

dialéctica

AÑO X

Nº 17

Diciembre de 1985

EN ESTE NUMERO SE PUBLICAN:

EL TERREMOTO, LA DEUDA EXTERNA Y EL FUTURO
DEL PAIS

Izuán Mészáros, EL PODER DE LA IDEOLOGIA

Héctor H. Trincherro de Diego,
EL MITO EN LEVI-STRAUSS

Georges Labica,
¿TIENE AUN FUTURO LA FILOSOFIA DEL MARXISMO?

Inédito de K. Marx:
EL ENFRENTAMIENTO CARA A CARA DEL
CAPITALISTA Y EL TRABAJADOR

J. Habermas, LA ESFERA DE LO PUBLICO

Sánchez Vázquez,
SOBRE EL SUJETO DE LA HISTORIA DE C. PEREYRA

Dora Kanoussi,
EL TIEMPO NUBLADO DE OCTAVIO PAZ

TEXTOS DE ALTIERI, MORA Y SELVA LOPEZ

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

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. 17, diciembre de 1985. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$ 650.00. Extranjero: US \$15 dls. (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 X

Nº 17

DICIEMBRE 1985

SUMARIO

EDITORIAL

- El terremoto, la deuda externa y el futuro del país /3
Izván Mészáros, *El poder de la ideología* /7
Héctor Hugo Trinchero, *El mito en la antropología estructuralista de Levi-Strauss* /41
Georges Labica, *¿Tiene aún futuro la filosofía del marxismo?* /66
Angelo Altieri, *Dialéctica dicotómica y dialéctica tricotómica* /79
Juan Mora Rubio, *El materialismo dialéctico y la permanencia de la obra de Carlos Marx* /95

DOCUMENTOS

- Karl Marx, *Enfrentamiento cara a cara del capitalista y el trabajador* /107
Jürgen Habermas, *La esfera de lo público* /123

INVESTIGACIONES

- Selva López Chirico, *Tres formas de dominación oligárquica latinoamericanas: Argentina, Brasil, Perú* /131

LIBROS

- Adolfo Sánchez Vázquez, *Sobre el sujeto de la historia* /163
Dora Kanoussi, *El tiempo nublado de Octavio Paz (Anticomunismo ilustrado)* /171
Jorge Velázquez, *Epistemología y socialismo* /179

NOTICIAS /187

EL TERREMOTO, LA DEUDA EXTERNA Y EL FUTURO DEL PAIS

El día 19 de septiembre, un fuerte terremoto sacudió a la ciudad de México. Este terremoto, el más violento en la historia de nuestro país, causó miles de muertos y damnificados; daños por miles de millones de dólares y derribó cientos de edificios. Todo esto ha sido ampliamente comentado por los medios de comunicación nacionales e internacionales. El terremoto, empero, no fue única y exclusivamente un movimiento telúrico natural sino que produjo también un fenómeno social que ha agudizado aún más la crisis en que nos encontramos.

En efecto, ya el análisis de las consecuencias del movimiento en sí mismo, nos develó un amplio espectro de problemas: la falta de una mínima información sobre las medidas de seguridad que debía tomar la población en estos casos; el derrumbe de edificios públicos que hace suponer la corrupción; la carencia de las más elementales condiciones de trabajo para diversos sectores como el caso de las costureras que murieron en las fábricas ubicadas en San Antonio Abad, la carencia de mínimas condiciones de salud para los habitantes de las vecindades del centro de la ciudad de México así como la existencia de verdaderas colonias hacinadas en las azoteas de los edificios de Tlaltelolco e integradas por el personal de servicio y sus familiares; la concentración excesiva de los habitantes en la capital de la república por la falta de oportunidades o de seguridad en el tra-

bajo en la provincia. Todo esto, que era conocido por todos muchos años antes del terremoto, emergió a la superficie para mostrarse en su faz mas dolorosa y trágica.

Pero las consecuencias del movimiento no se quedan ahí. El terremoto viene a hundir más al país desde punto de vista económico. Antes del sismo, la deuda externa alcanzaba 96,000 millones de dólares, de los cuales se tenían que pagar por concepto de intereses, 12,000 millones de dólares. Los dos principales negocios del país: el petróleo y el turismo se habían venido abajo, por lo cual teníamos que pasar extremas dificultades para pagar, por lo menos, los intereses. La última baja internacional del precio del petróleo ocasionó un fuerte sacudimiento de las finanzas nacionales ocasionando serios recortes presupuestales. El mismo día de la tragedia, el FMI anunció que se suspendían los préstamos a México por falta de pago, anuncio que rectificó horas más tarde, al saberse la magnitud de la tragedia. Después del terremoto, las autoridades mexicanas han declarado que no se cumplirán los objetivos propuestos por el régimen y que permanecerá invariable la política de pagar los intereses de la deuda externa, lo cual permitirá —según afirmó el secretario de Hacienda— “mantener nuestro crédito abierto” y por supuesto, una mayor endeudamiento y dependencia.

Frente a esta política adoptada por el gobierno mexicano se han manifestado, por lo menos dos opciones: la del presidente cubano Fidel Castro y la del presidente peruano Alán García.

La primera fue expresada en la ya célebre entrevista a *Excelsior* y reafirmada en “Encuentro sobre la deuda externa de América Latina y el Caribe” realizado en La Habana, Cuba. En esos foros, Fidel Castro dejó establecido: 1) que la deuda de América Latina era impagable; 2) que esa deuda era inmoral; 3) que sólo la acción concertada de los pueblos y gobiernos latinoame-

ricanos podía obligar a los acreedores a sentarse a negociar; y 4) que hacía falta la reestructuración del orden económico internacional. La segunda posición es la de Alán García, quien ha declarado que Perú sólo pagará por concepto de deuda externa el 10% de sus exportaciones.

Frente a estas opciones, el gobierno mexicano insiste en el pago puntual de los intereses lo que equivale, en los hechos, a pasarle al pueblo la cuenta de los platos rotos de una política económica equivocada sostenida durante varios sexenios.

A nuestro juicio, la tesis de Fidel Castro es la más acertada por diversas razones: desde el punto de vista económico, es claro que si nuestros países no tienen un respiro, jamás podrán recuperarse; desde el punto de vista político, es una invitación a negociar desde posiciones de fuerza y no desde la debilidad. Bastaría con que los grandes deudores de América Latina (México y Brasil) declararan una moratoria, para que el sistema financiero se conmoviera. Por otro lado, la posición de Fidel Castro es un límite respecto del cual habría otras opciones. El gobierno de México ha perdido una oportunidad que se le presentaba, con motivo de la tragedia, para poder justificar ante el imperialismo un cambio de rumbo, desde otras razones no comprometidas políticamente con una línea radical que es lo que se ha deseado evitar. Prefirió, eso sí, con grave disgusto de la burguesía mexicana, poner en práctica la justa pero limitada medida de expropiar vecindades, predios y edificios en una zona de la capital, para dignificar la vida de sus habitantes. Ojalá y así sea.

Pero frente a todo esto, las preguntas que están en el aire son: ¿cuál es el futuro del país? ¿Hacia dónde vamos? ¿Soportará el pueblo indefinidamente esta presión? ¿La caída económica tendrá alguna salida? ¿El gobierno mexicano ha optado por agravar las contradicciones sociales a costa de lo que fuere? ¿No se está imponiendo,

independientemente de posiciones particulares, un viraje que implicaría algo así como una política de salvación nacional?

El simple planteamiento de estas preguntas no devela la profunda crisis en que nos encontramos y la necesidad de encontrar salidas más vigorosas pero sobre todo, que tengan en cuenta principalmente a las clases desposeídas.

G. V. L.

Octubre 1985

EL PODER DE LA IDEOLOGIA *

Izván Mészáros

1. El mito de la "unidad orgánica" y la realidad de la división en clases sociales

Desde que Meneius Agrippa se dirigió a la gente que se puso en huelga y se retiró a la Montaña Sagrada de Roma en el siglo VI antes de Cristo, la concepción 'orgánica' del orden social ha sido defendida en numerosas ocasiones. De acuerdo con este muy reverenciado cónsul de Roma —quien, en palabras de la Enciclopedia Británica, era conocido como un hombre de *tendencia moderada*—¹ cada rango social tiene su "propio" lugar en el gran organismo, y los rangos más bajos deberían derivar su satisfacción de la "gloria reflejada" que implica que, sin importar qué tan bajo sea este rango, ellos son "igualmente importantes" para el funcionamiento del cuerpo al cual inexorablemente pertenecen.

Esto fue, por supuesto, un poderoso empleo de la ideología. La leyenda nos cuenta que la gente se conmovió tanto por los "conceptos moderados" de Meneius Agrippa, que inmediatamente empacaron sus (muy distantes de ser onerosas) pertenencias y regresaron a su "propio lugar" en la sociedad. Pero sea como fuere, por lo menos un hecho histórico está fuera de discusión, a saber: que permanecieron cautivos en su "propio lugar" en todos aquellos dos mil quinientos años que transcurrieron desde la enunciación de este paradigmático sermón gubernamental en el Monte Sagrado, "participando" en el mantenimiento y reproducción del orden es-

* Ensayo enviado por su autor para *Dialéctica*.

¹ 13a. edición, 1926, la que generalmente se considera, junto con la 14a., como las más eruditas ediciones de la *Enciclopedia Británica*.

tablecido a través de todos los reajustes necesarios a los cambiantes requerimientos de la dominación y la explotación.

Lo que aquí nos concierne directamente es el papel específico que la ideología juega en este proceso de reajustes estructurales, ya que el éxito en la reproducción de las condiciones de dominación no se puede dar sin el más activo involucramiento de poderosas fuerzas ideológicas en favor del mantenimiento del orden establecido.

Naturalmente, la ideología dominante tiene intereses creados que buscan la preservación del *status quo* en el cual las más flagelantes desigualdades se encuentran ya *estructuralmente atrincheradas* y a salvo. Por lo que puede darse el lujo de ser "consensual", "orgánica", "participativa", y cosas similares, reclamando para sí, por ende, la también autoevidente racionalidad de "moderación", "objetividad", "neutralidad ideológica" y aún en ocasiones el estar totalmente por encima o más allá de la ideología. Sin embargo, la simple realidad es que estamos tratando con una sociedad de clases que por necesidad se ve quebrantada por contradicciones objetivas y antagonismos, sin importar que tan afortunada sea la reproducción del armazón estructural jerárquico de dominación y subordinación y la *apariencia* de "comunalidad" a través del tiempo. Y dado que los parámetros clasistas de explotación del orden establecido se mantienen *intocables*, las diferentes teorías de "vida social orgánica", "consenso", "participación, etcétera, o son *postulados morales* importantes, como con Russeau y otros, o racionalizaciones apoloéticas y legitimación de lo injustificable, desde Me-neius Agrippa hasta sus distantes primos de nuestros días.

