a nuestro propio proyecto de Reforma Universitaria.

Así por ejemplo, en congresos, foros, mesas redondas y otros espacios de debate y decisión, en casi todas las dependencias de la UAP, se han hecho esfuerzos por implantar transformaciones académicas, por ampliar y profundizar la investigación científica, por cambiar las formas tradicionales de la docencia, por estructurar y llevar a cabo una auténtica extensión universitaria y una verdadera difusión de la cultura, etc. No son pocas las dependencias universitarias en las que estudiantes, trabajadores académicos y trabajadores no académicos plasman nuevas orientaciones en los ámbitos de las formas de gobierno y expresan sus concepciones de lo que debe ser el gobierno y la administración en el conjunto de nuestra universidad.

No obstante la relevancia de todos estos esfuerzos, tenemos que constatar que casi en todos los casos se han discutido y se han puesto en marcha proyectos académicos, administrativos y de gobierno, de manera aislada y dispersa sin que se establezcan conexiones entre ellos y sin que se abarque globalmente a toda la Institución.

Dadas las características del proceso de Reforma Universitaria Democrática en la UAP, es comprensible y explicable la dispersión con que éste se ha ido concretando. La diversidad de concepciones, además, es algo que enriquece al proceso y que lo hace democrático, ya que en la confrontación y en el debate se amplían las perspectivas, se sintetizan las convergencias y permanecen en análisis las divergencias.

En momentos como el presente, el proceso de Reforma Universitaria Democrática en la Universidad Autónoma de Puebla impone a todos los miembros de nuestra Universidad el despliegue de un gran esfuerzo, mediante el cual se alcance la unificación y la vinculación de las iniciativas aisladas que hasta hoy se han dado en nuestra Institución. Sólo de esta manera montaremos la unidad del proceso y haremos de nuestra Universidad un todo unitario que siga un rumbo claramente definido por la voluntad mayoritaria de sus miembros y con el funcionamiento congruente de todas sus partes.

La necesidad de este esfuerzo se hace tanto más grande en la actualidad por cuanto que la crisis por la que atraviesa el país ha permitido al aparato del Estado mexicano formular una nueva política educativa.

La llamada "revolución educativa" plantea un viraje gubernamental de las relaciones entre las instituciones públicas de Educación Media Superior y Superior y el aparato del Estado.

En gran medida, esta "revolución educativa" es una de las formas que el gobierno ha hallado para aplicar su política de austeridad en los ámbitos que abarcan las universidades públicas autónomas. Pero de la misma manera significa un intento de reorientación global del quehacer universitario, de delimitación del espacio sociopolítico y cultural que ocupan las universidades en la sociedad mexicana y de redefinición de la autonomía.

La elevación de los niveles académicos, propugnada desde sus inicios por el movimiento de Reforma Universitaria Democrática, es presentado por el gobierno como necesidad de calidad, eficiencia y productividad controladas con base en parámetros que se

pretende establecer desde fuera de las universidades. La evaluación de la calidad, la eficiencia y la productividad, quiere ser presentada como condicionante del desarrollo futuro de las universidades y por lo tanto, de la adjudicación de los subsidios. Se pretende además que la aplicación de estos últimos patrimonios de cada universidad que cada universidad tiene el derecho constitucional de ejercer autónomamente, sea supervisado por instancias no universitarias.

Estas concepciones gubernamentales, algunas de ellas ya transformadas en instrumentos jurídicos, deben ser analizadas por los universitarios. Para los integrantes de la UAP es importante, además, tomar posición ante la situación actual y definir las estrategias que permitan desarrollar la Reforma Universitaria y ubicar cada vez de manera más adecuada a nuestra institución, desde su propio quehacer académico, en el devenir de las transformaciones históricas que requiere la sociedad poblana y el conjunto de nuestro país.

Para alcanzar estos objetivos, en primer lugar es necesario realizar un balance global del proceso de Reforma Universitaria Democrática de la UAP. Tal balance nos permitirá saber con claridad hasta qué punto hemos avanzado en nuestro proyecto, cuáles son los errores que hemos cometido, qué factores de la realidad nacional han influido en el proceso de Reforma Universitaria aletargando algunas de sus fases, desvirtuando algunos de sus principios programáticos o, por el contrario, permitiéndonos avanzar a una velocidad mayor de la prevista solucionando problemas con mayor facilidad de la que originalmente previmos. De esta manera, podremos definir cuáles son los obstáculos que nos han impedido cristalizar las transformaciones y posponer objetivos aceptando formas académicas, administrativas, de gobierno, o, incluso, legislativas, que nos habíamos propuesto transformar profundamente. Para este balance resulta ineludible una discusión amplia y de fondo, con base en la cual podamos caracterizar los problemas actuales de la realidad que vivimos, la situación de la sociedad en la que está inmersa nuestra Universidad y la especificidad de las condiciones de nuestra Institución. Una vez realizado el balance, estaremos en condiciones de definir las tareas que hoy es necesario plantearnos y las iniciativas que hoy requerimos emprender, y de planificar el cumplimiento de esas tareas y la puesta en marcha de esas iniciativas.

Con motivo de la última sucesión rectoral, en noviembre de 1981, los universitarios de la UAP nos pronunciamos mayoritaria-

mente por la realización de un *Congreso General Universitario*, en el que definiremos el rumbo que debe seguir la Institución en el futuro. El Congreso General Universitario se concibe como un espacio representativo, amplio y plural, en el que la comunidad participe colectivamente en la definición de las orientaciones fundamentales del quehacer universitario. Así concebido, el Congreso General Universitario, será un avance en la vida democrática de la UAP, porque hasta ahora no ha habido ningún espacio representativo de debate y de decisión, en el que los universitarios, en su conjunto, sean protagonistas de la definición de las líneas directrices del quehacer universitario en sus diferentes aspectos (académico y administrativo, de extensión universitaria, de gobierno y, de manera general, culturales, esto es, aquellos que se refieren a la incidencia de la Universidad en el conjunto de la sociedad).

El Consejo Universitario, respetuoso de las decisiones adoptadas mayoritariamente por los universitarios, considera necesario impulsar la celebración del *Congreso General Universitario* de inmediato. Por ello, llama a todos los miembros de nuestra comunidad a organizar las actividades necesarias para que se desarrollen las discusiones colectivas que permitan la elaboración de materiales en los que se expongan las diversas concepciones que sobre el momento actual del Proceso de Reforma Universitaria tenemos los miembros de la UAP, así como las propuestas que permitan elaborar el programa en que se definan las orientaciones y directrices principales que deben regir la vida universitaria, su transformación y su desarrollo en el presente. De estas iniciativas se originará la definición de la política general que deberá poner en práctica la administración universitaria en el futuro inmediato, y que orientará la acción conjunta de nuestra comunidad en las fases subsecuentes del proceso transformador.

En estos momentos, en los que presiones de índole diversa llevan a las universidades públicas a realizar evaluaciones, es necesario precisar lo siguiente: desde 1981, la UAP resolvió impulsar un proceso de balance que entonces se inició en grupos académicos, escuelas y otras dependencias universitarias, dando lugar a congresos y foros en los que por más de dos años se ha socializado la idea de la participación protagónica de los universitarios poblados en la evaluación del desarrollo pasado de su institución, y la proyección de ésta hacia el futuro.

Ambos aspectos del proceso se hallan aún inconclusos; el Congreso General Universitario será la culminación de esta parte del

proceso que los integrantes de la UAP concebimos como permanente.

Nuestra Universidad emprende estos trabajos con una concepción y una voluntad democráticas: nuestro balance y los lineamientos para nuestro desarrollo futuro provendrán de la reflexión colectiva, llevada a cabo por todos los universitarios que consideren su responsabilidad participar en ella, y serán resueltos por una amplia representación de nuestro conglomerado, elegida democrática y libremente, en la que estarán presentes todas las corrientes de pensamiento y las orientaciones universitarias que se expresan en la UAP.

Tomando en consideración lo expuesto hasta aquí, el Consejo Universitario

C O N V O C A

a la celebración del

PRIMER CONGRESO GENERAL DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

con los siguientes

O B J E T I V O S

1. Analizar y evaluar el proceso de Reforma Universitaria Democrática (1961-1983), para alcanzar una visión global del estado actual de dicho proceso. Este análisis y esta evaluación deberán ser dialécticos concretos, es decir, deberán considerar su desarrollo histórico y referirse específicamente a las características que ha tenido en la UAP.

2. Establecer un nuevo modelo de Universidad, definiendo el perfil y la caracterización del tipo de Universidad que queremos que sea la Universidad Autónoma de Puebla. Para alcanzar este objetivo será necesario llegar a una clara concepción de lo que son la cultura y el conocimiento, así como su generación y su transformación. Parte de este objetivo debe ser el establecimiento del perfil del universitario, es decir, del estudiante, del trabajador y del egresado de nuestra Universidad, así como fundar los lineamientos generales y específicos para el desarrollo curricular de cada especialidad, porque en ellos queda expresada la concepción global

de la Universidad y mediante ellos se forman los universitarios y actúan en todos los ámbitos de la sociedad poblana y de la sociedad nacional.

3. Delinear la estrategia general y los planes de trabajo universitario a corto, mediano y largo plazo. Se trata de analizar y evaluar históricamente el proceso de Reforma Universitaria Democrática y de establecer el modelo prospectivo de la Universidad que queremos. Análisis y evaluación históricas y modelo prospectivo no son independientes entre sí: nuestro proyecto para el futuro es parte del proceso, se deriva de él, lo orienta y lo define para el porvenir inmediato.

Las reestructuraciones y las transformaciones que correspondan a nuestro modelo prospectivo requerirán transiciones para las cuales es indispensable el análisis y la evaluación del proceso iniciado en 1961.

Así pues, podemos sintetizar estos tres objetivos afirmando que el

OBJETIVO GLOBAL DEL 1er. CONGRESO GENERAL DE LA UAP

es el establecer los principios y las orientaciones que las transformaciones y el desarrollo de la UAP exigen, así como los lineamientos fundamentales de su política académica en la presente fase del proceso de la Reforma Universitaria Democrática y de desarrollo histórico de nuestro país.

El *Primer Congreso General de la Universidad Autónoma de Puebla* se desarrollará durante el mes de marzo de 1985 conforme al siguiente

T E M A R I O :

I. Universidad, sociedad y Estado

- A. La Educación Superior en México.
- B. La política gubernamental con respecto a la educación superior.
- C. La Universidad Mexicana hoy.
- D. La Universidad y los grandes problemas nacionales (sociales, económicos, políticos, científico-tecnológicos y culturales).
- F. Concepciones de las fuerzas políticas democráticas y de

izquierda respecto al papel de la Universidad en el México contemporáneo.

II. La Universidad Autónoma de Puebla en la actualidad.

(Balance ,situación actual y perspectivas)

- A. Universidad, economía, sociedad, política, ciencia, tecnología y cultura en el estado de Puebla.
- C. La UAP: continuidad y ruptura:
¿Es la UAP hoy una universidad de nuevo tipo?

III. Transformaciones que requiere la UAP en el momento actual: un nuevo modelo de universidad para la UAP.

IV. Plan de desarrollo y transformación de la UAP 1984-1988.

V. Resoluciones especiales del Congreso.

El Congreso General de la Universidad Autónoma de Puebla se desarrollará conforme a las siguientes

B A S E S

1. Del Comité Organizador.

- a) El Consejo Universitario designará un Comité Organizador que funcionará en pleno y en comisiones y estará conformado por el presidente y el secretario del máximo organismo colegiado de gobierno de la UAP, así como por los consejeros que elija para integrar las siguientes

COMISIONES:

- Electoral
 - De prensa y propaganda
 - De finanzas
 - De formulación de proyectos
- b) Cada una de las comisiones estará integrada por dos consejeros universitarios profesores, dos consejeros estudiantes y un consejero trabajador no académico.