Debe acentuarse que el poder de la ideología dominante es tan grande como es no simplemente debido al abrumador poder material y a los instrumentos políticos y culturales que están a disposición de las clases dominantes, sino también debido a la ventaja que representa el estado de *mixtificación* por medio del cual las masas explotadas pueden ser inducidas a avalar los valores y prácticas políticas que son de hecho perjudiciales a sus intereses vitales. Respecto a esto la situación de las ideologías contendientes es "asimétrica".² Las ideologías críticas que niegan el orden estable-

² En otros aspectos, por contraste, las ideologías contendientes se "reflejan" una a la otra, sólo que con el signo opuesto impreso al mismo objeto, como si se reflejaran en las formas ideológicas contrarias. Como ejemplo podemos pensar en la manera en que las condiciones objetivas del trabajo son conceptualizadas desde los diametralmente puntos de vista opuestos del capital y del trabajo. Citando a Marx:

cido no tienen posibilidad de “mixtificar” a sus adversarios por la simple razón de que no tienen nada que ofrecer —ni siquiera sobornos ilusorios o premios “consensuales”— a aquellos que están ya en el poder con, por lo menos, plena conciencia de sus intereses tangibles inmediatos. Por consiguiente, el poder de la mixtificación es únicamente un privilegio de la ideología dominante.

Esta circunstancia muestra por sí que tan autodestructivo sería el tratar de entender la ideología simplemente bajo el título de “falsa conciencia”. Lo que define la ideología como ideología no es su desafío a la “razón”, tampoco su alejamiento de las reglas preconcebidas de un “discurso científico” imaginario, sino su muy real situación en un tipo determinado de sociedad. Las complejas funciones de la ideología surgen precisamente de tal situación, y no son en lo mínimo inteligibles en términos racionalistas y cientificistas abstractos, los cuales apenas dan por sentado lo que queda por probar. De igual forma, las características *transhistóricas* —pero de ninguna manera *suprahistóricas*— de la ideología, como una forma de conciencia *sui generis*, deben entenderse en términos de la reproducción continua de algunas determinaciones estructurales vitales del *tipo* de sociedad en cuestión. En otras palabras, el carácter inherentemente *histórico* de la ideología como un tipo determinado de conciencia debe estar en el primer plano de nuestra atención aun cuando el objetivo sea explicar —por medio de la dialéctica de la continuidad en cambio, y *viceversa*— la obstinada recurrencia de sus aspectos sobresalientes a través de la larga trayectoria de transformaciones históricas conocidas por nosotros.

En este sentido la ideología, como una forma específica de conciencia social, es inseparable de las *sociedades de clase*. Está constituida como la ineludible conciencia práctica de tales sociedades, que tiene que ver con la articulación de conjuntos de valores y estrategias rivales que apuntan al control efectivo del metabolismo social en todos sus aspectos, sin importar qué tan complejos y va-

En la medida en que, desde el punto de vista del capital y de los salarios, la creación del cuerpo objetivo de actividad resulta como antítesis a la capacidad de trabajo inmediata —el que este proceso de objetivización de hecho aparezca como un proceso de desposeimiento —separación desde el punto de vista del trabajo o como apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital— en esa medida, esta distorsión e inversión (*Verdrehung* y *verkehrung*) es un fenómeno real, no simplemente un supuesto que existe solamente en la imaginación de los trabajadores y de los capitalistas. Marx, *Grundrisse*, p. 1831.

riados sean.³ Y puesto que las mismas sociedades están internamente divididas, las ideologías principales —en contraste con las menores o “híbridas” que tienden a autoajustarse por medio de una asimilación y adaptación más a menos amplia, dentro de la estructura de las concepciones del mundo más representativas— deben articular su posición como “totalizadoras” en sus argumentaciones explicativas, y como alternativas estratégicas significativas de una para la otra. Así, las ideologías contendientes de cualquier periodo histórico dado constituyen la conciencia práctica dentro de cuya estructura las clases principales de la sociedad se relacionan, y por lo tanto se confrontan una con otra, y conceptualizan su visión del orden social adecuado como un todo entendible. Sobra decir que el conflicto fundamental en la arena social tiene que ver con la propia estructura social. Precisamente porque ese conflicto es fundamental, no puede dejarse simplemente al ciego mecanismo de las incosteables, desgastantes y potencialmente letales colisiones: de hecho, mientras menos sea de esta manera menor será el riesgo de la actualización de las calamidades que están implícitas en el creciente poder de destrucción que está a disposición de las partes contendientes. Tampoco, desde luego, este conflicto puede ser resuelto dentro del propio marco legislativo de “razones teóricas”, sin importar qué tan elegante o de moda sea el nombre que uno pueda dar a éste. Esta es la razón por la cual el conflicto más importante estructuralmente —que tiene que ver con las relaciones sociales de producción— encuentra su necesaria articulación en las “formas ideológicas” orientadas a la práctica, en las que, para mencionar a Marx, “el hombre se vuelve *conciente* de este conflicto y lucha contra él”.⁴

³ Es la complejidad del desdoblamiento histórico y la variedad de intereses sociales interrelacionados de manera conflictiva, la cual encuentra su encarnación en las diversas mediaciones del significativamente *autónomo* (sin embargo y por supuesto, no independiente) discurso ideológico, con su poderoso impacto aun sobre los procesos materiales más tangibles del metabolismo social.

⁴ Marx, prefacio a *La Contribución a la crítica de la economía política*. El significado del párrafo en el que aparecen estas líneas es con frecuencia distorsionado. Esta es la forma en que está escrito en su totalidad:

Los cambios en los fundamentos económicos conducen tarde o temprano a la transformación de la *inmensa superestructura* total. Al estudiar tales transformaciones siempre es necesario distinguir entre la *transformación material* de las condiciones económicas de producción,

De esta manera, lo que determina más que ninguna otra cosa la naturaleza de la ideología, es el imperativo de adquirir *conciencia* del antagonismo social fundamental —a partir de las mutuamente excluyentes posiciones de las alternativas hegemónicas que se confrontan en el orden social establecido— con el propósito de luchar contra él. Como resultado, las características principales que definen a las diferentes ideologías llevan, en lo general, la marca indeleble de la *época* o formación social de la cual adoptan sus prácticas productivas dominantes como su último marco de referencia,

las cuales pueden determinarse con la *precisión de las ciencias naturales*; y las legales, políticas, religiosas, artísticas, o filosóficas —abreviando, *formas ideológicas* en las que el hombre se vuelve *conciente de este conflicto y lucha contra él*.

No se puede subrayar de manera suficiente el significado del señalamiento de Marx con relación a que “siempre es necesario distinguir” entre las transformaciones materiales y las formas ideológicas, ya que, asombrosamente, con frecuencia las interpretaciones no solamente se equivocan completamente, sino que cambian sus conceptos a otros *totalmente opuestos*. Una lectura atenta pone en claro que el objetivo de Marx es:

1. Centrarse en la distinción misma, poniendo énfasis en la vital importancia de recordar constantemente las diferencias cualitativas que lleva implícitas.
2. El insistir que la superestructura no puede ser determinada con la misma precisión que la estricta “transformación material de las condiciones económicas de producción”.
3. Para indicar que puesto que existe una interacción dialéctica entre la superestructura y la base material —y por lo tanto se afectan profundamente la una a la otra constituyendo de esta manera un *todo orgánico*— podemos concluir que el desarrollo general de *todo el complejo* no puede ser “determinado con la precisión de las ciencias naturales”.

Extrañamente, sin embargo, el párrafo es con frecuencia interpretado como si Marx hubiera dicho: “uno *nunca debe distinguir* entre las transformaciones materiales y las formas ideológicas”. Una vez que conceptos tan importantes son eliminados, el camino queda totalmente abierto para construir un edificio del marxismo totalmente irreconocible que va de acuerdo con un punto de vista fetichista de la ciencia. El resultado que necesariamente se obtiene de esta lectura equivocada es una distorsión reduccionista que no considera el intento subjetivo que está tras ella, ya sea con el propósito de producir algún tipo de “renacimiento” estructuralista/marxista, o, por el contrario, que busque proveer a la agradecida audiencia de expectativas político/culturales burguesas con todavía otra “refutación final” del marxismo y de su alegado “historicismo”.

como veremos más tarde. La cuestión de la *falsa conciencia* es un *momento subordinado* de esta vital determinación trascendental orientada hacia la ineludible tarea de “acabar con este conflicto”, y como tal está sujeta a una multiplicidad de condiciones cualitativas que deben ser valoradas concretamente en su propio medio.⁵

Si no reconocemos la determinación histórica de las ideologías como formas específicas de conciencia social, su estructura y limitaciones internas permanecen completamente inteligibles. Por ejem-

⁵ Es muy importante enfatizar la necesidad de tener mucho cuidado al tratar de entender la complejidad de estas relaciones a la luz de simplificaciones tentadoras, pues los problemas se presentan con frecuencia en forma extremadamente paradójica. Así pues, contrariamente a lo que se podría esperar de manera más bien mecánica, en una etapa más progresista o menos inclinada a la crisis del desarrollo histórico, el nivel de conciencia de la clase dominante no es de ninguna manera mayor *ipso facto*. Ciertamente su opuesto exacto podría ser el caso bajo determinadas circunstancias. (En el tiempo de la Revolución francesa, por ejemplo, la burguesía tiene poderosos motivos para presentar genuinamente sus propios intereses como el “interés general” de la sociedad. Esta representación equivocada del estado real de la situación es —paradójicamente no solo a *pesar de*, sino por el contrario, precisamente *gracias a* la obvia “falsa conciencia” involucrada— uno de los factores más importantes en el éxito de la burguesía.

Similarmente, una situación de crisis no lleva necesariamente consigo un decremento en el nivel de conciencia de la clase dominante puesto que normalmente el capital no tiene conciencia alguna del proceso de realización, y sí tiene interés en tener conciencia de él *sólo en tiempos de crisis* (Marx Grundrisse, p. 374).

En este sentido, bajo el impacto de la crisis —pero, obviamente, dependiendo de la naturaleza exacta de la crisis en cuestión (la cual debe ser siempre aprehendida concretamente en su especificidad sociohistórica)— el grado de autoconciencia de la clase dominante puede ciertamente verse intensificado más que disminuido, causando primordialmente el fortalecimiento de su dominio en lugar de socavarlo inmediatamente.

De la misma manera, puesto que hay una tendencia general enfatizada por Marx a seguir “la línea de menos resistencia” más que a embarcarse en la peligrosa jornada hacia el inexplorado territorio de una alternativa radical, sería más bien ingenuo, por lo menos, el esperar una dramática intensificación de la conciencia de la clase trabajadora bajo el impacto inmediato de la crisis.

Las implicaciones de mayor peso de estas condiciones —especialmente si se toman conjuntamente la una con la otra, esto es, mediante la adición de una efectividad mejorada del control de la clase dominante como resultado de su mayor concientización y mayor sentido de la realidad, a las consecuencias negativas de las clases trabajadoras que siguen “la línea de menor resistencia” bajo el impacto de la crisis— deben ser bastante obvias para la elaboración de estrategias socialistas viables.

plo, frente a ello nada parecería menos aceptable que el encontrar alguna afinidad, por mínima que fuere, entre la defensa de Meneius Agrippa y la "plebeya" crítica de la sociedad de Rousseau. Y sin embargo Rousseau nos ofrece la siguiente caracterización del cuerpo social y de sus instituciones vitales:

el organismo *político*, tomado individualmente, puede considerarse como un organismo *viviente* que se asemeja al de un hombre. El poder soberano representa la cabeza; las leyes y el fisco son el cerebro, fuente de los nervios y lugar del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, del cual los jueces y los magistrados son los órganos; el comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago que preparan la subsistencia común; el ingreso público es la sangre a la cual una economía prudente, al efectuar las funciones del corazón, hace que distribuya por todo el cuerpo nutrientes y vida; por otro lado, los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que *dan vida a la máquina*, se mueven y trabajan. No hay parte de esta máquina que pueda ser dañada sin que de inmediato una impresión dolorosa sea transmitida al cerebro si el animal se encuentra en estado de salud. La vida de *ambos grupos* es la identidad, el yo común al todo, la sensibilidad recíproca y correspondencia interna de todas las partes. Si esta comunicación termina, la *unidad formal* desaparece y las partes contiguas se pertenecen una a la otra sólo por yuxtaposición, el *hombre muere o el Estado se disuelve*.⁶

Así que aun Rousseau, cuyo intento crítico tiene éxito en diagnosticar algunas de las contradicciones y problemas reales de la sociedad aludida, es conducido a otro camino por su modelo orgánico y los vacuos postulados universales que conlleva ya que él identifica al "organismo político" con la abstracta "identidad" y termina glorificando al primero como un "ser moral". Citándolo nuevamente:

El organismo político, por lo tanto, es también un "ser moral" poseedor de una "voluntad"; y esta *voluntad general*, que tiende siempre a la preservación y bienestar del *todo* y

⁶ Rousseau, "Un discurso de economía política", en *El contrato social y Discursos*, Dent e hijos, Londres, 1958, p. 236.

de *cada parte*, y que es la fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del Estado, en las relaciones de unos para con otros y para consigo misma, la norma de lo que es justo o injusto.⁷

Como podemos ver entonces, la posición de Rousseau —que coloca a la identidad individual del modelo de “organismo político” como una “maquinaria orgánica”; modelo que hipostasia la “sensibilidad recíproca” de todas las partes para el funcionamiento del Estado— sólo puede conducir a la reafirmación moralista de la necesidad interna del armazón estructural establecido. La superimposición del modelo individualista/antropológico del complejo social como un todo imaginario “trasciende” los antagonismos inherentes al orden establecido y los substituye por el simple postulado de un “ser moral” el cual por definición (y sólo por definición) “tiende a la preservación y bienestar del todo y de cada parte”, decidiendo correctamente de este modo lo que es “justo o injusto”. Así que no es de ninguna manera sorprendente que las suposiciones definitorias circulares de individualidad aislada —las cuales necesariamente destruyen la vital mediación material de los intereses de clase, al representar equivocadamente la *norma de las clases como la (moralmente postulada) armonía de cada parte con el todo*— culminen en la circularidad apologetica de acuerdo con la cual “todo aquello ordenado por la ley es legal”.⁸

Concepciones de esta clase muestran las contradicciones internas y las limitaciones ideológicas de determinados puntos de vista que son incompatibles con una visión genuinamente histórica del proceso social. Así, la explicación orgánica constituye para ellos un *substituto* conveniente que puede dar cuenta del funcionamiento de la forma de relación social establecida mientras que *sistemáticamente* elude y descalifica el problema de la *génesis*, ya que ésta transferiría la posibilidad de crítica a un plano radicalmente diferente. Pero sin embargo, es precisamente la dimensión histórica de la *génesis* la que hace inteligible el funcionamiento de un conjunto determinado de relaciones sociales como un *sistema orgánico* dentro de la estructura de algunas presuposiciones prácticas históricamente creadas. Ya que, como Marx vigorosamente argumentó:

⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁸ *Ibid.*

Debe tenerse en cuenta que las nuevas fuerzas de producción así como las relaciones de producción no surgen de la *nada*, ni del seno de una idea autopostulada ni tampoco caen del cielo; surgen desde dentro, como antítesis al desarrollo de producción existente y a las relaciones de propiedad heredadas y tradicionales. Mientras tanto, en el sistema burgués *consumado* cada una de las relaciones económicas presupone a las otras en su forma económico burguesa, y todo lo postulado es también una presuposición, como es el caso de todo sistema orgánico. Tal sistema orgánico por sí mismo, como una *totalidad*, tiene sus presuposiciones, y su desarrollo a la totalidad consiste precisamente en subordinar para sí todos los elementos de la sociedad, o en crear de ella los órganos que aún no posee. Esta es la forma en que históricamente se convierte en una totalidad. El proceso mediante el que se transforma a su totalidad es un momento de su proceso, de su desarrollo.⁹

La omisión de esta dimensión del todo importante —la cual comprende a la totalidad social dada en su *transformación histórica*, en términos de sus *presuposiciones objetivas*— no es una falla personal de Rousseau y otros, sino un *límite necesario* a su posición, ya que los intereses ideológicos subyacentes no les permiten mirar más allá del marco estructural de la sociedad de clases y, por lo tanto, limitan su crítica a algunos aspectos secundarios del orden establecido sin cuestionar el armazón estructural mismo ni sus históricamente creadas —y por lo tanto históricamente superables— presuposiciones. Esta es la razón por lo que la propia imagen “orgánica” que emplean con tanta predilección puede no tener un valor explicativo genuino, por que sus verdaderas determinaciones (que definen al organismo como una totalidad en desarrollo) son necesariamente pasadas por alto. Consecuentemente, el postulado de la “unidad orgánica” viene a ser nada más que una analogía externa y más bien superficial, en la que el dinamismo histórico inherente tanto del organismo individual como del organismo social (como sistemas comprensibles sólo en términos de condiciones históricas determinadas de *producción y reproducción*, es aniquilado y transformado en una funcionalidad *atemporal*, con más o menos connotaciones apoloéticas dominantes.

⁹ Marx, *Grundrisse*, p. 278.

Sin embargo, tenemos que diferenciar entre dos tipos de determinaciones ideológicas y sus límites correspondientes. La primera surge de la apreciación inmediata de la forma de sociedad de clases contemplada dentro de su especificidad histórica, mientras que la otra tiene que ver con el horizonte de la sociedad de clases como un todo en su continuidad transhistórica. Pensadores críticos, como Rousseau, dirigen su censura contra la primera, y hasta cierto grado tienen éxito en exponer las limitaciones e irracionalidades de esa *forma específica* desde el lugar ventajoso de una posición social relativamente más avanzada, pero igualmente determinada por las clases sociales. En contraste, los Meneius Agrippas de este mundo están perfectamente satisfechos tanto con adoptar como con glorificar la inmediatez del orden prevaleciente; sin importar qué tan problemático sea, como el horizonte absoluto de la vida social como tal.

De esta manera, en la historia del pensamiento, desde sus principios hasta la actualidad, ni siquiera las actitudes positivas, que han buscado ser concientes del conflicto social fundamental con el ineludible propósito de luchar contra él, han podido evitar verse afectados por las limitaciones estructurales de la sociedad de clases. Además, existe una complicación adicional que debemos tener en cuenta al tratar de explicar el poder de la ideología. Tiene que ver con la ominosa dificultad involucrada al tratar de librarse del *mito de la unidad* que, es fácil comprender, domina el discurso ideológico a través de toda la larga historia de la sociedad de clases, ya que sin importar qué tan profunda y antagónicamente divididas puedan estar todas las clases sociales en relación a sus relaciones estructurales básicas deben, sin embargo, ser capaces de funcionar bajo circunstancias normales como un todo integrado —es decir, como totalidades y “sistemas orgánicos” desarrollados históricamente—, con excepción, claro está, de aquellos periodos relativamente raros y breves de *explosión y rompimiento* que tienden a trazar la línea histórica de demarcación entre una y otra formación social.

Las implicaciones de estas consideraciones para las teorías socialistas son muy importantes dado que, en primer lugar, el juicio de que en la coyuntura actual de desarrollo histórico el problema de la trascendencia debe ser considerado como la necesidad de ir *más allá de las clases sociales como tales* y no únicamente más allá de las determinaciones de una clase social en particular en provecho de otra, no significa que podamos escapar, bajo la fuer-

za de este juicio únicamente, a la necesidad de articular ideológicamente la conciencia social con el objetivo práctico de luchar para resolver el conflicto fundamental de la división estructural en juego y que consiste en controlar el metabolismo social como un todo. Así, el imaginar que la teoría socialista pueda ser “libre ideológicamente” significa de hecho hacerle el juego al adversario quién tiene ciertamente un profundo interés en hacer aparecer su propia posición como “consensual”, “objetiva”, “científica” y completamente “libre de prejuicios ideológicos”.

La segunda implicación en importancia está estrechamente relacionada a la primera. Se presenta a sí misma frente a la teoría socialista como la necesidad de mostrar sin ambages las insalvables divisiones internas del orden establecido en su lucha por la hegemonía ideológica, retando abiertamente así al *mito de la unidad* tan profundamente enraizado en las formas anteriores de discurso ideológico. Si este reto no es tomado con un enérgico compromiso ideológico, la teoría socialista contemporánea ni puede contribuir al desarrollo del conocimiento, ni puede llevar a cabo el compromiso práctico necesario para reducir los dolores del alumbramiento de la “nueva forma histórica” predicada por Marx.

2. La ideología de neutralidad metodológica

En ningún lugar es el mito de la neutralidad —el autoproclamado *Wertfreiheit* o neutralidad de valor de la “ciencia social rigurosa”— mayor que en el campo de la metodología. En efecto, con frecuencia se nos presenta el reclamo de que la adopción del marco metodológico mencionado automáticamente nos exime de cualquier controversia relativa a los valores, ya que son excluidos sistemáticamente (o apropiadamente “separados”) por el mismo método que se adecua científicamente, evitando de esta manera complicaciones innecesarias y asegurando la objetividad deseada y un resultado indiscutible.

Afirmaciones y procedimientos de este tipo son, desde luego, extremadamente problemáticos, porque *presuponen* de manera circular que el entusiasmo por las virtudes de la “neutralidad metodológica” está destinado a arrojar soluciones con “valor neutral” en relación a problemas muy rebatidos, sin primero examinar el problema de mayor importancia que se refiere a la exiación de la *posibilidad* de la neutralidad sistemática postulada en el propio plano de la metodología. Supuestamente, la validez incuestionable

del procedimiento recomendado es autoevidente en razón de su carácter *puramente metodológico*.