- c) Para su funcionamiento, cada comisión nombrará un presidente y un secretario.
- d) El funcionamiento del Comité Organizador en general, y de cada comisión en particular, estará previsto en el Plan de Organización del *I Congreso General de la Universidad Autónoma de Puebla*, que el Comité Organizador someterá a la consideración del Consejo Universitario oportunamente.

2. De los participantes.

Podrá participar con ponencias sobre uno o varios de los puntos del temario de esta convocatoria, cualquier miembro de la comunidad universitaria de la UAP debidamente acreditado.

3. De las ponencias.

- a) Podrán presentar ponencias, individual o colectivamente, todos los miembros de nuestra comunidad universitaria, las organizaciones académicas, culturales y políticas a que pertenezcan, y los organismos académicos, administrativos y de gobierno colegiados y ejecutivos de la Institución.
- b) La extensión de las ponencias es libre; se presentarán mecanografiadas, en hojas tamaño carta, y deberán ser entregadas al Comité Organizador en original y cinco copias.
- c) Cada ponencia deberá ser acompañada de un resumen, cuya extensión no exceda de cinco cuartillas (mecanografiadas, tamaño carta a doble espacio) y de las propuestas de resolución que se deriven de ella.
- d) El registro y la entrega de las ponencias se harán en la sede del Comité Organizador, a partir de la publicación de esta convocatoria y hasta la fecha que oportunamente marque el mismo Comité.

4. De la distribución de los trabajos.

- a) Los trabajos se reproducirán para su distribución entre los participantes con suficiente anticipación.
- b) En las fechas que se fijen para tal efecto, los delegados realizarán una discusión amplia entre los universitarios

que representen, para llevar al congreso las sugerencias, las críticas a los diversos trabajos, así como su posición ante el Congreso General de la UAP.

5. De los delegados al Congreso General de la UAP.

- a) El Congreso General de la UAP estará integrado por delegados electos y participantes en general.
- b) Los participantes en general serán las personas que asistan a las sesiones del Congreso sin que sean delegados electos al mismo; sólo tendrán derecho a voz.
- c) Los delegados serán las personas que resulten electas para representar ante el Congreso General de la UAP a cada uno de los sectores de la Universidad; tendrán derecho a voz y voto, y durarán en su puesto durante la celebración del Congreso.

6. De la elección de los delegados.

Los trabajadores académicos, los estudiantes y los trabajadores no académicos elegirán sus delegados al I Congreso General de la UAP en la forma, con la representatividad, conforme a los procedimientos y en las fechas que oportunamente establezca el Consejo Universitario, previa consulta que los consejeros harán entre sus representados.

7. De las sesiones.

El I Congreso General de la UAP funcionará conforme a las normas, procedimientos y acuerdos contenidos en el reglamento que apruebe en su primera sesión plenaria; oportunamente, el Comité Organizador presentará el proyecto respectivo para someterlo a discusión.

8. De los resolutivos.

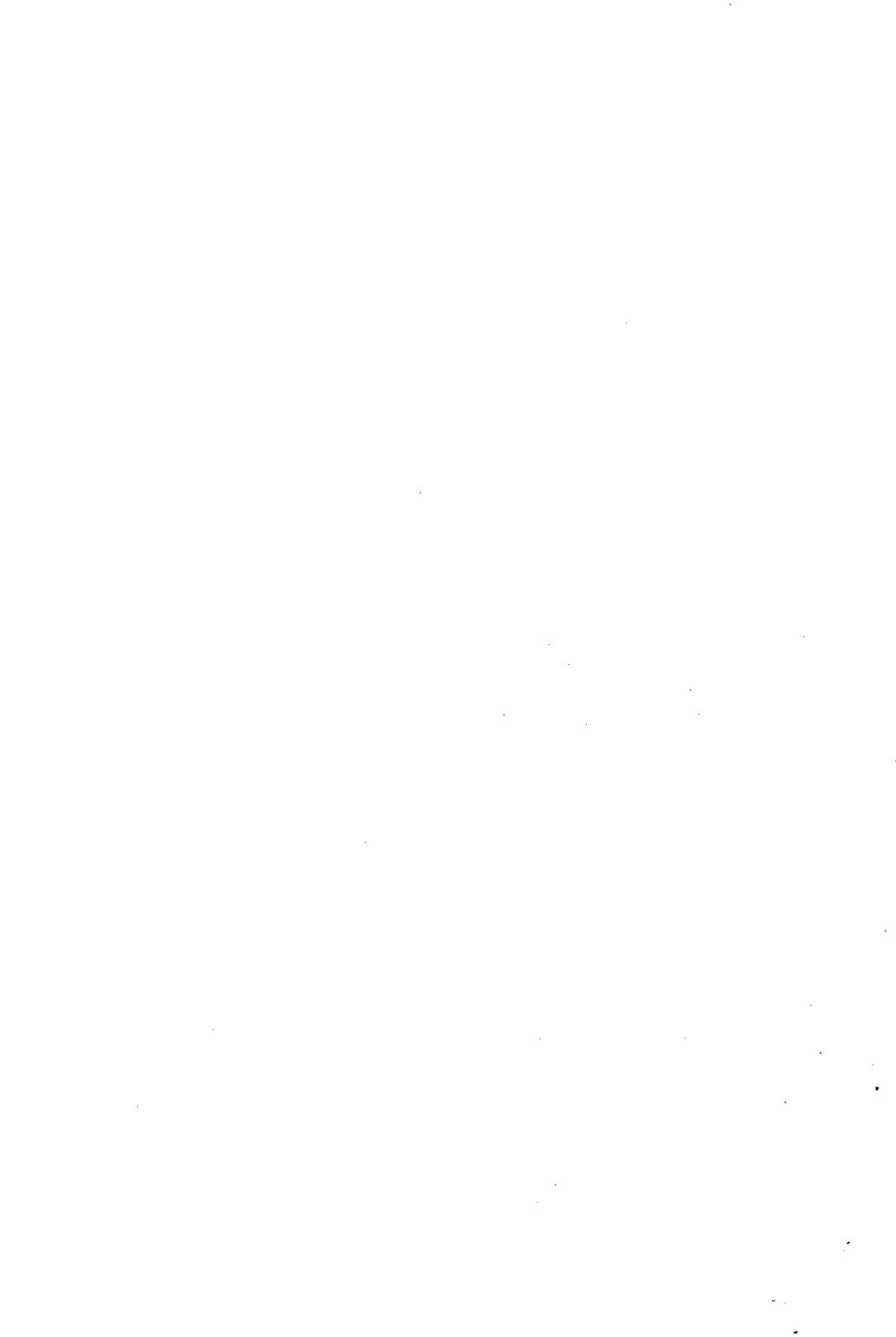
Los resolutivos del Congreso General de la UAP deberán acordarse en sesión citada para tal efecto. Todos los resolutivos se tomarán por mayoría simple de votos existiendo el quórum legal para sesionar.

9. De los imprevistos.

Cualquier punto no previsto en la presente convocatoria será resuelto por el Comité Organizador o por el propio Congreso.

CONSEJO UNIVERSITARIO DE LA UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE PUEBLA

Puebla, Pue., febrero de 1984.



¿COMO "DEFENDER EL MATERIALISMO HISTORICO"?

(A propósito de un libro de G. A. Cohen)

Dominique Lecourt

El libro de G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, A Defence*, apareció en 1978. Desde su publicación éste suscitó, en Inglaterra, un interés de excepcional vivacidad por ser una obra sobre Marx escrita por un marxista. Se han hecho comentarios entusiastas y también ha sido objeto de debates, a veces muy animados, en el mundo universitario. En un artículo de presentación y de puesta a punto, Graham Lock escribe: "Este libro pone a Cohen a la cabeza de los filósofos marxistas que trabajan en el mundo anglófono. Es en torno a sus tesis, argumentos y exégesis que girará, en lo sucesivo, lo esencial del debate en este campo",¹ concluye, subrayando que la importancia de la obra ha sido y será reconocida más allá del círculo de los teóricos marxistas.

Nada de esto ha ocurrido en Francia donde todavía la obra no ha encontrado traductor. Aparte de un artículo sistemáticamente despreciativo de Jonathan Rée, publicado en el verano de 1980, por la revista "*Critique*",² la obra ha pasado casi desapercibida para los especialistas.

* Traducción de: Ma. Cristina Martínez Montenegro. Revisión a cargo de: Dr. J. R. Santander del Colegio de Filosofía.

¹ "G. A. Cohen and the crisis of Marxism", en *Acta Politica* (Meppel, the Netherlands) 1981, núm. 3.

² *Critique*, París, agosto-septiembre 1980. *Revue philosophique*. Núm. 2, 1983.

Se pueden dar varias razones de este sorprendente desfasaje.

Algunas tienen que ver con el hecho de que la audiencia de las investigaciones marxistas ha conocido, estos últimos años, una evolución notoriamente contraria en los dos márgenes de La Mancha: a la misma hora en que en nuestro país celebraban ¡a quién mejor! la “muerte” de Marx, con los argumentos someros que sabemos, en el mundo anglosajón se despertaba una curiosidad bien nueva por su obra y la de sus comentaristas.

Algunas otras tienen que ver también, es necesario decirlo, con el innegable y tradicional chovinismo intelectual de los marxistas franceses, que Althusser ya había fustigado tan vigorosamente en el célebre Prefacio de *Pour Marx*.

Otras se relacionan, finalmente, a los caracteres propios del libro: al método que reivindica como su originalidad primera, la de la “filosofía analítica”; a la naturaleza de las tesis que allí son así defendidas y que pueden ser juzgadas como siendo de una ortodoxia desconcertante en su rigidez; al silencio que mantiene sobre su relación con las grandes confrontaciones intelectuales y políticas que han marcado y formado la historia del marxismo desde hace un siglo, hasta su “crisis” reciente, donde, que él lo quiera o no, viene a tomar posición, sin decir, sin embargo, una sola palabra.

Estos tres caracteres están ligados. Es su unidad la que da, paradójicamente, la fuerza al libro de Cohen. Uno de estos libros tan raros sobre Marx, cuya grandeza es la de obligar al lector a repensar el edificio teórico del marxismo entero, a partir de sus bases filosóficas, aun si es para sacar de ellas, tal vez, conclusiones diametralmente opuestas a las que allí son expuestas.

Varios críticos han creído discernir en él, siguiendo una discreta indicación del autor, una réplica hecha quince años después a la tentativa althusseriana de renovar el marxismo. La referencia, desde este punto de vista, no es sin duda abusiva.

La singularidad del libro de Cohen es que él emprende, por primera vez, la aplicación resuelta de los métodos de la filosofía analítica a los textos de Marx.

He aquí algo que era evidentemente de naturaleza para hacerle ganar crédito en el mundo universitario anglosajón y que habría llamado la atención a los jóvenes filósofos franceses, si dicha filosofía no hubiera aquí comenzado su penetración llevada por un

movimiento de resentimiento, a menudo ciego, en contra del marxismo de los años sesenta.

He aquí, en todo caso, lo que explica la idea preconcebida de la obra: restablecer, en base a un ceñido análisis del lenguaje de Marx, la coherencia de su concepción de la historia.

Cohen, a quien se le reprochó por ello, no precisa de cuál "filosofía analítica" hace uso. Es claro que adhiere a una concepción media de esta filosofía, los métodos que le han dado renombre sin distinguir las distintas tendencias. El aísla los enunciados, trabaja las metáforas, las enumera, descifra y precisa las significaciones posibles; organiza su confrontación, efectúa elecciones en función de la lógica que regula el ajuste de unos con otros, ateniéndose escrupulosamente a la letra del texto que él toma por objeto.