En realidad este enfoque metodológico está desde luego, fuertemente cargado con una substancia ideológica conservadora. Puesto que, como quiera que sea, al decir que el plano de la metodología (y "metateoría") está en principio separado del plano de los problemas *substantivos*, el círculo metodológico puede cerrarse de manera conveniente. Con lo cual se supone que la sola insistencia en el carácter puramente metodológico de los criterios postulados establece el argumento mediante el cual el enfoque en cuestión es neutral porque todos pueden adoptarlo como el marco común de referencia del "discurso racional" como tal.

Sin embargo, curiosamente, los "dogmas" metodológicos propuestos están definidos de tal manera que vastas áreas de interés social vital son, a priori, excluidas de este discurso racional como "metafísicas", "ideológicas", etc. El efecto de circunscribir de esta manera el alcance del único enfoque admisible, es que en el propio nombre de la metodología se descalifica automáticamente a todos aquellos enfoques que no están dentro del marco estipulado del discurso. Como resultado, aquellos que proponen el "método correcto" hacen caso omiso de las dificultades que van con el reconocimiento de las divisiones reales e incompatibilidades que necesariamente surgen de la contienda de intereses sociales que se da en las raíces de enfoques alternativos y de conjuntos rivales de valores asociados a ellos.

Aquí es donde podemos ver con más claridad la orientación social implícita en todo el proceso. Pues —lejos de ofrecer un panorama adecuado para un estudio crítico— la defendida adopción general del así llamado marco metodológico neutral es equivalente, de hecho, a consentir en ni siquiera plantear los problemas que verdaderamente tienen importancia. En su lugar, el proceso metodológico "común" logra transformar la tarea del "discurso racional" en la dudosa práctica de producir *metodología para la propia metodología*: una tendencia que se ha pronunciado más en el siglo veinte que nunca antes. Esta práctica consiste en afilar tanto el cuchillo metodológico recomendado, que no queda otra cosa que el puro mango, adoptando en ese momento un nuevo cuchillo con el mismo propósito; así, el cuchillo metodológico ideal no está hecho con el propósito de ser empleado para cortar sino con el único objetivo de ser afilado, interponiéndose de esta manera entre el intento crítico y los objetos reales de la crítica a los cuales

puede obstaculizar durante tanto tiempo como la seudocrítica actividad de afiladura por la afiladura misma siga tratando de ser lograda. Ese resulta ser precisamente su objetivo ideológico inherente.

Naturalmente, hablar de un marco metodológico común en el cual se puedan resolver los problemas de una sociedad dividida por intereses sociales y confrontaciones antagónicas irreconciliables, es engañoso; en el mejor de los casos, no resiste cualquier argumento relativo a las “comunidades ideales de comunicación”. Pero el definir los principios ideológicos de todo discurso racional en términos de transubstanciar la discusión de los valores sociales contendientes al ponerlos en “tipos ideales” (o poniéndolos en “paréntesis” metodológicos) revela tanto el color ideológico como la extrema falacia de la proclamada racionalidad. Ya que tal tratamiento a las principales áreas de conflicto, que se presenta bajo un gran variedad de formas —de la versión vienesa del “positivismo lógico” a la famosa escala de Wittgenstein que debe ser “desechada” al momento de confrontar el problema de los valores; y desde la defensa del “poco a poco” hasta la “emotiva” teoría del valor—, inevitablemente favorece siempre al orden establecido. Y lo hace así manifestando que los parámetros estructurales fundamentales de la sociedad en cuestión están “fuera del control” de los contendientes potenciales, con base en la autoridad de la metodología idealmente común.

Sin embargo, aun bajo una inspección superficial de los elementos considerados, debería resultar bastante obvio que el permitir que no se cuestione el marco estructural fundamental del orden establecido es *radicalmente* diferente si se hace como beneficiario de ese orden o desde la posición de aquellos que se encuentran en el lado opuesto, explotados y oprimidos por las determinaciones absolutistas (o no solamente limitados por algunos detalles más o menos fácilmente corregibles) de ese orden. Consecuentemente, el establecer una identidad común para ambos lados opuestos de un orden estructuralmente salvaguardado por las jerarquías —convirtiendo a la gente que pertenece a las fuerzas sociales contendientes en ficticios “interlocutores racionales”, extraídos de su mundo real divididos para ser transplantados al benéficamente compartido universo del discurso ideal— sería nada menos que un milagro metodológico.

En este sentido, contrariamente al anhelante pensamiento que hipostasia a la comunidad como racional, atemporal, y no deter-

minada en términos sociales, la condición elemental de un discurso verdaderamente racional sería el reconocer la legitimidad de afrontar el orden establecido de la sociedad en términos *substantivos*. Esto implicaría la articulación de los problemas más importantes no en el plano de la teoría y de la metodología autorreferenciales, sino como problemas inherentemente *prácticos* cuyas condiciones de solución apuntan hacia la necesidad de cambios estructuralmente radicales. En otras palabras, requeriría el rechazo explícito de toda ficción de neutralidad metodológica y metateórica. Pero, desde luego, esto sería esperar demasiado precisamente por que la sociedad en cuestión es una sociedad profundamente dividida.

En lugar de ello, por medio de las dicotomías de "valor y hecho", "teoría y práctica", "racionalización formal y substantiva", etcétera, el milagro metodológico trascendente al conflicto es constantemente estipulado como el necesario marco regulador del "discurso racional" para las ciencias sociales y humanidades, en beneficio de la *ideología dominante*.

Lo que hace a este enfoque particularmente difícil de desafiar es que los valores que conlleva son a tal grado mediatizados por preceptos metodológicos que es virtualmente imposible ponerlos en el foco de la discusión sin abiertamente cuestionar el marco como un todo. Pues los conjuntos de valores conservadores que están en las raíces de tal orientación se mantienen desplazados a varios pasos del sujeto ostensible de disputa, definidos en términos lógico-metodológicos, formal-estructurales y semántico-analíticos. ¿Y quién tacharía de propensión ideológica a las impecables —sancionadas metodológicamente — credenciales de "reglas de procedimiento", "modelos" y paradigmas"?

Sin embargo, una vez que tales reglas y paradigmas son adoptadas como el marco común de referencia de lo que puede o no ser reconocido como el legítimo sujeto de debate, todo lo que entra en él se ve necesariamente restringido no sólo por el campo del marco general, sino que también y de manera simultánea por las presuposiciones ideológicas implícitas con base en las que los propios parámetros metodológicos fueron originalmente constituidos. Esta es la razón por la que las pretendidas ideologías "no-ideológicas" que con tanto éxito ocultan y ejecutan su función apologetica disfrazadas de metodología neutral, son doblemente mixtificantes.

Las corrientes de pensamiento del siglo veinte están dominadas por enfoques que tienden a articular los valores e intereses sociales

del orden dominante a través de complicadas —en ocasiones completamente desconcertantes— mediaciones en el plano metodológico. De esta manera —más que nunca antes— el objetivo de la desmixtificación ideológica es inseparable de la investigación de la compleja interrelación dialéctica entre métodos y valores a la que ninguna teoría social o filosófica puede escapar.

3. Fronteras metodológicas de las formaciones sociales

Una intensa preocupación por los problemas de método es especialmente expresada en periodos históricos de crisis y transición. En dichos tiempos, cuando la ideología anteriormente preponderante ya no puede ignorar o simplemente hacer a un lado a su rival, los reclamos hegemónicos de *ambos* lados deben formularse de tal forma que los más amplios principios metodológicos y metateóricos de los sistemas rivales logren hacerse explícitos. Esto se hace precisamente con el propósito de reforzar las aspiraciones mutuamente excluyentes de las partes contendientes por ocupar la posición teórica y también práctica dominante en la sociedad.

En el caso de la ideología previa, esto implica generalmente la adopción de alguna forma de *escolasticismo* (o metodología sólo por consideración a la propia metodología) con la ayuda del cual —en nombre de las reglas *formales*, modelos y paradigmas estipulados— los enfoques alternativos pueden ser desacreditados a priori y desterrados del legítimo marco del discurso. Desde luego, en realidad son rechazados en base a la desafiante originalidad de sus contenidos y métodos *correspondientes*. Sin embargo, por razones ideológicas los verdaderos motivos no pueden ser abiertamente admitidos. Consecuentemente, la denuncia tiene que formularse de tal forma que no parezca relacionada a ninguna otra cosa que no sea la argüida violación de alguna regla de lógica universalmente válida.

Debido a que el sistema previo debe comprender y defender los intereses fundamentales del orden establecido, no se puede renovar a sí mismo bajo las condiciones de retroceso, social —sin impor-

¹⁰ He discutido algunos problemas relacionados en un ensayo titulado "Il rinnovamento del marxismo e l'attualità storica dell'offensiva socialista" *Problemi del Socialismo*, núm. 23, enero-abril 1982, pp. 5-141. Véanse particularmente las secciones I/1 ("L'incompiuto progetto de Marx, scopo metodo e risultati", pp. 7-13) y II/16 ("Ambiguità temporali e mediazioni mancanti", pp. 92-99).

tar con que éxito se reproduce a sí mismo como la “filosofía viviente” de las fuerzas dominantes— en términos de contenidos significativos y comprensiblemente válidos, ni sosteniendo sus reclamos de universalidad. De ahí la tendencia general a un *formalismo metodológico* (empleado para apuntalar los más bien huecos reclamos de “universalidad”) y a una metodología por la metodología misma: características particularmente prominentes en el siglo veinte pero de ninguna manera limitadas a él.

Así, puesto que los argumentos del desafiante adversario social no pueden ser satisfechos al nivel de *proposiciones substanciales*, el método de “refutación” asume una forma inherentemente falaz, porque algunos de los criterios *formales*, supuestos arbitrariamente, son empleados para rechazar categóricamente los *contenidos* esenciales del sistema rival —declarando que son ilegítimos metodológicamente, como con el enfoque del “fin de la ideología”—, así como las teorías de la misma clase, tanto antes como después de la aparición de esta particular ideología. Ostentación que se hace en la manera de racionalizar este falaz formalismo y apriorismo metodológico. Puesto que ellos deducen, a partir de una alegada desviación del adversario de una regla genérica someramente estipulada pero nunca establecida (de “objetividad-científica”, “neutralidad del valor”, “liberación de los intereses ideológicos”, etcétera), la radical insostenibilidad de sus *proposiciones sustantivas* específicas. De esta manera descalifican formalmente, con ayuda de criterios definitorios autodispensables, las ideas y estrategias prácticas del otro bando, las cuales deberían ser valorizadas y analizadas concretamente en términos de los contenidos que postulan y a la luz de la evidencia disponible. Paradójicamente, por lo tanto, la orientación excesivamente metodológica de tales enfoques, si bien con objetivos ostensiblemente “antiideológicos”, manifiesta de hecho una adhesión ideológica mucho más cercana —característica de tiempos de conflictos sociales más agudos— a los valores e imperativos estructurales del orden establecido. Esto es, una adhesión más cercana y más de conciencia de clase de la que podemos atestiguar en circunstancias históricas menos polarizadas.

Al mismo tiempo, las ideologías de las fuerzas sociales ascendentes también deben explicar el significado de su posición delineando con mayor claridad las líneas metodológicas de demarcación por medio de las cuales las diferencias con el atacado adversario puedan ser mostradas de la manera más contundente.

En realidad, sus reclamos de ser una novedad radical y de tener

validez general no pueden ser articulados de otra forma que no sea bajo la más rigurosa formulación del nuevo enfoque en términos metodológicos explícitos, ya que la verdadera naturaleza de la empresa y las inevitables condiciones "prematuras" bajo las cuales debe en principio ser intentado su puerta en marcha, implican que anticipaciones del futuro aparezcan en ella como parte del proceso normal. Consecuentemente, en ausencia de otras pruebas respecto a la vialidad del marco que se está defendiendo, las fuerzas ascendentes deben hacer valer y sostener sus reclamos demostrando la coherencia teórica y potencial de liberación de su nuevo enfoque en términos de su radicalismo metodológico y universalidad que comprenda al todo. Esto no es menos cierto en Bacon y Descartes (quienes continúan compartiendo en aspectos importantes las presuposiciones de sus adversarios escolásticos) que en la "revolución copérmica de Kant" y en la dialéctica hegeliana así como en la radical reorientación de la filosofía hecha por Marx.

Ciertamente existen tiempos en que debido a algún retroceso histórico, una apelación directa a la orientadora significancia de la nueva metodología aparece como la única forma de reafirmar la continuación de la validez de las perspectivas generales de la teoría en cuestión frente a las muy desfavorables circunstancias históricas. Un ejemplo claro al respecto es *Historia y conciencia de clase* de Lukács, escrita bajo el antecedente de la derrota militar de la República consular húngara y la restauración del dominio internacional del capital, después del corto intermedio revolucionario iniciado por la Revolución rusa.

Contra las abrumadoras circunstancias negativas que prevalecían en ese tiempo, Lukács no podía, simplemente, ofrecer mejoras parciales y viables. El tuvo que predicar la certeza de un rompimiento revolucionario irreversible y totalizador con el propósito de equilibrar toda evidencia que señalara en la dirección opuesta. Así, no se podía permitir que fuera puesto bajo la sombra de la duda "la certeza de que el capitalismo está sentenciado" y que —con el tiempo— el proletariado será victorioso".¹¹ Puesto que, como quiera que sea, la clase trabajadora internacional no mostró signos convincentes de "cubrir la brecha entre su conciencia de clase psicológica y la que se atribuye",¹² y puesto que el propio Lukács

¹¹ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Merlin Press, Londres, 1971 p. 43.

¹² *Ibid*, p. 74.

tuvo que denunciar de tendencias burocráticas al propio partido que ocupaba la posición central en su propio esquema estratégico, su discurso tuvo que ser transferido al plano metodológico, ya que, bajo estas circunstancias, la validez de las lejanas perspectivas positivas que él estaba desafiadamente reafirmando sólo podían ser establecidas —contra toda evidencia visible, y como él argumentó, *conceivable* por lo opuesto— en términos de un discurso principalmente metodológico. Como el propio Lukács lo puso, a continuación del párrafo citado con relación a la certeza del ocaso capitalista y la victoria proletaria: “no puede haber una garantía material de esta aseveración. Puede, sí, garantizarse *metodológicamente*— por el método dialéctico”.¹³

Entonces, como podemos ver, los periodos históricos de crisis y transición, cuando los antagonismos sociales latentes llegan al frente con gran intensidad, tienden a ser acompañados de agudas “disputas metodológicas”. Estas no son por ninguna razón ininteligibles en términos estrictamente metodológicos sino que deben asociarse a las demandas hegemónicas rivales de los grupos involucrados. Así que al no soportar puntos de vista frecuentemente sostenidos por la parte contraria, la cada vez mayor preocupación de las principales fuerzas contendientes por disputas metodológicas engañosamente abstractas, resulta ser la prueba de tener determinaciones ideológicas mucho más —que no menos— dirigidas a moldear-intelectual y políticamente— su orientación estratégica, independientemente de que ellas mismas estén o no concientes de ser motivadas por esos factores.

4. Parámetros metodológicos e ideológicos de la época capitalista

Como todos sabemos, la formación social dominada por el poder del capital se extiende sobre un largo periodo histórico cuyo final no está a la vista todavía. Sin embargo, tras los cambios materiales de largo alcance que marcan la fisonomía intelectual de las fases particulares del desarrollo capitalista, existen también algunas continuidades importantes. Son precisamente éstas las que circunscriben los amplios parámetros metodológicos de la época como un todo, con características claramente identificables compartidas

¹³ *Ibid.*, p. 43.

por una gran diversidad de pensadores que están situados en el mismo terreno social, como hemos de ver en seguida.

Las fases particulares de este desarrollo, marcadas por innovaciones teóricas y metodológicas, deben, sin embargo, acomodarse dentro de los restringentes límites del marco estructural común que definen a la época como un todo. Naturalmente, la clase-base de las teorías dominantes ha sido y continúa siendo "la personificación del capital" (Marx); la burguesía, tanto en sus fases ascendentes de desarrollo como bajo las condiciones de su regresión histórica. Ciertamente, lo que define las características metodológicas fundamentales de todas las teorías que surgen en tal clase-base es precisamente la situación de la burguesía como la fuerza hegemónica atrincherada en la formación social bajo el dominio del capital, junto con los imperativos estructurales que son inseparables de esa dominación.

De acuerdo con esto, los parámetros metodológicos de las diferentes teorías que articulan los intereses fundamentales de esta clase-base, pese a que no soportan las diferencias entre ellos mismos —diferencias que surgen en función al medio nacional dado, a la relación de fuerzas que pravelece localmente, a las condiciones de interacción social, al históricamente cambiante papel de la clase en relación a las potencialidades productivas de la formación social del capital y la sobrevenida intensificación de los antagonismos sociales a escala global, etcétera— son establecidos para la época en su totalidad, abarcando no solamente todas sus fases hasta la actualidad sino yendo aún más lejos. Tan lejos, de hecho, como el capital pueda reafirmarse como la fuerza esencial de control del metabolismo social. Pues los parámetros metodológicos fundamentales de las épocas históricas están definidos por los *límites estructurales fundamentales* de su fuerza social dominante como inherentes en su forma de actividad productiva y en la correspondiente distribución del producto social total.

Esta es la razón por la que sus representantes deben conceptuar todo de una manera específica y no de alguna otra manera. Y puesto que los límites en cuestión son *estructuralmente intrascendentes* —en que su supresión requeriría un modo de producción y distribución *radicalmente* diferentes— las principales características metodológicas de los conceptos que se originan dentro de su marco no pueden ser significativamente alteradas (están lejos de abandonar por completo "el punto de vista de la economía política" como lo hizo Marx). Ciertamente no pueden ser

alteradas fundamentalmente aun si algunos pensadores excepcionales, bajo circunstancias históricas completamente extraordinarias, toman conciencia de las contradicciones que están destinadas a defender y tratan de establecer alguna forma de "reconciliación" teórica. (Un ejemplo sobresaliente al respecto es Hegel, como estaremos viendo.)

Las características metodológicas de los diferentes sistemas de pensamiento que emergen en apoyo de la formación social capitalista constituyen un conjunto fuertemente cerrado de determinaciones conceptuales. Naturalmente, tales características también son cruciales en lo referente a la definición de estos sistemas de pensamiento como formas específicas de ideología.

Aquí presentamos, muy someramente,¹⁴ las principales características metodológicas que pueden ser claramente percibidas en las fronteras de la formación social capitalista como un todo:

1) La programática orientación hacia la ciencia y la clave teórico-metodológica así como también el papel práctico asignado a las ciencias naturales

Desde Descartes, el problema de como llevar a cabo el "dominio del hombre sobre la naturaleza" (expresión de Descartes) se ha tratado de resolver con incesable intensidad y parcialidad. Al mismo tiempo, el mucho más difícil problema de como lograr "el dominio del hombre sobre sí mismo" —esto es, sobre las condiciones de las interrelaciones humanas entre ellos— o es completamente ignorado o es mecánicamente subordinado al problema de cómo asegurar el autodesarrollo de la ciencia y de la producción material, lo cual, bajo las condiciones dadas, es de hecho equivalente a obedecer ciegamente los imperativos del autoexpansivo valor de cambio. De esta manera, constantemente se nos presenta la esperanza de resolver los problemas de la humanidad mediante el solo avance de la ciencia y de la actividad productiva, esto es, sin ninguna mayor intervención en el plano de la propia estructura social.

En este sentido, saber qué clase de uso ideológico manipulativo se puede hacer de la ciencia en la sociedad contemporánea, es se-

¹⁴ Para una discusión detallada de estos problemas véase el capítulo VI ("Methodology and Ideology") de mi próximo libro, *El poder de la ideología*, Harvester Press, Brighton, 1985.

cundario. Lo que es de primordial importancia es que el horizonte orientado hacia la ciencia, cargado hacia un solo lado, representa por sí mismo una *limitación estructural* intrascendente de toda la tradición intelectual, ya que lo que es necesariamente descartado desde el mismo principio de este desarrollo es la posibilidad de cambios sociales radicales que podrían minar los mandatos materiales del capital ejecutados espontáneamente. Toda mejoría legítima debe caber bien, *dentro* de los parámetros estructurales de esos mandatos, y todo lo que queda fuera de ellos o señala más allá de ellos debe permanecer conceptualmente oculto del horizonte intelectual de las ideologías dominantes, sin manifestarse en sus principios metodológicos claves.

2) *Una tendencia general al formalismo*

En este contexto, ésta es, de todas, la más sorprendente, puesto que va unida al “punto de vista de la economía política” en su orientación programática hacia los objetivos material-expansionistas de las (tecnológicamente definidas) realizaciones productivas. Y sin embargo, encontramos las más variadas manifestaciones de esta tendencia; desde los fundamentos axiomáticos —modelados en la “geometría analítica”— que Descartes quiere dar a su “filosofía práctica” a través del postulado de la ilustración en “conformidad con las leyes de la razón”, hasta el riguroso y fenomenológico reduccionismo de Husserl así como el monumental intento de Sartre de hacer inteligible el proceso de la totalización en la historia real, el cual continúa bloqueado en el nivel de la historia de las *estructuras formales* (expresión de Sartre), sin mencionar las arbitrarias categorizaciones del pensamiento del “positivismo lógico”.