Se trata, pues, de la teoría marxista de la historia. El se pregunta ¿dónde encontrarla expresamente expuesta, como tal, en el corpus marxista? En el texto breve, denso y enigmático del muy célebre Prefacio de 1859 de la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx, según sus propios términos formula "el resultado general" de sus búsquedas y desprende "el hilo conductor" de su estudio.

De esta manera se retoma el examen de estas pocas páginas que la tradición marxista no ha dejado de matizar desde hace un siglo, de Plejanov a Lenin, de Lenin a Labriola, a Gramsci y Althusser; estas pocas páginas que Stalin, por su parte, consideraba como "el resumen genial" del materialismo histórico. Cohen los somete a un meticuloso trabajo de restauración; los limpia de todas las interpretaciones superpuestas que han venido dogmáticamente a recubrir y empañar cada frase; logra devolverles un vigor y un rigor conceptuales sorprendentes.

Pero Cohen no se contenta con este trabajo de exégesis minuciosa: se apoya en los resultados obtenidos y apela a *La ideología alemana*, *El capital*, tanto como a los *Grundrisse* o a *Las teorías sobre la plusvalía*, para mostrar que la obra de Marx, en su integridad, se ordena efectivamente a las tesis del Prefacio tal y como él las restituye. Es así que él apunta a recomponer la unidad del pensamiento de Marx, estrictamente dispuesta alrededor de esta teoría de la historia. Si el libro de Cohen es discutible y debe ser discutido, debe hacerse a la altura de esta ambición.

La primera tesis de Cohen, sobre la cual reposa toda la demostración, es enunciada muy al comienzo del capítulo 2 de la obra.

La argumentación que la desprende es de una extraordinaria limpidez. Ella toma la forma de un análisis de dos frases de Marx.

Creíamos no tener nada más que aprender de esas dos frases que figuran entre las más comentadas, las más repetidas del patrimonio teórico marxista. El método de Cohen conmociona la interpretación de conjunto y esta conmoción habrá de hacer sentir su repercusión muy lejos.

No es inútil, en estas condiciones, retranscribirlas, traducidas lo más cerca posible del texto alemán: "En la producción social de sus vidas, los hombres (die Menschen) son los que toman parte (eingehen) en relaciones (Verhältnisse) determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción (Produktivkräft) que corresponden (entsprechen) a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas (Produktivkräfte) materiales. El conjunto (die Gesamtheit) de estas relaciones de producción forma la estructura (Struktur) económica de la sociedad, la base (Basis) real sobre la cual se eleva (erhebt) una superestructura (Überbau) jurídica y política y a la cual corresponden formas de conciencia social (gesellschaftliche Bewusstseinsformen) determinadas".

Cohen comenta: aquí está explícitamente escrito por Marx que la "estructura económica" de la sociedad está constituida por las "relaciones de producción". Está implícita, pero indudablemente excluida por el texto, que alguna otra realidad tenga allí su parte. En consecuencia, golpe imprevisto: "Esto significa que las fuerzas productivas no forman parte de la estructura económica de la sociedad".

Para que esto fuera así, sería necesario tener las fuerzas productivas (materias primas, instrumentos de producción, fuerza de trabajo), por un sub-conjunto de las relaciones de producción. Ahora bien, tres razones se oponen a ello:

Por una parte, una "fuerza productiva" es ciertamente una *fuerza*, Marx escribe, a veces, "poder". Ahora bien, una fuerza, los textos lo prueban, no es nunca concebida por él como una relación. Es siempre la propiedad de un objeto, o en un sentido ampliado, un objeto dotado de esta propiedad.³

Por otra parte, relaciones de producción dadas se dicen "corresponder" a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

³ Karl Marx's Theory of History, Oxford, Clarendon Press, 1978. pp. 28-29.

Ahora bien, cualquiera que sea la interpretación que se dé del término tan controvertido de “correspondencia”, no puede conferírsele un sentido asignable, si se admite que hay una *inclusión* de una de las realidades en aquella a la cual ella se dice que “corresponde”.

Por último, Marx designa siempre las relaciones de producción como relaciones “económicas”; pero él no califica nunca así, las fuerzas productivas.

Nos preguntamos cómo tantos lectores tan advertidos han podido, todos juntos confundirse, y tomar las fuerzas productivas como componentes esenciales de la “estructura económica” de la sociedad. Tanto los que han sostenido, según la versión economicista dominante del materialismo histórico que las fuerzas productivas jugaban allí el rol determinante, como aquéllos que a la inversa, como por ejemplo Althusser, inspirándose en Mao Tse-Toung, han querido, contra los primeros, establecer el primado de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas.⁴

Toda la confusión, explica Cohen, es en gran parte imputable a Marx y reposa sobre el equívoco que afecta el término de “base”.

En realidad es necesario distinguir dos significados del término:

1. X puede decirse la base de Y en el sentido de que es la parte de Y sobre la cual Y reposa. Los cimientos de una casa podrán, en este sentido, ser llamados la “base” de la casa: son la parte de la casa sobre la cual reposa la casa;
2. X puede decirse la base de Y en el sentido en que X es una realidad exterior a Y sobre la cual reposa Y. Así del pedestal de una estatua se dirá que es la “base” de la estatua, sin que él sea, sin embargo, parte de la estatua misma.

Ahora bien, si se examinan los textos de Marx, notamos que no es en el mismo sentido que se puede decir que las “relaciones de

⁴ Contra la ortodoxia soviética y el modelo de “construcción del socialismo” que ella ha defendido siempre, Mao Tsé-Toung ponía el acento sobre la marca que recibían las fuerzas productivas debido a las relaciones de producción. Althusser, siguiendo la misma vía, tenía muy lógicamente, al contrario de Cohen, el concepto de “fuerzas productivas” por el concepto de una *relación*, sometida en su estructura a la naturaleza de las relaciones de producción. Etienne Balibar ha hecho una elaboración sistemática de esta perspectiva en su contribución a *Leer El capital*.

producción” son la “base” de toda sociedad y que las “fuerzas productivas” son la “base” de las relaciones de producción. En el primer caso es necesario entender “base” en el primer sentido, en el segundo caso, en el segundo sentido.

Esta argumentación podría parecer puramente verbal y especiosa si no permitiera a Cohen llamar la atención inmediatamente sobre un “detalle” del texto del Prefacio que no había sido señalado y no había sido, en todo caso, explotado nunca con tanto rigor: Marx habla allí no de “fuerzas productivas”, como se ha tomado el hábito de entenderlo a fuerza de repeticiones, sino de “fuerzas productivas materiales”. ¿Simple redundancia? No, responde Cohen, quien muestra que esta “materialidad” de las fuerzas productivas se encuentra opuesta al carácter “social” de las relaciones de producción.⁵

Con las obras completas en mano, Cohen establece que en realidad es toda una red de oposiciones sistemáticamente practicadas y ordenadas a aquella, que estructura al pensamiento de Marx: en una línea semántica se encuentran los términos “material”, “natural”, “real”, y al frente, en la otra línea, “social”, “histórico”, “económico”.

No es posible mencionar aquí todos los efectos de elucidación que se siguen sobre los puntos más discutidos de la doctrina, como por ejemplo, sobre la teoría del fetichismo.

De estos efectos no retenemos más que uno, que está directamente provocado por la puesta al día de la primera de estas oposiciones, la de lo “material” y de lo “social”. Y es en ella que se apoya el autor para defender, en su radicalidad, su interpretación de conjunto del “materialismo histórico” *como concepción tecnológica del progreso histórico*.

Si las fuerzas productivas son llamadas “materiales”, en un sentido que las “excluye” de la “estructura económica de la sociedad” y las opone a las “relaciones de producción”⁶ que son llamadas “sociales”, entonces es necesario repensar, explica Cohen, la

⁵ Que yo sepa, al único en haberse apoyado en esta distinción para una interpretación de conjunto del pensamiento de Marx es Issac Roubine, en sus notables *Essai sur la théorie de la valeur de Marx* (trad. francesa Maspero, 1978). Se sabe que el libro fue rápidamente enviado a los infiernos de las bibliotecas soviéticas, y que Roubine fue uno de los primeros golpeados en ocasión de los grandes procesos de los años treinta.

⁶ Ver el capítulo 5 de la obra.

tesis planteada por Marx del "primado" de las fuerzas productivas sobre las "relaciones de producción".

Esta tesis debe ser desdoblada:

- Tesis a: las fuerzas productivas tienden a desarrollarse a lo largo de la historia.
- Tesis b: la naturaleza de las relaciones de producción de una sociedad dada se explica por el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas.

El análisis de Cohen trata primero sobre "la tesis a". Extrayendo una vez más de su conocimiento enciclopédico textos de Marx, cree poder establecer que las fuerzas productivas son allí siempre presentadas como dotadas por sí mismas, en su "materialidad", de una tendencia esencial y universal al desarrollo.

Esta tendencia, agrega, reposa sobre un cierto número de datos "antropológicos" que Marx no pone nunca en cuestión y de los cuales Engels ha buscado, más tarde, en los trabajos especializados de la época, la confirmación "científica". Estos datos se concentran en torno al carácter "evolutivo" de la naturaleza humana: los hombres son seres más o menos racionales que, confrontados a una naturaleza inclemente, saben mejorar los medios para luchar con ella, a fin de satisfacer sus necesidades.

Cohen no la cita. Pero podría haber invocado, en apoyo de su tesis, a la célebre nota consagrada por Marx a la tecnología, muy al comienzo del capítulo sobre "El mecanismo y la gran industria". Más de una vez ha causado asombro ver a Marx atribuir allí, a Darwin, el mérito, que éste no hubiera ciertamente reivindicado, de haber "llamado la atención sobre la historia de la tecnología natural". Se ha observado que esto era equivocarse gravemente sobre el espíritu del darwinismo, a quien le repugna la idea de "tecnología natural".⁷ Pero el texto debe ser leído en su totalidad, porque él anuncia claramente las razones de la equivocación.

Una historia crítica de la tecnología haría ver cuánto falta, generalmente, para que una invención cualquiera del siglo xviii

⁷ La interpretación instrumentalista del ser viviente de ascendencia arisototélica, es contraria a la problemática biogeográfica de Darwin y a su concepción relativista relacional e inarmónica de la adaptación en términos ecológicos.

pertenezca a un solo individuo. No existe ninguna obra de este género. Darwin ha llamado la atención sobre la historia de la *tecnología natural*, es decir, sobre la formación de los órganos de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para su vida. La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no sería digna de tales investigaciones? ¿Y no sería más fácil llevar a buen fin esta empresa, porque como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza, en que nosotros hemos hecho aquella y no ésta? La tecnología pone al desnudo el modo de acción del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción de su vida material, y en consecuencia, el origen de las relaciones sociales y de las ideas o concepciones intelectuales que de allí derivan". Y Marx agrega, apuntando sin nombrarlo a Feuerbach, que aquél sería "el único método materialista" para trazar la génesis de estos últimos.

¿Cómo encontrar mejor ilustración de esta inclinación "tecnologicista" del pensamiento de Marx? Esta inclinación lo conduce a instalar en la naturaleza (animal) el principio supuestamente "natural" del desarrollo de la "tecnología" humana invocando a Darwin para que consienta a éste.