La explicación de esta paradójica conjunción es, nuevamente, inseparable de la comprensión de la función ideológica en los diferentes sistemas de pensamiento que comparten, y a su manera apoyan activamente —aunque de ninguna manera siempre en forma conciente— el esencialmente antagónico terreno social del capital. Pues la función primaria de este extraño —materialmente incrustado— formalismo, es el transferir los problemas y contradicciones que se enfrentan en la vida real de su plano material, a la esfera legislativa de la formalmente omnipotente razón y, por ende, trascendiendo idealmente, en términos de postulados formales universalmente válidos, el verdadero conflicto. Así que, más que ninguna otra cosa, la necesidad de calificar a los conflictos iden-

tificados como "ontológicamente" insuperables, o de declararlos "poscritos" sobre la base de la indesafiante autoridad de la razón pura (Kant), o de otra manera "resolver" y "disolver" imaginariamente (o más aún negar la misma existencia de) conflictos y antagonismos cimentados objetivamente —que en los fundamentos estructurales capitalistas son necesariamente insolubles—, trae consigo la tendencia al formalismo estipulativo, en ocasiones con las más asombrosas consecuencias filosóficas.

La manera en que Kant emplea la "universalización" formal para categóricamente eliminar el conflicto del mundo de la moralidad tal como lo señala en su *Razón práctica*, habla claramente por sí misma. Sin embargo, el caso de Hegel es más revelador aún en este aspecto. Porque él concientemente rechaza el formalismo y apriorismo kantiano y procura dar una fundamentación objetiva a sus propias categorías. Sin embargo, sin importar qué tan grande sea un filósofo ni qué tan innovador sea de un sistema dialéctico de lógica, termina con una concepción de la "mediación"¹⁵

¹⁵ Tal como lo observa Marx en su crítica de la concepción hegeliana de la relación mediadora entre las clases de la sociedad civil y las instituciones del Estado: "Si las clases civiles como tales son clases políticas, luego entonces la mediación es innecesaria, y si se necesita esta mediación, entonces la clase civil no es política y así tampoco lo es esta mediación. Aquí, entonces, encontramos una de las inconsistencias de Hegel dentro de su propia forma de analizar las cosas; y tal inconsistencia es un adecuamiento" (Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1970, p. 96).

De esta manera, lo que vicia la posición de Hegel y nulifica su programa es el carácter apoloético de la "mediación" concebida. Ya que esta última se revela por sí misma como una reconstrucción sofisticada de la supuesta realidad dualística (la necesaria complementariedad de la "sociedad civil" y el Estado) —y eternizada como tal— dentro del discurso hegeliano, y ninguna mediación real en absoluto. Tal como Marx lo expresa: "En general, Hegel concibe al silogismo como término medio, un *mixtum compositum*. Podemos decir que en su desarrollo del silogismo racional todo el dualismo místico y trascendente de su sistema se vuelve aparente. El término medio es la espada de madera, la oposición encubierta entre la universalidad y la singularidad", (*ibid.*, p. 85).

El apriorístico carácter pseudomediatorio y la falacia lógica de todo el esquema sale a relucir claramente en el siguiente párrafo de su *Crítica*: "El soberano, entonces, tenía que ser el medio de la legislatura entre el ejecutivo y los estados, y los estados entre él y la sociedad civil.

¿Cómo es que él mediara entre lo que él mismo necesita como un medio, a menos que su propia existencia se vuelva un extremo unilateral? Ahora el absurdo total de estos extremos, los cuales de manera intercambiable juegan en unas ocasiones el papel de extremo y en otras el papel

que de manera lógica resulta altamente dudosa y que está al servicio de la "reconciliación" y de la apología social, y que ha sido formulada para resolver las contradicciones de clase de la "sociedad civil" por medio de las definiciones formalísticas, con frecuencia tautológicas y estipulativas, del Estado hegeliano, con su ficticia "clase universal" de sirvientes civiles "desinteresados".

El significado metodológico general de esta tendencia estriba en el intento asociado a ella de "trascender" dentro de sus propios marcos de referencia algunas contradicciones materiales importantes —ya sea que pensemos en aquello que está entre el carácter inherentemente social de la moralidad y la formalmente "universalizante" *individualethick* kantiana, o en las determinaciones materiales objetivas de la sustantiva irracionalidad del capital en los dominios de la "sociedad civil" y su reconciliación hegeliana, lógico-metafísica en la "racionalidad del Estado", si olvidar su equivalente weberiano de oponerse a desde la racionalidad "formal" hasta la racionalidad "sustantiva"— las cuales no son accesibles a ninguna otra solución dentro de los horizontes conceptuales de los pensadores involucrados.

3) La posición de la individualidad aislada

Al centro de la tradición filosófica burguesa —desde Descartes y Pascal hasta Kant, Fichte, Kierkegaard, Husserl, Sartre y aun

de medio, se vuelve aparente... Esta es un tipo de *sociedad de reconciliación mutua*. Es como el león de *Un sueño de verano* que exclama: "Soy el león y no soy el león, soy el que se acomoda". Así que aquí cada extremo es algunas veces el león de la *oposición* y algunas otras la comodidad de la mediación... Hegel, quien reduce este absurdo de la mediación a su *lógico abstracto*, y por lo tanto pura e irreducible expresión, la llama al mismo tiempo el especulativo misterio de la lógica, la relación racional, el *silogismo racional*. Extremos reales *no pueden ser mediados* el uno por el otro precisamente por que son *extremos reales*. Pero tampoco ellos necesitan de la mediación, porque son opuestos en esencia. No tienen nada en común, ni se necesitan ni se complementan el uno con el otro" (*ibid.*, pp. 88-9).

De manera significativa, esta dudosa reducción formalística de los constituyentes —antagónicos— reales de la situación analizada, es retomada por Hegel precisamente con el propósito de poder deshacerse (mediante la desviación de hechos empíricos a axiomas lógico-metafísicos) de las contradicciones estructurales del orden social que determinan su propio horizonte conceptual, en concordancia con el punto de vista de la economía política.

allá más— encontramos el “ego” autoorientado, mencionado y defendido en una gran variedad de maneras, de acuerdo con las cambiantes circunstancias sociales e históricas y con los correspondientes requerimientos ideológicos del respectivo sistema particular. Vistos desde su ventajosa posición, los tipos y relaciones de conflicto dadas objetivamente deben ser invertidas y transubstanciadas en formas de competencia esencialmente individualistas sobre objetivos estrictamente limitados y manejables en términos capitalistas.

La función ideológica crucial del punto de vista de la individualidad aislada es la *inversión* radical de la relación estructural objetiva entre diferentes tipos de conflictos y antagonismos: Dada su constitución y orientación inherente, debe enfocar su atención a aspectos *secundarios* subjetivos-individualistas de la contradicción, relegando al mismo tiempo los antagonismos *primarios* a la periferia, si acaso se llegan a reconocer. Únicamente la “competencia entre individuos” puede ser reconocida como enraizada en determinaciones “objetivas” —es decir, genéricamente “naturales”—, mientras que las dificultades de “conflictos de grupo” y de “intereses de grupo” deben ser disueltas en el vacío concepto de “interacción individual agregada”. Similarmente, a nivel de las estructuras materiales de la sociedad, es la esfera de la distribución y de la circulación lo que cuenta, con sus conflictos secundarios y sus vicisitudes de competencia individual, mientras que las *presuposiciones* objetivas de todo el *sistema productivo* son simplemente obviadas.

La hipostatización de las categorías; la inversión metodológica de sus interconexiones objetivas (como, por ejemplo, en el caso de la relación entre producción y consumo); la tendencia hacia explicaciones mecánicas tendenciosas que conllevan una esencia fetichista en la determinación natural y en la permanencia absoluta de las relaciones sociales que se refleja en la inversión de categorías; la liquidación de los resultados dialécticos obtenidos en contextos menos sensitivos ideológicamente; y el triunfo último de la circularidad aun en los esquemas conceptuales de figuras tan grandiosas como Hegel, son todas características metodológicas ideológicamente reveladoras de la época del capital. Como tales, muestran perplejamente las contradicciones internas y las limitaciones estructurales de la posición de la economía política —en su equivalencia metodológica a la posición de la individualidad aislada— la cual no puede ser trascendida ni aun por el mayor de los logros

individuales que emanan del terreno social del capital y de las premisas materiales.

4) La determinación negativa de la filosofía y de la estrategia social

Spinoza resume de la manera más desconcertante la inevitable negatividad de las concepciones filosóficas representativas de la formación social capitalista mediante la insistencia de que *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación). No es de sorprenderse que Hegel anuncie su entusiasta adhesión a la negatividad radical de este principio y llame a la máxima de Spinoza “una proposición de infinita importancia”.¹⁶ Aunque ciertamente lo critique al mismo tiempo porque su pensamiento no va lo suficientemente lejos — “más allá de la negación como determinación o cualidad hasta el reconocimiento de ésta como absoluta, esto es una *negación que se autonega*”¹⁷ y “una negación negativamente autorelacionante”.¹⁸ Pero mucho, más allá de la relación entre estas dos sobresalientes figuras de la tradición filosófica en discusión, la orientación negativa de su empresa — desde el crítico intento de la “duda metódica” cartesiana y la batalla de Bacon contra los “ídolos”, pasando por la “filosofía crítica de Kant” y las radicales negaciones de Kierkegaard hasta la ilimitada “nada” de Sartre y la incorregible negatividad de la “teoría crítica” — es innegable. Algo similar sucede con la reglamentación general de las relaciones interpersonales en las teorías y las correspondientes prácticas políticas legales, idealizadas bajo el nombre de “derechos del hombre”. Nuevamente los derechos en cuestión son definidos en términos más bien vacuos y negativos, y como tales son certeramente ridiculizados por la sentencia de Anatole France de que ellos “igualmente prohíben a todos dormir bajo los puentes”.

En las raíces de tal concepción negativa de la filosofía y de la estrategia social, encontramos la más o menos conciente identificación de los pensadores involucrados con los parámetros estructurales fundamentales de la “sociedad civil” dividida en clases y su formación social. Puesto que se presupone que la estructura general del orden prevaleciente constituye el fundamento inevitable

¹⁶ Hegel, *Science of Logic*, Vol. I., p. 125.

¹⁷ *Ibid.*, Vol. 2, p. 168.

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

y es así "eternizada" como tal, no es concebible que pueda surgir una visión inherentemente positiva que tenga la intención de construir un orden social cualitativamente diferente.

La manifestación de actitudes positivas *vis-à-vis* en el orden establecido sólo puede producir la falsa positividad del pensamiento hegeliano de que "lo que es racional es real y lo que es real es racional".¹⁹ Lo que puede peligrosamente admitirse es la formulación de "correctivos" *parciales*, que tienen relación tanto con las operaciones materiales de la sociedad de mercado como con el "interferente" (o en otro sentido imperfecto) funcionamiento del Estado. La "positividad", en la medida en que es compatible con esta tradición, asume la paradójica forma de la "negación" y se detiene ahí, aun cuando se articula como la deses- peradamente utópica contraimagen del "gran rechazo" de Marcuse.

5) *La supresión de la temporalidad histórica*

Como hemos visto con referencia a la discusión de Marx relativa al "sistema orgánico", la investigación crítica de las *presuposiciones* de la totalidad social dada es sistemáticamente eludida, haciendo caso omiso del problema de cómo el orden existente llega a ser una totalidad, de tal forma que se pueda mantener la circularidad de presuposiciones inexplicadas "explicando" la importancia de otras presuposiciones. Así, partiendo de lo dado como una totalidad autoexplicativa, las recíprocas referencias del "círculo dialéctico" no solamente "explican" la función específica de los diferentes aspectos sino que también, y de manera simultánea, les confieren la apariencia de *permanencia*. Por consiguiente, el ignorar la génesis histórica del sistema existente cumple su función ideológica mediante la destrucción de la dimensión histórica del orden establecido también en la dirección del *futuro*. Esto es lo que Marx llama la "eternización de las relaciones de producción burguesas" que juega un papel muy importante en las correspondientes conceptualizaciones de la época, desde sus primeras fases hasta el presente.

Es el siglo XVIII el que parece constituir una excepción, en el hecho de que da un paso en dirección de una genuina explicación histórica. (A mediados del siglo XIX la tendencia dominan-

¹⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, p. 10.

te es la del escepticismo extremo —casi al grado del cinismo— en relación a la posibilidad de desarrollo histórico. Tal tendencia está bien contenida en la máxima de Ranke de acuerdo con la cual “todos los eventos están equidistantes de Dios”.) Pero aun en el siglo XVIII —con Vico, Herder, y sobre todo Hegel— la explicación histórica propuesta no es conducida de manera coherente a su conclusión. En lugar de esto, o encontramos algún tipo de rompimiento de la temporalidad histórica, por medio de la introducción de ciclos repetitivos dentro de la estructura explicativa general, o una apologetica conclusión del desarrollo histórico en su supuesto clímax dentro de la civilización europea del “mundo germánico”, como sucedió con Hegel. Así, en el análisis final, el desarrollo histórico como un proceso dinámico es, o bien completamente ignorado (tanto en el pasado como con relación al futuro), o se le permite que entre al escenario solamente por tiempo y, propósitos muy limitados, apuntalando al presente en su “actualidad racional” pero, al mismo tiempo, bloqueando completamente el futuro. En este sentido, la adopción de una posición que concede existencia histórica únicamente al pasado, trae con ella una concepción de temporalidad “decapitada”, con implicaciones metodológicas de largo alcance para todos los aspectos de las teorías que operan dentro de su marco histórico.

6) Dualismo y dicotomías

Irónicamente, la solución adoptada tanto por los filósofos idealistas como por los materialistas para superar las dificultades que van con la posición de individualidad aislada —es decir la hipostización de una “naturaleza humana” que los individuos comparten como “especie de individuos”— crea más problemas de los que resuelve. Lo que sucede en realidad, es que la suposición que hacen de la estipulada relación directa entre el individuo ególatra aislado y la especie humana apenas desplaza las dificultades originales a otros conjuntos de relaciones. Como resultado, los pensadores que comparten el punto de vista de la individualidad aislada, reciben como obsequio *misterios* de su propia hechura —en relación con la naturaleza del mismo conocimiento, la conexión entre la filosofía del “sujeto” y del “objeto”, de lo “particular, y de lo “universal”, de la “aparición” y de la “esencia”, del “hecho” y del “valor”, “para sí misma” y en “sí misma”, etc.— cuya solución está necesariamente más allá de su alcance. El dualismo

intrascendente está presente desde el mismo principio en la forma en que los mismos problemas son percibidos y definidos en relación al "sujeto" filosófico. Puesto que las dificultades inherentes a la compleja práctica social (que tiene que ver con la realización de objetivos tangibles) son transubstanciadas en los mixtificantes, y a nivel de la subjetividad aislada absolutamente irresolubles problemas de "cómo puede la inmanencia de la conciencia" —concebida como la interiorización autoreferencial del ego— "alcanzar su objeto", esto es, sin violar su autoimpuesto principio escolástico de lograr tal objetivo "rigurosamente dentro de la esfera de la inmanencia".

Así pues, paradójicamente, el mundo capitalista reificado, el cual es *de facto* impenetrable desde el punto de vista de la individualidad aislada, produce un sujeto alienado del discurso filosófico —un aparato azorosamente abstracto y en gran medida arbitrario, derivado por medio de la destrucción "reductiva" y sistemática de las características inherentemente sociales de todos los sujetos individuales reales— como para reforzar la impresión de impenetrabilidad, cambiando su status ontológico de *de facto* a *de jure* mediante la declaración de que éste es equivalente a la "estructura ontológica" pretendidamente dualística del mundo del ser "auténtico". Y nada podría legitimar el orden social existente con mayor eficacia ideológica que su pretendida identidad con las más profundas y permanentes determinaciones ontológicas de ser él mismo.

El más notable intento por superar las dicotomías de esta tradición dentro de las limitaciones de sus horizontes generales pertenece nuevamente a Hegel. En cierta medida él da soluciones duraderas a algunas de las dicotomías de sus predecesores, como lo demuestra por ejemplo su crítica visionaria de Kant. Sin embargo, por regla general sus soluciones permanecen a un nivel de negaciones críticas, las cuales reproducen —ciertamente desde una posición relativamente ventajosa pero acorde con las limitaciones históricas de sus orientaciones sociales y marcos conceptuales comunes— fundamentalmente el mismo dualismo. Podemos ver esto no sólo en la forma en que Hegel asigna a las dicotomías identificadas y oposiciones dualísticas una seudotrascendencia en el dominio de la noción, sino también en la estructura dualística de todo el sistema en el cual las *categorías* lógico-deductivas son superimpuestas en la realidad del mundo histórico. Similarmente, el dualismo de la "sociedad civil" y el "Estado" hegeliano reproducen las determi-

naciones que dan forma a las concepciones de todas las figuras intelectuales principales de la época. De esta manera, la crítica de Marx respecto al "dualismo místico" de las soluciones hegelianas identifica una característica metodológica importante que es inseparable de su intento ideológico legítimo.

7) *El abstracto postulado de "unidad" y "universalidad"*

Puesto que el punto de vista de la individualidad aislada es una característica metodológica intrascendente de toda la tradición, el filosóficamente inevitable intento de ir más allá de su simple particularidad es una preocupación recurrenente que porta sus propios dilemas. Por un lado, es inevitable enfrentarse al problema debido a que las aspiraciones de universalidad de la filosofía no pueden ser abiertamente abandonadas mientras concientemente permanezcan dentro de su estructura; por el contrario, deben ser constantemente reafirmadas con la mayor de las insistencias; la más problemática es el reclamo de universalidad de las filosofías particulares involucradas, en razón de su incorregible fundamentación individualista. Y por otro lado, precisamente porque el punto de vista de la individualidad aislada circunscribe el horizonte de las filosofías en cuestión, el intento de ir más allá de la simple particularidad dentro de sus limitaciones estructurales no sólo produce un marco conceptual *dualístico*, sino que también uno en el cual las dimensiones de unidad y universalidad son solamente *presupuestas, postuladas o hipostasiadas*, pero nunca demostradas.

Así, se nos ofrecen "garantías" apriorísticas a manera de salida de los dilemas del autoorientado ego — desde el "argumento ontológico" de Descartes hasta la mónada absoluta de Leibniz, y desde el intento kantiano de sacar sentido del "imperativo categórico" de su *Individualethik* en referencia al "mundo intelecible", hasta el "apriorismo absoluto innato en la esencia de una subjetividad trascendental... el logos universal de todo ser concebible"²⁰ — que no puede hacer otra cosa que no sea subrayar la imposibilidad de sacar universalidad y unidad de la fragmentada multiplicidad de las individualidades aisladas. Y cuando Hegel expresa su insatisfacción con la solución leibniziana, su correctivo sólo puede consistir en unir directamente el presupuesto "principio de

²⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, p. 155.

intrareflexión o individualización” y la estipulada “*unidad absoluta* de forma y contenido” a una definición de “reflexión como *negatividad autorelacionante*” y “*autorepulsión*” de las que la “positividad” de “postulación y creación”²¹ se deriva misteriosamente.

Husserl confiesa que “el problema de la génesis absoluta” que el intenta descifrar “presenta muchísimos enigmas”.²² Y no es de extrañarse, pues apenas llega a decretar que “con el progreso sistemático de la trascendental y fenomenológica explicación del *ego evidente*, el trascendental sentido del mundo *debe* también abrirse ante nosotros”.²³ Justamente como en las otras figuras representativas de esta tradición, la solución de Husserl está desubicada debido a su fracaso para producir un concepto adecuado de mediación. El únicamente puede ver a la mediación en términos del “yo, mediador”²⁴ a través del cual el mundo social “recibe sentido existencial . . . como algo a presentar analógicamente”. Por lo tanto es entendible que las postuladas unidad “intermonádica” y universalidad no sean otra cosa más que una versión del siglo XX de la “*intoreflexión*” la cual asume la forma de interiorización absolutizada. De acuerdo con Husserl:

El camino que conduce a un conocimiento completamente fundamentado, esto en el más alto sentido, o (lo que es lo mismo) que conduce a un conocimiento filosófico, es necesariamente el camino del autoconocimiento universal —antes que nada *monádico*, y después *intermonádico*—. También podemos decir que una continuación radical y universal de las meditaciones cartesianas, o (su equivalente) un *autoconocimiento universal*, es la misma filosofía y abarca a toda la ciencia autoexplicable. La máxima delfica, “¡Conócete a ti mismo!” ha ganado una nueva significación. La ciencia positiva es una ciencia *perdida en el mundo*. Debo perder al mundo considerado por épocas, con el propósito de asirlo nuevamente mediante una *autoexaminación universal*. “*Noli foras ire*”, dice Agustín, “*in te redi, in interiore*

²¹ Hegel, *Science of Logic*, Vol. 2, p. 171.

²² Husserl, *Op. cit.*, p. 135.

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, p. 150.

²⁵ *Ibid.*

homine habitual veritas". ("No desees salir de ti; *vuelve a tu interior*. La verdad habita en el interior del hombre").²⁶

Y esa es la forma en que la búsqueda del "desdoblamiento sistemático del logos universal de todo ser concebible", y de la "fundamentación absoluta" de la "ontología concreta y universal" y la "teoría de la ciencia universal y concreta" con base en la "egología del ego primordialmente reducido",²⁷ termina Justamente como Hegel lo sugirió, "la mediación tuerce su final hacia su principio",²⁸ completando el círculo metodológico/ideológico del que no puede haber escape. Los "muchos enigmas" también se presentan como un gran enigma directamente dirigido al autoorientado ego. Ya que "El yo mediador no entiende cómo podría asentir a otros y a mí mismo como "uno entre otros", pues todos los otros hombres están "en paréntesis" . . . y yo renuientemente sólo reconozco que cuando me "pongo en paréntesis" a mí mismo en *mi calidad de hombre y en mi calidad de persona humana*, yo mismo seré sin embargo retenido *en mi calidad de ego*"²⁹ así, la jornada sólo puede ser una jornada "hacia el interior", visualizando a la radical "pérdida del mundo" como la condición necesaria para su éxito. Sin duda, el "mediador" aislado de la defendida "egología del ego primordialmente reducido" pued ofrecer una autoafirmación monádica a aquellos que tienen que ver con la posibilidad de una jornada a la "esencia" sin esencia —como la cebolla de Peer Gynt— del "hombre interiorizado" socialmente y "puesto en paréntesis". El problema, sin embargo, radica en que la "universalidad" que uno puede derivar de los imperativos metodológicos de tal jornada nunca pueden llegar a ser más que una esperanzada meditación puramente exhortatoria de postulados abstractos.