En un admirable artículo, Francois Guéry había demostrado, hace algunos años, cómo esta naturalización de la evolución tecnológica había conducido a Marx, precisamente en el capítulo al cual esta nota está ligada, a desconocer y desfigurar lo más vivo de los análisis de Andrew Ure, la mejor y la más constante de sus fuentes en materia de tecnología.⁸

Antes de tratar la cuestión de las cuestiones: la de la concepción del "materialismo" que sostiene, según confesión de Marx, este tecnologicismo, necesitamos abordar la segunda tesis separada por Cohen (tesis b).

Según esta tesis la naturaleza de las relaciones de producción de una sociedad dada se explica por el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas.

Aún aquí el autor argumenta paciente y firmemente, e innova en la interpretación. Es, dice, una "*explicación funcional*" que es propuesta por Marx. Tal "explicación funcional" es, según él, un tipo particular de explicación causal: la que explica la existencia

⁸ La división del trabajo entre Ure y Marx (a propósito de Michel Henry) en la *Revue philosophique*, 4, 1977, pp. 424-444.

de una realidad dada en función de sus efectos benéficos.⁹ Cohen enuncia así su interpretación: “Las relaciones de producción son del tipo R en el momento t porque las relaciones de producción del tipo R convienen al uso y al desarrollo de las fuerzas productivas en el momento t, dado el nivel de desarrollo de estos últimos en este momento t”. El agrega, que cuando relaciones de producción se establecen de una manera durable, es porque favorecen al desarrollo de las fuerzas. Cuando las relaciones son revolucionadas, es porque ellas no favorecen más las fuerzas, y las nuevas relaciones que se instauran lo hacen porque ellas son aptas para hacerlo.

Se ha querido ver en esta tesis la base de una interpretación “funcionalista” del marxismo. Cohen se defiende de ello, a justo título, me parece. El consagra un largo capítulo de un tecnicismo y de una extensión que se podría juzgar excesivos, si el punto no hubiera levantado objeciones y polémicas tan pronto, para mostrar que adoptar un tipo de explicación “funcional” no implica que uno se adhiera, necesariamente, a una concepción funcionalista de los fenómenos que se toman por objeto. Hacer uso de explicaciones funcionales, no es adherirse, ipso facto, a la tesis “de interconexión funcional” que supone que todos los elementos de la vida social se refuerzan, recíprocamente, para asegurar la solidaridad y la permanencia del todo, del cual son elementos.

Para Cohen, la explicación funcional es un tipo de explicación epistemológicamente irreprochable, aún si éste no es jamás utilizado más que “a falta de algo mejor”, a la espera de una explicación causal estricta. Ella vuelve a confiar en el principio siguiente: “Podemos legítimamente pensar que A es la causa de B en un contexto dado, a la vista de casos similares señalados en otros contextos, aún si no sabemos cómo A ha efectivamente causado B.”

Es, dice él, por ejemplo, el tipo de explicación que ha usado Lamarck. Lamarck estaba justificado al dar una explicación funcional de los fenómenos de la evolución biológica, cuyo campo él abría a la investigación científica, aún si después de Darwin, podemos decir que la explicación causal-estricta, de la cual él había acomodado los elementos, a partir de esta explicación funcional, no era la correcta.

El materialismo histórico estaría en Marx y en sus sucesores en una fase lamarkiana, pre-darwiniana. Marx y los marxistas co-

⁹ Ver, especialmente, el capítulo 10 de la obra.

nocerían un cierto número de verdades, a propósito de los fenómenos sociales que estarían perfectamente justificados en enunciar en el marco de una explicación funcional, aún si la explicación causal estricta del mecanismo de su producción les faltaba y aún les falta.

No nos comprometemos, por nuestro lado, en el debate epistemológico atormentado que se suscitó por esta toma de posición y sus consideraciones. Lo que merece ser interrogado es la coherencia, efectivamente impresionante, de la interpretación de Cohen y la soltura con la cual las referencias al conjunto de la obra de Marx, vienen a apoyarla.

De hecho, y él no dejó de subrayarlo, la Tesis B se acuerda perfectamente con la Tesis A, dentro de la Tesis general del primado de las fuerzas productivas, si se entienden estas tesis como se propone: las fuerzas productivas tienen una tendencia inherente "natural" a desarrollarse; esta tendencia puede realizarse gracias a relaciones de producción dadas, que sólo toman forma y ganan persistencia al favorecer esta tendencia. Se puede, en consecuencia, mantener a la vez, como Marx lo ha hecho siempre, que hay primado de fuerzas productivas y que, bajo este primado, las relaciones de producción actúan sobre las fuerzas productivas para marcarlas con sus formas y desarrollarlas en esta forma, es decir, también en los límites de esta forma.

Hecha la lectura del libro de Cohen, parece difícil poner en cuestión que tal concepción de conjunto de la historia no haya dominado el pensamiento de Marx, en su conjunto. Queda por plantear la cuestión de saber si éste se deja someter a ella enteramente, como lo sostiene Cohen en su pre-concepto de coherencia.

La cuestión puede ser precisada en el prolongamiento mismo de su propia interpretación: el recurso de Marx a "explicaciones funcionales" ¿es verdaderamente imputable al estatuto todavía epistemológicamente inmaduro de la doctrina? ¿No es más bien necesario ver allí el indicio de una dificultad de Marx para fundir, en un pensamiento, análisis cuyo acuerdo sólo podrá ser, en definitiva, forzado? ¿"Defender el materialismo histórico", así como se lo propone el autor, no sería en estas condiciones hacer frente a esta dificultad, en lugar de tratar antes de esquivar las causas de ella, consolidando la "soldadura"?

Retomemos la cuestión de la tecnología, bajo el punto de vista en el cual Darwin es llamado a sostener la concepción naturalista de aquélla.

Hemos dicho que el "secreto" de la equivocación de Marx se debe a que, disociando en el principio el carácter "natural" de las fuerzas productivas del carácter "social" de las relaciones de producción, le es necesario ir a encontrar en la naturaleza el principio de su tendencia al desarrollo.

Pero este camino no es dirigido, él mismo, por un principio general, que se revela en el texto citado, gracias a una referencia de Vico y que está muy explícitamente expresado en la correspondencia, en la ocasión de la lectura de *El origen de las especies*: se trata de encontrar "las bases históricas-naturales" de la concepción marxista de la historia de las sociedades.

Este principio es un principio *filosófico* que se basa, en definitiva, en la concepción que se hace Marx del materialismo, y sobre la cual nunca más volvió. Por haberse desprendido de sus formas feuerbachianas, como el texto citado lo recuerda también, este materialismo ha permanecido "tomado" en la operación del "vuelco" del sistema hegeliano, tal como Marx lo entendía. Materialismo substancialista que busca en "la materia" (la de las "fuerzas productivas", en tanto que realidades "naturales"), la base de la transformación de las formas sociales que es el objeto propio del materialismo histórico.

El "motor" de la teleología hegeliana, alejado del elemento formal, debe así, ser instalado en esta materia. Pero como la unidad originaria de la forma y del contenido que estaba al principio de la teleología hegeliana ha sido quebrada, Marx se encuentra en el extremo embarazo de tener que explicar la "conexión" (embrayage) del movimiento de "desarrollo" (material), con el de la "transformación de las formas" sociales.

Es para salir de este embarazo y "resolver" esta dificultad lancinante, que Marx recurre constantemente a la distinción, casi leibniziana de la "subsunción formal" y de la "susunción real".¹⁰ La "subsunción" de una "base técnica" dada bajo nuevas relaciones de producción es llamada, primario, "formal". Sólo llega a ser "real cuando las nuevas relaciones de producción logran establecer "su propia base técnica".

Marx es, a mi juicio, perfectamente consciente de que, bajo la apariencia de esta lógica, la dificultad permanece.¹¹ Yo solamente

¹⁰ Ver sobre este punto el estudio detallado y sugestivo de Maurice Godelier. "D'un mode de production a l'autre: théorie de la transition" en *Recherches sociologiques*, núm. 2, 1981.

tomaré como prueba de ello, un pasaje de las *Teorías de la plusvalía*. Marx escribe allí: “Hemos visto, no solamente cómo el capital produce, sino cómo es él mismo producido, y cómo él sale del proceso de producción, en el cual se desarrolla, bajo la forma de una relación modificada en su esencia. Por un lado, él transforma el modo de producción, por otro lado, esta forma modificada del modo de producción, así como un cierto grado del desarrollo de las fuerzas productivas materiales, son la base y la condición, la presuposición de su propia formación”.¹²

¿Pero aquéllo que se manifiesta bajo la persistencia de esta dificultad, que toma muy clásicamente la forma lógica de un círculo que Marx no puede asumir mas de un modo hegeliano en razón de sus propios presupuestos, no es la insistencia de un verdadero contra-movimiento en su pensamiento que se abre camino, a cielo descubierto, en el famoso capítulo sobre la *Acumulación primitiva*, al cual el texto que acabamos de mencionar hace expresa referencia hablando de pronto de la “subsunción” de los trabajadores bajo el capital? Un contra-movimiento de análisis que hace aparecer el hecho bruto de las condiciones históricas, concretas, violentas y sangrientas, al *encuentro* entre los trabajadores “libres” (desposeídos de sus medios de producción) y de los que él llama “los hombres de dinero”.

Este hecho no se deja de ninguna manera “deducir” ni del “desarrollo de las fuerzas productivas”, ni del análisis de la transformación de las formas del valor, tal como se desarrolla en el libro I de *El capital*. El desafía al materialismo y a la lógica de Marx.

La tarea hoy en día ¿no es la de intentar pensarlo en su factualidad, despojando al materialismo de su carácter substancialista? Aún corriendo el riesgo de liberarse de los presupuesto filosóficos, en base a los cuales Marx trató desesperadamente de fundir en una unidad lógicamente ordenada, un pensamiento que, pese a las apariencias que supo preservar, y diga lo que diga Cohen, quien no quiere literalmente saber nada con ello, estaba lleno de contradicciones “insolubles” para cualquier lógica dialéctica que fuera.

¹¹ El caracter deliberadamente “lógico” del vocabulario indica suficientemente la intención de Marx. Es por eso que la traducción por “subsunción” se impone. Rubel se equivoca traduciéndolo por “subordinación”.

¹² *Théories de la plusvalue*. París, Ed. Sociales, pp. 454-455.

MARX Y SU CRITICA DE LA FILOSOFIA

Gabriel Vargas Lozano

El Prof. Vargas Lozano ha reunido una serie de trabajos sobre las concepciones de la ideología, la filosofía, la metodología y el marxismo escritos en los últimos años. Por su interés publicamos la presentación del volumen mencionado.

REDACCIÓN

Presentación

El conjunto de ensayos que hoy reunimos bajo el título de *Marx y su crítica de la filosofía* es el resultado de un trabajo efectuado en los últimos años con el objetivo de precisar cuáles son los alcances, significado y dificultades que presenta el pensamiento de Marx.

Como sabemos, la corriente iniciada por el autor de *El capital*, tiene un lugar original en la historia. Por un lado, constituye una revolución en las ciencias sociales y en la filosofía. "Marx —decía Della Volpe— es el Galileo del mundo moral"; queriendo significar con ello que si bien Galileo dio lugar a una revolución en las ciencias naturales fue Marx quien realizó una revolución en ese mundo que Kant designaba como el mundo de la moral, que es la sociedad. De igual forma, como hemos tratado de demostrar en el ensayo que lleva el nombre de este volumen, Marx representa una revolución en la filosofía. Ya desde fechas tempranas, su amigo de juventud Moses Hess escribía que el joven Marx era "Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una sola persona", y aunque en ese momento el elogio parecía desmedido pronto se conocerían obras filosóficas de una extraordinaria riqueza como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Empero, la tesis sostenida en este libro es que encontramos en su pensamiento una nueva concepción de la racionalidad que implica una revolución en la filosofía aunque ésta se encuentre en sus obras de madurez en forma subyacente y por tanto sosteniendo su explicación social e histórica. Pero el punto clave de la teoría marxiana no es tanto su carácter de explicación (científica, filosófica o política) sino su indisoluble vínculo con la transformación revolucionaria del sistema capitalista.

Este noble carácter de explicación e impugnación, de análisis y crítica, de teoría y práctica es lo que confiere a su pensamiento una

inscripción novedosa en el desarrollo de la cultura. Es cierto que filósofos como Aristóteles, Rousseau, Kant o inclusive Hegel nunca dejaron de hacer observaciones críticas respecto de su época o de la sociedad en que les había tocado vivir, o que científicos sociales como Durkheim o Weber nunca dejaron de propugnar por una sociedad mejor o distinta, pero en ninguno de los autores mencionados o de cualquier otro en la historia de la cultura se presenta develando las leyes de un sistema y a la vez proponiendo a un conjunto de fuerzas cuyo núcleo básico es la clase obrera, la necesidad de la transformación revolucionaria de un estado de cosas.

En los ensayos que conforman este volumen hemos buscado preservar esta característica originaria que no se deja reducir a una lectura teorcionista ni a una interpretación ideológica ni a otra que pusiera el acento en la mera práctica política. El pensamiento de Marx comprende en la unidad, una ciencia, una filosofía, una política y una ideología.

En México y en América Latina el pensamiento de Marx ha sido difundido de diversas maneras. Durante un largo tiempo Marx y Engels fueron interpretados a través de los manuales que difundió la Unión Soviética; luego vino el descubrimiento del Marx y el Engels filósofos a través de las traducciones de Wenceslao Roces de los *Manuscritos de 1844* y de la *Dialéctica de la naturaleza*; más tarde sobrevino la lectura althusseriana, y por último la lectura política a través de la difusión de las polémicas del marxismo en Italia, especialmente la discusión en torno a Gramsci. Más allá de las críticas a cada una de estas interpretaciones se imponía la necesidad, primero, de entender el significado preciso de lo que pensaban Marx y Engels, y segundo, la utilización en forma abierta, creadora y crítica de este pensamiento en explicación de nuestras realidades. Tal vez el legado más profundo de un Lenin, un Gramsci o un Mariátegui es la utilización del marxismo como una interpretación creadora de sus propias sociedades, tradiciones culturales e históricas.

Hoy el marxismo tiene inmensos desafíos teóricos y prácticos. Convertido el pensamiento de Marx y Engels en un vasto y complejo conjunto de corrientes teóricas y políticas; convertido ya en una realidad histórica y formando parte no sólo de la conciencia de diversos movimientos revolucionarios, el marxismo se encuentra frente a un horizonte distinto al que visualizaron los clásicos. Este panorama puede ser esbozado por medio de los siguientes rasgos: en primer término, el peligro de la destrucción de la humanidad por

medio de un holocausto nuclear; en segundo, el desarrollo irracional de las fuentes productivo-destructivas; en tercero, el desarrollo acelerado del binomio automatización-enajenación en los países desarrollados; en cuarto, la destrucción irreversible de los ecosistemas; en quinto, la aparición del movimiento de reivindicación de los derechos de la mujer; en sexto, la aparición del fenómeno de un omnímodo poder estatal; en séptimo, el surgimiento de los movimientos político-religiosos; en octavo, el surgimiento de las sociedades subdesarrolladas, y finalmente las profundas fisuras que han aparecido entre los países socialistas y que han dado lugar a intervenciones armadas, jamás imaginadas por los clásicos.

Este panorama configura una serie de problemas teóricos y prácticos que deben ser abordados desde un marxismo nuevo. Este marxismo nuevo no sólo debe encontrar sus raíces en el examen atento de la realidad concreta a partir del planteamiento de los clásicos sino también efectuando un diálogo productivo con otras corrientes del pensamiento, coincidentes o no con lo que entendemos por marxismo, pero a condición de que sean sensibles a las corrientes internas que agitan y encrespan las olas del movimiento social e histórico.

Si en algo hemos contribuido, ya no a la aclaración teórica de algunos conceptos sino por lo menos a adoptar una actitud crítica frente, con y a partir de la obra de Marx, nos damos por satisfechos. Y aquí conviene recordar de nuevo que frente a cualquier esfuerzo de abstracción, "gris es la teoría y verde el árbol de la vida", como decía Goethe.

Coyoacán, diciembre de 1984

Marx y su crítica de la filosofía, por Gabriel Vargas Lozano, Ed. UAM, 1984. Cuadernos Universitarios de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa.

Xavier Rubert de Ventós *Filosofía y/o política*.
Ediciones Península. Barcelona, 1984

Enrique Serrano

"Con el título *Filosofía y/o política* trato de expresar sintéticamente lo que es el hilo conductor de estas páginas: el carácter

problemático de la conjunción o colaboración entre Poder y Saber, y la moderna experiencia, esta sí común a ambos, de la naturaleza hipotética o convencional de sus postulados.”

En esta recopilación de textos Rubert de Ventós retoma la tesis expuesta en su libro *De la modernidad* (Eds. Península, Barcelona, 1980) respecto al origen de la crisis actual de creencias y valores, en el sentido de que ésta se localiza, no en la desaparición de los símbolos y los ideales, sino en el hecho de que estos últimos han descendido hasta encarnarse y habitar entre nosotros, perdiéndose de nuestro horizonte al quedar expuestos a las vicisitudes de un mundo desencantado. “Ya podemos evitar la tentación de buscar respuestas trascendentales: porque éstas ya se han dicho a través de la Historia y porque las hemos hecho carne con las consiguientes desilusiones.” Ahora, el objetivo común de estos trabajos es, precisamente, ver las consecuencias de esta situación en diferentes campos de la vida social, para enfrentar su problemática desde la perspectiva de un individuo que toma el reto de pensar por cuenta propia sin apelar al recurso de universalidades cargadas de un sentido trascendente, las cuales a la par que nos gratifican con la claridad de su verdad, nos roban la capacidad de dar un significado particular a nuestro entorno.

Es una posición muy difundida el caracterizar a la modernidad como una situación en donde se desarrolla el proceso de separación o especialización de las diversas esferas de la actividad social, dando lugar a una multiplicidad de sectores desarticulados en donde impera una dinámica propia, así como criterios autónomos de validez. Ello tiene como consecuencia un rápido desenvolvimiento o aceleración en cada uno de estos sectores (los diferentes campos de la ciencia, la pedagogía, el arte, etcétera); pero al mismo tiempo se plantea el problema de recuperar un nivel simbólico que nos permita tener una imagen coherente de esta dispersión. Este es el papel jugado por las ideologías, como la del “Progreso”, al darnos una concepción global del mundo capaz de satisfacer nuestra búsqueda del tranquilizante absoluto. De ahí, que una gran cantidad de autores, como Habermas (ver “La modernidad inconclusa” en *Vuelta* núm. 54, mayo, 1981), consideran que la crisis de la modernidad se expresa en la ruina de estas ideologías, lo que nos condena a mantenernos en la parcialidad de una altísima especialización y nos impide superar la “cosificación social”; por lo que proponen restablecer un interjuego o articulación entre

las diferentes esferas de lo social como el medio fundamental de solucionar nuestra actual condición de "extrañamiento".

Frente a ellos Rubert de Ventós sostiene la necesidad de enfrentar esta situación sin buscar un elemento totalizador, sino aceptando la pluralidad y afirmando el lugar de ese "Yo residual-individual" que al mantener una disonancia con su entorno se convierte en un baluarte de las posibilidades críticas. "Atreverse pues a no verlo claro y, en lugar de buscar desesperadamente una respuesta o un significado para todas las cosas (una explicación, un texto, una palabra, un concepto que relaje o suavice nuestra angustia), aceptar que muy a menudo no las entendemos, eso es una actitud filosófica. Una actitud que, más que buscar respuestas, hurga en las incertidumbres y cuestiones las preguntas mismas. Filósofo, en efecto, es aquel que ve en cada respuesta un nuevo problema, en cada iluminación una promesa de tinieblas nuevas." (p. 15).

Este punto de vista encuentra en la filosofía kantiana un apoyo teórico importante, en su ataque a la metafísica sustancialista. "Hemos apuntado cómo la serie de polaridades que constituyen la filosofía kantiana (yo/mundo, fenómeno/cosa en sí, sensibilidad/entendimiento, naturaleza/libertad, razón/imaginación, ética/estética, nación/Estado, etcétera) no postulan en ningún caso la existencia de una entidad o estadio superior donde 'todas las contradicciones serían superadas' un reino de la Razón o de la Libertad. Con ello manifiesta Kant una aguda conciencia de que, perdido el mundo mítico de la tradición y también el de su recuerdo' en la polis clásica, la libertad no puede ser ya el reconocimiento o identificación con el bien o la verdad establecidos, sino que es sólo posible en las orillas, los huecos o los márgenes de esta pluralidad de esferas que constituyen el mundo de la experiencia y la acción contemporáneas. La libertad no puede ser ya una rearas; de trazarse un itinerario particular aprovechando su misma lidad en sí —algo que seamos o tengamos— ni tampoco para sí —pura conciencia y negación de lo dado. Se trata, por el contrario, de una negociación con y entre el *tout plein* de estas esferas y densidad, es decir, utilizando una esfera como pértiga para saltarse otra" (p. 66).

Quizá es necesario señalar que el pensamiento de Kant, que busca recuperar Rubert de Ventós, rompe con las esquemáticas clasificaciones académicas para centrarse en aquellos aspectos que hacen de él un pensamiento contemporáneo. Tengo presente en especial la *Crítica del juicio*, relegada siempre por los temarios y

manuales escolares, y su concepto de “especificidad de la naturaleza”, que establece un límite al afán sistematizador de las ideologías, mediante un distanciamiento del paranoico placer de subsumir fenómenos o procesos aparentemente dispares y desconexos bajo una ley general. Es en este punto, donde joven Hegel creía ver el fracaso del proyecto kantiano, donde reside su grandeza. El acercamiento a Kant nos da las armas para desarrollar una actitud teórica y práctica de reconocimiento “de esta modernidad plural, excéntrica, desarticulada e inorgánica”, a la que continuamente reuimos buscando panaceas universales que responden, más que a nuestro deseo de conocer el mundo, al miedo que este nos produce. Es, en efecto, nuestro temor el que nos conduce a pretender encontrar una fundamentación de nuestras creencias y valores por “datos” y “hechos objetivos” y hace de las teorías generales un absoluto; postura que tiene como única salida el dogmatismo.

El equilibrio entre la capacidad de análisis conceptual y el respeto a la especificidad de lo real es lo que define un pensamiento crítico, con su dosis de ironía; esta última, a diferencia de la burla que siempre se ejerce sobre lo otro, es la que nos permite alejarnos de lo familiar y acercarnos a lo extraño, para darnos la distancia adecuada que requiere todo argumento racional. El irracionalismo, que contiene la racionalidad que traspasa sus límites, de los guardianes de la Verdad y los salvadores del mundo es la peor amenaza que sufrimos, al ser el origen de la violencia que busca suprimir la diversidad. “Ahora bien: sépase o no, quiérase o no, el moderno presupuesto ‘mítico’ de esta integración social y cultural no es otro que el Estado teorizado por los idealistas —Fichte el primero— que debía ‘salvar a la sociedad civil de sí misma’ para devolverle la coherencia y turgencia mítica que el chisporroteo de los intereses privados parecía poner en cuestión... Todas las formas modernas de terrorismo institucional se han basado así en este intento de superar nuestra modernidad escindida mediante la voluntarista recuperación de una organización social orgánica e integrada.” (p. 60).

La postura de Rubert de Ventós se traduce políticamente en una defensa de la democracia, entendida no como la solución de los antagonismos sociales, sino como un medio de representarlos, que tiene la característica de mantener la pluralidad como instrumento privilegiado de defensa ante el proyecto estatal. Es decir se trata de recuperar la noción de representatividad, en el sentido de escenificación y no en el de diluir la particularidad en una supuesta

“voluntad general”. “Habrá que hablar, pues, de los partidos como grupos que, aparte de representar ideas o intereses de ciertos sectores sociales, tienen y defienden sus propios intereses corporativos en tanto que grupos. Intereses a menudo relacionados más con su escala, posición o implantación que con su misma ideología, y que les llevan a defender una ley electoral o un reglamento determinados” (p. 110). Importante sugerencia, sobre todo porque estamos acostumbrados a ver continuamente la confusión del interés individual con las ideologías del “Bien común”.

Este libro de Xavier Rubert de Ventós, como todo buen trabajo crítico, tiene la cualidad de remitirnos directamente al contexto del que surge: la experiencia política de España y especialmente de Cataluña; al mismo tiempo la trasciende para tocar una problemática general capaz de situarse en otro medio. Podemos decir que se trata de un libro que, cualquiera que sea nuestra posición, tiene la ventaja de invitarnos a una polémica sobre la temática política fuera de los lugares comunes imperantes en los “ismos”, sin tratar de situarse por encima de ellos.

DICCIONARIO DE POLITICA

Francisco Galván Díaz

El desarrollo y enriquecimiento del lenguaje especializado son una precondition en el avance de una disciplina que como la Ciencia Política aún no alcanza un grado de madurez suficiente. En esta dirección, la publicación en español del *Diccionario de política* —aunque ya data de casi tres años y de alrededor de ocho en italiano— es un acontecimiento que los científicos de la política, los politólogos o politicólogos (y también aquellos que se están formando en estos campos), no deberían ignorar.

Entre otras cuestiones, los dos tomos del texto que comentamos —coordinados en la edición italiana por Norberto Bobbio y por Nicola Matteucci— tienden a favorecer un uso relativamente unívoco de la simbología política. En el trabajo inmenso que significó la elaboración de este diccionario, intervino una buena cantidad de los estudiosos de la política en Italia: hay 106 colaboradores para la construcción de 338 voces (conceptos, categorías, descripción de problemas y definición de tópicos) en el original italiano. Aquí es

conveniente apuntar una muy buena idea de los redactores en español, José Aricó y Jorge Tula, y también de Siglo XXI Editores de México: la introducción de nuevos vocablos que “aluden específicamente a algunos importantes fenómenos políticos que tienen por sede a Latinoamérica”. Aparte de los nombres ya mencionados, entre otros figuran los de Alessandro Cavalli, Gian María Bravo, Miriam Campanella, Ricardo Nudelmann, Felix Oppenheim, Oscar Terán, Raúl Trejo Delarbre, Valerio Zanone, Guillermo Bonfil Batalla, etcétera.

El conjunto de voces incluidas en el diccionario está ordenado alfabéticamente y en la parte final del segundo volumen, se incluyen tres índices que sobre manera son útiles: uno de nombres, otro de materias y uno de información hemerobibliográfica.

De las múltiples posibilidades de lectura hay un grupo de palabras que ayudan a entender, aunque se puede no estar de acuerdo con el enfoque de los autores, el objeto de la disciplina científica de la política, y por lo tanto, la naturaleza y el sentido de la política y de lo político: filosofía política, ciencia política, sociología política y antropología política. Hay, por otra parte, un grupo de términos que tiene que ver con los “temas neoclásicos”: estabilidad política, cultura política, capacidad política, crisis, modernización, etcétera. Los autores también nos proporcionan explicaciones, o si se quiere, definiciones que atañen a un mosaico conocido como “ciencia política empírica”: grupos de presión, partidos, sistemas electorales, sistema político, sistema de partidos, etcétera.

En fin, habrá que concluir diciendo que a pesar de que el *Diccionario...* no corresponde al grado de avance de la Ciencia Política como disciplina en México, es un paso importante y un muro difícil de quebrantar en el camino que nos lleva a la profundización y consolidación del proceso institucional de la misma; sobre todo si se entiende que tal proceso no sólo tiene que ver con un contexto socioeconómico y político; con presupuestos y decisiones sobre recursos o creación de los mismos; sin también con la precisión consciente (y aprehensión...) del objeto de estudio o investigación.

METODOLOGIA DE LA ENSEÑANZA DE LA ECONOMIA POLITICA

Blanca Hortencia Morales Vázquez

Metodología de la enseñanza de la economía política, Colectivo de autores, Editorial Progreso; Moscú 1982, 317 pp.

El libro presenta como objetivo analizar las tareas docentes y educativas de la enseñanza de la economía política con base en la generalización de la experiencia ya acumulada, al estudio de los métodos de trabajo docente y extradocente que han demostrado su eficacia en la práctica y el señalamiento de aquellos mediante los cuales se asegura la asimilación más sólida y profunda del curso.

Se presentan tres líneas de sustentación para el logro del objetivo arriba enunciado. La primera se relaciona con los fundamentos metodológicos de la enseñanza de la economía política; la segunda se refiere a la organización del trabajo de la cátedra de economía política, y en la última se aborda los problemas metodológicos de la planificación del curso de economía política.

Fundamentos metodológicos de la enseñanza de la economía política

Los autores advierten qué se entiende por objeto de la metodología, indicando que la metodología, en el sentido exacto de la palabra, es la ciencia sobre los métodos de enseñanza y educación. Objeto de la metodología de la enseñanza es el propio proceso de enseñanza de determinada disciplina. Su tarea consiste en estudiar las regularidades de dicha enseñanza y, con base en ellas, establecer los requisitos normativos hacia la actividad de los profesores. Dicho con otras palabras, la metodología es un conjunto de determinados métodos a través de los cuales se realizan las exigencias que se plantean a la enseñanza.

El siguiente aspecto que advierten lo dirigen a la enseñanza de las ciencias sociales, indicando que en la metodología de la enseñanza de las ciencias sociales es necesario diferenciar tres niveles: lo general, lo peculiar y lo particular.

La enseñanza de todas las ciencias sociales se lleva a cabo con

base en requerimientos metodológicos generales. Al mismo tiempo, para impartir cada una de estas ciencias es necesario su metodología, la metodología peculiar que refleje la especificidad del contenido de determinada ciencia.

Por otro lado se señala una íntima relación entre la ciencia y la disciplina de estudio: la relación entre la ciencia y la disciplina de estudio correspondiente consiste en que la ciencia refleja directamente la realidad objetiva y las leyes de su desarrollo, mientras que la disciplina impartida refleja lo mismo, pero a través de los programas de estudio y los materiales didácticos interpretados por los profesores.

De alguna manera esta tesis se puede interpretar en el hecho de que la metodología, correctamente elaborada debe derivar de la propia esencia de la materia y basarse en el estudio de la historia del desarrollo de la rama de conocimiento afín. En otros términos, el elemento central para elaborar una metodología está dado por la especificidad del contenido de la disciplina en cuestión.

Una conclusión que se desprende de este lineamiento es que el elevar el nivel científico de la enseñanza de la economía política implica renovación permanente, enriquecer los cursos con conferencias, analizar a fondo los problemas de actualidad del proceso revolucionario mundial, etc.

Para asegurar el carácter científico de la enseñanza y su acercamiento máximo con el nivel de desarrollo de la ciencia es necesario que se cubran los siguientes aspectos:

- Un centro de información bien organizado que posibilite la elaboración de bibliografías; la sistematización de los materiales recopilados por los estudiantes; la elaboración de resúmenes y anotaciones sobre bibliografía nueva por los profesores, conforme a su calificación científica, la organización de debates y discusiones, etc.
- La exposición del material de estudio debe cuidar no transformar las interpretaciones ya establecidas en discutibles; tener sentido de la medida, no aspirar a tratar obligatoriamente en cualquier tema las cuestiones de discusión; al considerar los diferentes puntos de vista sobre cualquier problema, establecer necesariamente su criterio sobre ellos; etc.

- La relación profesor-estudiante debe establecerse a partir de la interrogante: ¿hacia qué estudiante orientarse en clase? Para ello los autores indican que es necesario evidenciar dos aspectos de la clase: el contenido y la forma.

Por su contenido la clase debe tener un alto nivel teórico y por su forma ser asequible a todos.

- En relación a la eficacia de los métodos de enseñanza, ésta no se puede separar de las cualidades personales y de la formación científica y metodológica del profesor: la enseñanza como proceso siempre constituye en sí la unidad de lo objetivo y lo subjetivo.

Lo objetivo de la enseñanza lo constituye el propio contenido de la ciencia, independientemente del profesor y de los principios de la enseñanza.

Lo subjetivo de la enseñanza lo constituye el grado de dominio de dicha ciencia y su contenido por parte del profesor; el nivel de formación metodológica del profesor y la medida en que tiene en cuenta los principios metodológicos, y las particularidades individuales en la aplicación de los principios y procedimientos metodológicos en el proceso de enseñanza.

- Cualidades del profesor. Cada profesor debe crear y desarrollar conscientemente las siguientes cualidades: Optimismo pedagógico, es decir, seguridad en sí mismo y en el auditorio; saber pensar en voz alta; es decir, la fusión peculiar de los procesos mental y conversacional; alta capacidad de observación; etc.

La organización del trabajo de la cátedra de economía política

Los autores caracterizan inicialmente el concepto de cátedra en los siguientes términos:

La cátedra constituye la célula organizativa primaria y la subdivisión estructural básica del centro de enseñanza, la cual lleva a cabo la actividad docente, metodológica y científica; se ocupa del trabajo de educación sistemático entre los estudiantes. Las cátedras son el eslabón fundamental llamado a asegurar la unidad de la enseñanza y la educación en todas las formas del proceso de estudio.

En la actividad cotidiana se recomienda considerar los siguientes puntos:

- La realización en todas las formas de enseñanza de las conferencias y seminarios previstos en el plan de estudios a un alto nivel ideológico, teórico y científico.
- La organización del trabajo en grupos.
- La preparación de literatura didáctico— metodológica, manuales, material didáctico y otros materiales gráficos de orientación.

Un aspecto que resalta en auxilio a la organización del trabajo docente metodológico de la cátedra son las comisiones metodológicas, una de cuyas funciones es la de preparar planes de sucesión para proyectar diapositivas sobre uno u otro tema del curso, así como recomendaciones metodológicas sobre la utilización de materiales concretos de carácter directivo en el proceso de estudio; asimismo estas comisiones metodológicas deben informar periódicamente a la cátedra sobre la marcha del trabajo y llevar las recomendaciones más importantes de carácter metodológico sobre cuestiones de principio a la discusión de toda cátedra o de varias comisiones metodológicas de la misma.

Los autores indican que la elevación del nivel de organización del trabajo de cátedra de economía política constituye una condición indispensable para asegurar que el proceso didáctico educativo se lleve a cabo de acuerdo con los requerimientos de la actualidad.

Problemas metodológicos de la planificación del curso de economía política

Sobre la base de la experiencia en la enseñanza de la economía política, se confirma que para lograr una alta efectividad en el estudio sólo con los métodos y medios tradicionales resulta cada vez más complejo y que por ello la enseñanza de la economía política tropieza con una serie de dificultades. Los autores indican los principales problemas metodológicos en la planificación del curso de economía política. Mencionaremos los más importantes:

- Enriquecer de manera permanente el curso con nuevos planteamientos teóricos y elevar el nivel teórico-ideológico de la enseñanza de la teoría económica marxista leninista.
- Asegurar la vinculación orgánica de la teoría con la prác-

tica, la eficacia de la enseñanza depende mucho de cuán convincente y orgánicamente se vincula el curso teórico de economía política con los sucesos contemporáneo.

- Relacionar en forma orgánica la enseñanza del curso de economía política en el perfil del centro docente y la futura especialidad del estudiante.
- Educar en los estudiantes el interés y la necesidad de dedicarse al trabajo sistemático, así como la disposición al esfuerzo mental y de voluntad en aras de la renovación constante de los conocimientos acumulados.

De acuerdo con la óptica que presentan los autores, se puede concluir que la organización científica de la enseñanza del curso de economía política requiere determinar todos los componentes que se entrelazan en la enseñanza y analizar entre ellos los vínculos, así como sus relaciones óptimas, y con ello que el proceso de estudio constituya un sistema subordinado.

El libro dedica la parte restante a presentar métodos de enseñanza particulares que merecen ser atendidos con un cuidado por el lector interesado, puesto que tocan el arma central con que un profesor del área de ciencias sociales trabaja cotidianamente: la conferencia, el seminario, la realización de consultas, el papel del departamento de economía política, el trabajo individual, etc., teniendo cada una de éstas formas su contenido, estructura y sus medios y procedimientos de actividad docente.

LIBROS

Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*. Alianza Editorial. Madrid, 1984, 249 p.

El sujeto de la historia. La insuficiencia de la explicación intencionalista. La necesidad en la historia. Libertad y necesidad en Kant. Causalidad y explicación de la historia. La objetividad del conocimiento histórico. La dimensión nacional. Partido y sociedad civil. Gramsci: Estado y sociedad civil. Hegemonía y aparatos ideológicos de Estado. La democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas.

Marlene Dixon /Susan Jonas, *Revolution and Intervention in Central América. Synthesis publications. San Francisco* EUA, 1983, 345 p.

El libro está dividido en dos partes: La primera recoge documentos de El Salvador, Nicaragua y Guatemala de C. Martínez, CRDAMO, Adolfo Gilly, Fermán Cienfuegos, Rafael Menjívar, Marta Harnecker, Sergio Ramírez, Rosario Murillo, Ejército Guerrillero del Pueblo, Edelberto Torres Rivas, Ruy Mauro Marini, Pablo González Casanova. La parte 2, Sobre las estrategias norteamericanas para la contrarrevolución, está formada por textos de J. F. Petras, Morris H. Morley, S. Jonas, Ph. E. Wheaton, Antonio Vavalla, Tribunal permanente de los Pueblos e intervención de los editores.

Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*. Ed. Grijalbo, Col. Enlace. México, 1984, 218 p.

Incluye los siguientes ensayos: Marx y la estética. De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte. ¿Vuelta al arte simbólico? Vanguardia artística y vanguardia política. Notas sobre Lenin y el arte. Notas sobre Lenin, el arte y la revolución, Lunacharsky y las aporías del arte y la revolución, Socialización de la creación o muerte del arte. De la crítica de arte a la crítica del arte. La estética libertaria y comprometida de Sartre. La estética terrenal de

José Revueltas. Se incluyen también tres entrevistas con el autor hechas en diversas épocas sobre Marx y la estética marxista.

Varios autores, *El capital. Teoría, estructura y método*, núm. 4. Div. de Est. de posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM y Ediciones de Cultura Popular. México, 1983, 340 p.

Contenido: Prólogo de Pedro López Díaz; Capítulo I: En busca del materialismo histórico (textos de Rozemberg, Zavaleta, Oscar del Barco, E. Balibar, J. Tellerías. Capítulo II. ¿Política o economicismo? Textos de Rozemberg, Octavio Camelo, Reinaldo Carcanholo. Capítulo II. ¿Y la crisis? Textos de Fernando Palma Carlos Maya, Juan Manuel González y Patricia D. Romero.

Georges Labica, *Le marxisme-léninisme (Eléments pour une critique)*. Éditions Bruno Huisman. París, 1984.

Introduction: Une affaire non classée. Première partie: Une histoire de dix ans. Deuxième partie: pratiques de la théorie. Conclusion: la force critique.

Tomás Pérez Turrent, *Canoa: memoria de un hecho vergonzoso. La historia, la filmación, el guión*. Ed. UAP, México, 1984, Col. de Difusión Cultural dirigida por Fernando Osorio, 271 p.

El 13 de septiembre de 1968, en la población San Miguel Canoa, en las cercanías de Puebla, fueron asesinados salvajemente cuatro personas entre las cuales tres eran empleados de la UAP, y heridas tres personas más debido al fanatismo anticomunista alentado por el cura del pueblo así como la prensa local y nacional que combatía el movimiento popular de 1968. Era un acto que parecía ser el anuncio de una matanza mayor como la que sucedería el 2 de octubre en la Plaza de las Tres culturas. El hecho quedó grabado para siempre en la película de Felipe Cazals con el nombre de Canoa y ahora queda para la posteridad también en este importante libro.

REVISTAS

El buscón. núm. 8. Enero-febrero. 1984.

Enrique Montalvo, Por una democracia sin Tlatoani; Enrique Semo, El pcm, huellas indelebles; Francisco José Paoli, La infancia eterna; Francisco Valdés, Los sueños de la modernidad producen monstruos; Ricardo Esquer, El pretexto; Erich Fromm, Final de utopía; Héctor Manjarrez, 1984 y Nosotros... José Luis González, Historia con irlandeses; *Dossier*: La intervención alemana en México, 1935-1941. También las secciones Tiempos bizarros y Huella de palabras.

Contemporary Marxism, núm. 7. Fall 1983. Editor, Marlene Dixon. Journal of the Institute for the study of labor and economic crisis.

Este número está dedicado a la revolución en el sureste de Africa.

Contemporary Marxism, núm. 8. Spring, 1984. El número está dedicado a recoger materiales sobre Nicaragua.

Contenido: Introduction: the Reagan/Kissinger Assault on Central America. Marlene Dixon and Susan Jonas; The Suez Syndrome: us Imperialism in Decline, Marlene Dixon and Ed. Mc. Caughan. Las secciones son: 1. Reagan's escalating war: from economic strangulation to CIA attack; 2. The regional context; 3. Nicaragua's search for peace; 4. Defending the revolution; 5. Christians and the revolutionary state; 6. Democracy in the New Nicaragua 7. Perspectives on revolution, intervention and negotiations.

Espacios. Revista del Centro de Investigaciones Filosóficas del ICUAP. Año 1, núm. 3.

Oscar del Barco, Protocolos Nitzscheanos II; Miguel Espejo, Georges Bataille: la cumbre del no saber; Oscar Terán, Poderes de la nación: educar y encerrar; Martin Heidegger: La pregunta por la técnica; Anamaría Ashwell, Viaje al país lacandón; Hugo Diego Blanco, A propósito de Nietzsche; Oscar del Barco, Dos conceptos fundamentales del "último" Heidegger; Hector Subirats, De hombres, cadáveres y otras obediencias.

Espacios. Año 1, núm. 4.

Jorge Juanes, Georg Lukács: la conciencia despiadada; Miguel Espejo, Heidegger, el enigma de la técnica; Oscar Martiarena, Michel Foucault: una genealogía de la verdad; Marcelo Gauchat: el hablar del habla; Julio Glockner, Cuatro notas ociosas; Armando Pinto, Diario de la Sierra; Martín Heidegger, El sendero del campo; Abel Posse, Recuerdo de una visita a Martín Heidegger; Merleau Ponty, Recuento; J. Lacan, Improvisación, deseo de muerte, sueño y despertar; Hugo Diego Blanco, Nietzsche y la sabiduría dionisiaca; Anamaría Aswell, Malinowski: diario de un antropólogo.

Socialism in the world. Núm. 40, 1984. Editada en Yugoslavia desde hace ocho años, éste número contiene como ensayos principales:

Aleksandar Grlickov, Marx, marxisme et le monde contemporain; H. Lefbvre, En marge du centenaire de la mort de Karl Marx; I. F. Anoshkin, Marx et le développement des formes de sociétés

socialistes; O. Negt, What is the meaning of modernizing marxism and what is the purpose of this today?; Pablo González Casanova, The experience of liberationism and the marxist analysis of the contemporary world; Georges Labica, Practiques de la théorie; P. J. Hountodji, Marxism in Africa: some notes; K. Lacina, Karl Marx and the development of socialism in the countries of Asia, Africa and América Latina; A. Sánchez Vázquez, Rationality and emancipation in Marx.

Socialism in the world. núm. 41, 1984.

Contenido. Round table'83. Cactat, Yugoslavia; P. Vranicki, La Yugoslavie engagé dans la voie tracée par Marx; E. del llano/R. Mirabal, Du marxisme et du monde aujourd'hui; E. Anguelov, Karl Marx et l'humanisme réel; C. Florea, La théorie révolutionnaire et la pratique socialehistorique; N. Papageorgiou, Marxism and the comunist party of Greece; H. Nick, Karl Marx and advanced socialist society in the GDR; An Myong Hyok, Marxism-Leninism and our Party's struggle for its application.

Debate: Is there a crisis of marxism or not?

Hojas Universitarias. Universidad Central. Colombia. Vol. II núm. 19.

Contenido: Belisario Betancurt, América Latina frente a la crisis internacional; Otto Morales, Latinoamérica a través del mestizaje; Jorge Enrique Molina, La Universidad puede neutralizar las relaciones de dependencia; Leopoldo Zea, Nuestra América bajo el signo de la libertad; Darcy Ribeiro, Universidad y política en Latinoamérica; Antonio José Rivadeneira, Unidad y humanismo; Lilly Barceló, En Bogotá, 200 años después; Koffi Kouassi, Por un nuevo orden cultural; Enrique V. Iglesias, Algunos rasgos de la situación económica de nuestro continente; María del Carmen Feijoo, La mujer y los derechos humanos; Alvaro Uribe, Francisco de Miranda, precursor de imperialismos. Además, las secciones de Arte y literatura; Pensamiento y cultura, Vitrina de libros y Hechos intramurales.

COLABORADORES

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ. Ha colaborado en los números 13 y 14-15 de *Dialéctica*.

SILVIA DURAN PAYAN, Licenciada en filosofía por la UNAM. Encargada de la sección de libros de la revista *PURAL*. Profa. de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

FRANCISCO GALVAN DIAZ. Profesor e investigador de la UAM-Azcapotzalco, Profesor invitado por la UAP. El trabajo que publicamos es parte de una investigación sobre la ciencia política contemporánea realizada en la Unidad de Ciencias Políticas de la Esc. de Filosofía y Letras de la UAP.

FEDERICO CAMPBELL. Oriundo de Tijuana, Baja California, es autor de dos novelas, *Todo lo de las focas* y *Pretextos* y de un libro de cuentos titulado *Los brothers*.

ADRIAN S. GIMATE-WELSH. Coordinador general de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Doctor en lingüística por el Colegio de México.

DORA KANOUSI. Doctorada en economía por la UNAM. Maestra de tiempo completo en la División de Estudios de Posgrado de la Fac. de Economía de la UNAM. Ha colaborado en el núm. 10 de *Dialéctica*.

JUAN MORA RUBIO. Codirector de *Dialéctica*. Profesor de tiempo completo en el Depto. de Filosofía de la UAM-I. Maestro en filosofía.

ZAIRA RODRIGUEZ UGIDOS. Ha sido Jefa del Departamento de Materialismo Dialéctico de

la Universidad de la Habana. Actualmente ocupa el cargo de Sub-Directora del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia de Ciencias de Cuba.

GRISELDA GUTIERREZ CASTAÑEDA. Profesora de tiempo completo de la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. Sria. de la Sección de Universidad Abierta de la propia facultad.

DANIEL CAZES. Doctor en antropología. Secretario General de la UAP. Autor de numerosos ensayos y libros.

MARCELA LAGARDE. Etnóloga, profesora de tiempo completo del Colegio de Antropología de la Esc. de Filosofía y Letras de la UAP. Coordinadora de un taller de estudios sobre la mujer.

EMILIO P. BETANCES. Sociólogo y profesor de Historia de América Latina en la Esc. de Filosofía y Letras de la UAP.

MIGUEL A. CUENYA. Historiador. Profesor de tiempo completo de la Esc. de Filosofía y Letras de la UAP. Excoordinador del Colegio de Historia.

DOMINIQUE LECOURT. Filósofo francés, miembro del Colegio Internacional de Filosofía con sede en Francia. Autor de libros como *Para una crítica de la epistemología* y *Lissenko*. El autor envió especialmente a *Dialéctica* su recensión sobre el libro de G. A. Cohen.

era



CUADERNOS POLITICOS

40

Wally Seccombe ► **Marxismo y demografía** ⊕ Arturo Borja / José Miguel Insulza ► **Nueva estrategia militar norteamericana** ⊕ Héctor Guillén ► **La deuda, el FMI y el dogma de la austeridad** ⊕ Richard L. Harris ► **Propiedad social y propiedad privada en Nicaragua** ⊕ Jorge Alcocer ► **El desplome financiero mexicano** ⊕ María Patricia Fernández Kelly ► **Mujeres y maquiladoras**

Revista trimestral de Ediciones 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

investigación económica

revista de la facultad de economía de la universidad nacional autónoma de México

octubre-diciembre 1984 - núm. 170 - precio 250 pesos

Felix MONETARISMO LATINOAMERICANO •
D'Antonio CONTROL DEL MERCADO • *Ruiz* RE
FLEXIONES SOBRE LA DEVALUACION • *Capu*
to CRISIS ECONOMICA MUNDIAL • *De Mateo* I
NDUSTRIA Y COMERCIO EXTERIOR • *Teubal*
INTERNACIONALIZACION DEL CAPITAL Y
ÁGRICULTURA • *Lerda* DIFERENCIACION SO
CIAL EN EJIDOS • *Correa* ENDEUDAMIENTO
DE AMERICA LATINA • *Rivera* CONFLICTO S
OCIAL Y POLITICA ECONOMICA • *Frieden* DE
UDA Y FUGA DE CAPITAL • *Taylor* POLITICA
MACROECONOMICA EN MEXICO • *Paz* PEN
SAMIENTO DE JUAN NOYOLA • *López de la P.*
HENRI PIRENNE • *Torres Gaytán* INTERVENC
ION DEL ESTADO EN LA ECONOMIA

Correspondencia: Departamento de Difusión, Facultad de Econo-
mía, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510. Teléfono:
550-52-15 ext: 2115.

Suscripción anual: \$ 1000.00. Extranjero: 50 dólares. Estudiantes
y profesores de la Facultad de Economía: \$ 600.00. Números suel-
tos: \$ 250.00. Estudiantes y maestros de la Facultad, \$ 175.00
(M.N.) en la Librería de la Facultad.

SUMMA

TEXTOS JURIDICOPOLITICOS

2

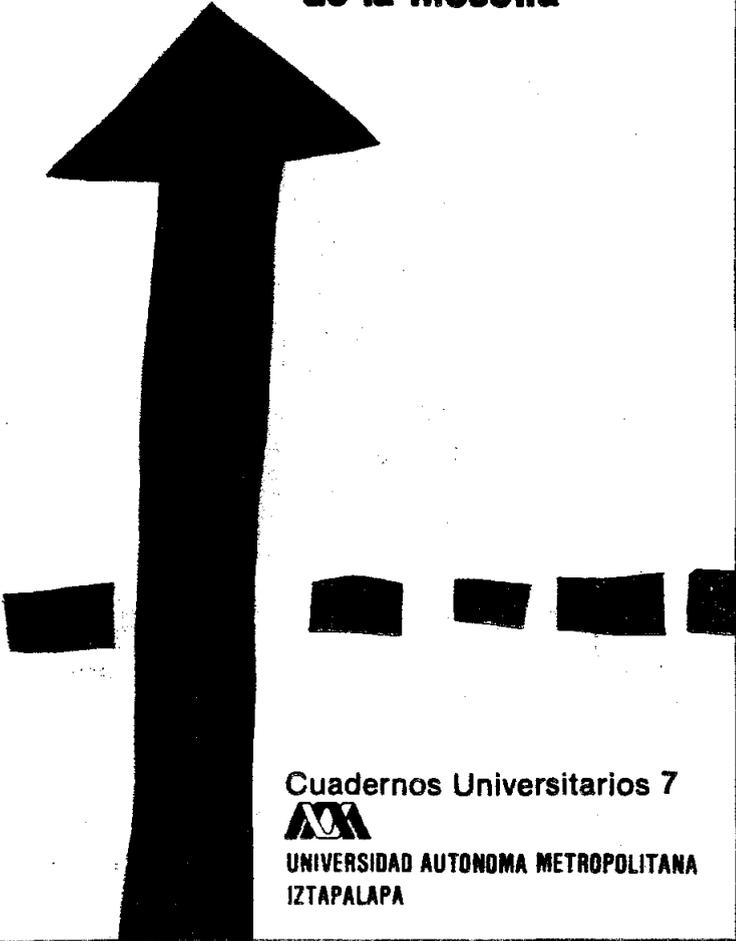


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA/DEPARTAMENTO DE DERECHO

Reforma al impuesto a las personas físicas 1984 Política fiscal, reformas para 1984 Código fiscal: disposiciones generales, derechos y obligaciones
Código fiscal, medios de defensa Derecho aduanero
Análisis del impuesto sobre la renta

SUMMA, revista del Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Toda correspondencia debe dirigirse a: Departamento de Derecho de la UAT, Calle del Bosque esquina con Lira y Ortega, 90 000, Tlaxcala, Tlax., o al Apartado postal número 19.

Gabriel Vargas Lozano
Marx y su crítica
de la filosofía



Cuadernos Universitarios 7



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

enfoque

**REVISTA DE LA UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE TLAXCALA**

PRIVADA GUILLERMO VALLE No. 14

Tlaxcala, 90000, Tlax.

dialéctica

**PARTICIPA CON PROFUNDA PENA
EL FALLECIMIENTO DEL DR.**

RENE ZA VALETA MERCADO

**VALIOSO INTELLECTUAL
LATINOAMERICANO, COLABORADOR
Y AMIGO DE NUESTRA REVISTA**

SUSCRIBASE A:

CRITICA JURIDICA

Revista de la Unidad de Ciencia Política
de la Escuela de Filosofía y Letras

Calle 3 oriente 403,
Puebla, Pue.
c.p. 72000, México.
Teléfono: 42 40 97

dialéctica

Felicita Calurosamente al

Ing. Luis Rivera Terrazas

Ex-Rector de la UAP

*y distinguido universitario por haber sido
nombrado doctor honoris causa de la UAP*

Puebla, Pue., enero de 1985

FYL
UAF

Adolfo Sánchez Vázquez

SOBRE FILOSOFIA Y MARXISMO

Presentación de
Gabriel Vargas Lozano



8



IZTAPALAPA

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES AÑO 4 No. 9 JUNIO-DICIEMBRE 1983

LA CIUDAD DE MEXICO: HISTORIA, PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS

Aguirre • Portillo • Coulomb • Villarreal • Ibarra • Andi6n •
Gonz6lez • Cisneros • Connolly • Reid • Aguilar • Viniegra • Oroz •
Massolo

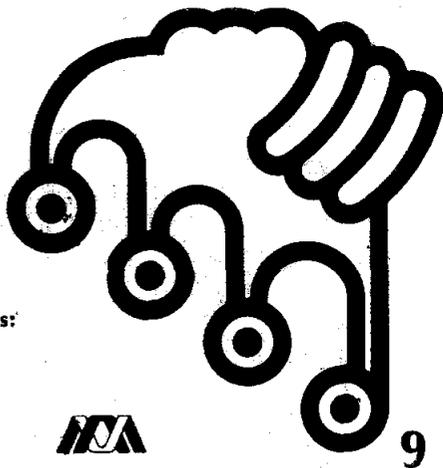
ADMINISTRACION Y SOCIEDAD

Ibarra C. • Cabello • Monta6o • Rosim • Rouv6lis • Rend6n •
Mora • Noriega • Vargas • Sor6a

OTROS TEMAS

Estado, religi6n y mundo invertido
Rub6n R. Dri

Historias de vida y movimientos sociales:
propuesta para el uso de la t6cnica
R. Homero Saltalamacchia
H6ctor Col6n
Javier Rodr6guez



Toda correspondencia deber6 dirigirse a: UAM Iztapalapa,
Divisi6n Ciencias Sociales y Humanidades, Michoac6n y la
Pur6sima, Iztapalapa, D. F. Tel. 586-03-22, ext. 490.

Impreso en EDITORIAL SOLIDARIDAD, S. C. L. Zacatecas 94, Col. Roma
c. p. 06700, M6xico, D. F., Tel6fono: 584-15-06

Suscribase a:

dialéctica

Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP

Materiales sobre filosofía, historia, literatura y cultura política, desde un punto de vista crítico

Informes:

Calle 3 oriente No. 403, Puebla, Pue.

c. p. 72000 — Teléfono 42 40 97

Colección filosofía y letras

En torno al poder y a la ideología dominantes en México,
Gilberto Argüello

Imperialismo y sindicatos en América Latina,
José Steinsleger

Sociedad, salud y enfermedad mental,
Enrique Guinsberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin,
Antonio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política,
Hans Magnus Enzensberger

Alianzas de clase y política del Estado Mexicano
(1970-1976), Américo Saldívar

Notas para la caracterización del Estado mexicano,
Jaime Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

dialectica

En este número se publica:

EDITORIAL

¿A dónde va la reforma educativa estatal?

Nicaragua: ¿Un nuevo Vietnam?

Adolfo Sánchez Vázquez, Doctorado Honoris Causa

Adolfo Sánchez Vázquez, La razón amenazada

Silvia Durán, Palabras en la ceremonia de entrega del Doctorado Honoris Causa a Adolfo Sánchez Vázquez

ENSAYOS

Francisco Galván Díaz, La crítica del capitalismo en Alain Touraine y la Escuela de Franckfurt

Federico Campbell, Michel Foucault: El poder propiamente dicho

Michel Foucault, ¿Qué es un autor?

Adrián S. Giménez Welsh, Análisis del proceso religioso a través del análisis del discurso

DOCUMENTOS

Dora Kanoussi, Giuseppe Vacca: El marxismo y los intelectuales. De Kautsky a Luckács, de Labriola a Gramsci: Dos líneas comparadas

Giuseppe Vacca, El desarrollo de los saberes contemporáneos. El marxismo como filosofía de la praxis

Juan Mora Rubio, Lo que Marx dijo de la dialéctica

Zaira Rodríguez Ugidos, El dilema superado

Griselda Gutiérrez Castañeda, Gramsci: el objeto de la historia de la filosofía

INVESTIGACIONES

Marcela Lagarde, Daniel Cazés, Proletarización de un grupo étnico mexicano; notas metodológicas. (2a. parte)

Miguel Ángel Cuenya, Mortalidad e historia demográfica en la Puebla de los ángeles durante el periodo colonial (1660-1800)

ENTREVISTAS

Entrevista con el profesor Aldo Schiavone, director del Instituto Gramsci de Roma