Conclusión

Como hemos visto, la ideología metodológica la mas significativa en las concepciones teóricas dominantes que surgen en el terreno social capitalista están caracterizadas por:

- 1) Una orientación unilateral hacia la ciencia con el interés de

²⁶ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁷ *Ibid.*, p. 155.

²⁸ Hegel, *Science of Logic*, Vol. 2, p. 484

²⁹ Husserl, *op. cit.*, p. 150.

controlar a la naturaleza subordinándola a los dictados materiales capitalistas;

- 2) Una tendencia general al formalismo;
- 3) Una postura de individualidad aislada en su equivalente metodológico en relación a la postura de la economía política;
- 4) La determinación negativa de la filosofía y de la estrategia social;
- 5) La supresión de la temporalidad histórica;
- 6) Dualismo "penetrante en todo" y el culto a dicotomías insuperables; y
- 7) El intento por superar las limitaciones del horizonte general mediante los solos postulados de unidad y universalidad.

Naturalmente, el enfoque marxista se origina bajo los mismos fundamentos sociales, aun si definiera su propia posición como una *negación radical* de aquellos que se identifican con la postura de la economía política. Y puesto que las características metodológicas que hemos someramente repasado constituyen un conjunto entrelazado de preceptos conceptuales, el método marxista esta articulado de manera diametralmente opuesta a cada uno de ellos.

Sin embargo, de ninguna manera es esto todo, ya que como Marx pudo ver desde muy al principio de su desarrollo teórico, la negación como tal, sin importar qué tan radical sea, no es suficiente, ya que sigue "con el peso de su opositor".³⁰ Esta es la razón por la que aun la "negación de la negación" es insuficiente, aunque, obviamente debe representar el necesario primer paso en dirección a la emancipación. Pero la tarea de verdadera emancipación en sí debe ser definida en términos inherentemente positivos, de tal forma que se deshaga de la "carga de nuestro opositor" incluyendo sus potenciales pretextos de una racionalización autojustificatoria.

El papel de la ideología en este proceso de autodefinition positiva no puede ser enfatizada de manera suficiente. En verdad, no es posible pensar que las potencialidades positivas de nuestra propia época de ahondamiento de la crisis estructural podrían ser realizadas sin la más activa contribución de la ideología socialista. Es triste, sin embargo, que por tanto tiempo hayamos estado excesivamente preocupados con los aspectos negativos de la ideología, menospreciando al mismo tiempo su gran poder positivo

³⁰ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart, Londres, 1959, p. 146.

de intervención en el proceso de cambio social al considerarlo como la ineludible conciencia práctica de la época.

Hace muchos años Marx insistió en que “no es suficiente que el pensamiento se esfuerce por la realización, la propia realidad debe esforzarse por llegar al pensamiento”.³¹ ¡Espléndida propuesta! Y sin embargo, la profunda verdad de esta sentencia no debe inducirnos a olvidar que la conversión de la formulación marxista es también verdad. Ciertamente —dadas nuestras condiciones actuales y la experiencia del pasado reciente— en la actualidad el énfasis, me parece, debería ser usado precisamente a la inversa. ¿Pues quién podría negar en la actualidad que “no es suficiente que la realidad se esfuerce por llegar al pensamiento, el propio pensamiento debe esforzarse por llegar a la realidad”, con conciencia plena de su poder y responsabilidad?

(Traducción Antonio Vera)

³¹ Marx, “Contribution to Critique of Hegel’s Philosophy of law Introduction”, MECW, Vol. 3, Lawrence and Wishart, Londres 1975, p. 183.

EL MITO EN LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURALISTA DE LEVI-STRAUSS

Héctor Hugo Trincherro de Diego

Al introducirnos en la obra de Lévi-Strauss, y más concretamente en sus estudios sobre mitología, corremos un riesgo: el de someternos al modelo de simulación pretendido tanto por sus detractores encarnizados como por sus apologistas incondicionales. Conocemos el simulacro,¹ intentaremos decidida, aunque pensamos que infructuosamente, apartarnos del mismo.

En la década de los sesentas Lévi-Strauss ingresaba en el “mundo de las ciencias sociales” constituyéndose paulatinamente en el “centro” del debate epistemológico, es decir, en el espacio que la mitología académica tiene reservado para sus héroes más atrevidos, y como tal, destinado a convertirse en una especie de “víctima propiciatoria” de las luchas intelectuales del momento. Si los científicos sociales de entonces no daban un paso sin areglarse sus vestiduras en el espejo del gran maestro, ya sea para lucir mejor sus modelos o para desecharlos y ponerse otros, lo hacían en tanto asumían ese aparente analógico existente entre una moda y una víctima destinada al sacrificio: el del instante efímero de su existencia compartido por todos. Por aparente, el compartir, no pudo trascender el modelo dicotómico anunciado.

Quizás una orientación que nos permita una explicación de tal situación la encontremos en la teoría indígena del “Potlatch”, en este caso, negada: Los grupos y corrientes académicos de otras “tribus” hemos recibido tal cantidad de aportaciones sugestivas

¹ Tomamos esta expresión de J. Baudrillard (Cf.) *Cultura y simulacro*, Ed. Kairós, Barcelona, 1978.

como explicativas en torno a problemas claves en etnología, que nuestra capacidad de contraprestación (al menos en nuestra disciplina) ha quedado, por así decirlo, clausurada. No es que faltasen las respuestas, las hubo y muchas, sino que las mismas se hicieron o bien desde otras tierras: filosofía, historia etcétera, o bien desde la misma etnología, pero perdiéndose en los contornos filosóficos, históricos etcétera, del proyecto en cuestión. En ambos casos, se negaba el significado específicamente antropológico inaugurado.

No estamos reivindicando aquí una etnología aislada del conjunto de las ciencias sociales y humanas; intentamos decir, únicamente, que no es posible interpretar las derivaciones del proyecto levistraussiano hacia otras disciplinas sin previamente haber ajustado cuentas con su etnología, pues es justamente allí donde el autor inaugura sus paradigmas y adquieren significación concreta. Más aún, pensamos que es necesario referirse a sus teorías y metodologías particulares en relación a sus específicos "objetos de estudio", ya que no existe un modelo de etnología estructuralista sino metodologías que anuncian modelos en estrecha relación con aquéllos. Concretamente, no sería posible intentar la comprensión de los modelos sobre mitología sin una postulación en relación con su correspondencia (o no) con la "naturaleza" del mito (de igual manera con los análisis de los sistemas de parentesco, etc.).

Asumiendo esta perspectiva, es probable que se nos endilge la posibilidad de quedar "atrapados" en el discurso del método, o en el método como discurso total, justamente lo que nos proponemos destruir. Quizás esto sea válido, pero sólo lo es *de principio* y *en principio*, pues al introducirnos en las características particulares del discurso mítico como problemática etnológica desarrollada por Lévi-Strauss, el método sólo tendrá eficacia aproximativa en tanto representante de las particularidades de dicho objeto. Además, el riesgo es relativo, ya que consideramos que en realidad ha sido la filosofía, la reflexión filosófica, cuya existencia histórica es más estrecha que la del pensamiento mítico, la que ha encerrado a ésta en un discurso simulado.

Al considerar las "aperturas" que el proyecto levistraussiano realiza como etnología del mito, podremos entonces proyectarlas en su significación filosófica, histórica, etc. Pero dejemos esta cuestión entre paréntesis por el momento.

El estructuralismo ha sido tipologizado como una "ciencia de los modelos". Esta calificación tiene a nuestro entender, dos sentidos. Uno, positivo (señalado por el propio Lévi-Strauss), coincide

con la necesidad de un salto cualitativo en el campo de las ciencias sociales y en especial la etnología, en el intento por lograr ciertos rigores de experimentación y explicación. Proyecto de análisis sistemático reivindicado a partir de lo que el autor considera como los cuatro principios básicos de todo análisis estructural: "Economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento, y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales".² Por haber iniciado a las ciencias sociales en el desarrollo de dichos principios es que Lévi-Strauss reconoce en la lingüística de F. Saussure y los avances realizados en el campo por la fonología por N. Tрубеzkoy y el llamado círculo lingüístico de Praga en general, los antecedentes metodológicos de su proyecto etnológico.

El otro sentido, negativo, ha sido planteado por una serie de críticos desde distintas orientaciones disciplinarias. Tanto desde la filosofía como la etnología misma, se le reprocha a semejante proyecto la intención de un discurso sobre el hombre que se "agota" en los modelos estructurales. Así, las ciencias del hombre quedarían reducidas a una epistemología que reivindica para sí los mismos paradigmas de la lingüística, un excesivo "formalismo" y una pretensión anunciada por el mismo Lévi-Strauss: "Nosotros creemos que el objetivo último de las ciencias del hombre no es el de constituir al hombre sino el de disolverlo".³

Consideramos que la primera orientación ha conducido a concebir el proyecto estructuralista levistraussiano como una especie de "mataciencia", como una epistemología "operativa" común al conjunto de las ciencias sociales y humanas o de la etnología como tal.⁴ En el segundo de los casos el resultado ha sido encasillar al autor en una supuesta filosofía antihumanista (relacionada a su vez con una exaltación de determinadas críticas del autor a posiciones en el campo de la historia y realizando una "historización"

² Lévi-Strauss "La estructura de los mitos" en *Antropología estructural* (AE-I), Ed. EUDEBA, Buenos Aires, p. 191, 1974.

³ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Ed. Pion, París, p. 326, 1962. Existe traducción al español: *El pensamiento salvaje*, Ed. FCE, serie Breviarios, núm. 173, 1974.

⁴ Véanse por ejemplo, las interpretaciones de G. Gurvitch en "Le concept de structure sociale" en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XIX, 1955, intentando adjudicar una pretensión totalizante al proyecto de Lévi-Strauss. Las respuestas de éste se encuentran en *Antropología Estructural* (AE-I) pp. 74-78 y 290-309.

de su obra, endilgándole una funcionalidad de la misma con el modelo tecnocrático-cibernético de la sociedad moderna).

Nuestra perspectiva aspira a pretensiones distintas. Aproximándonos a la obra del autor desde la etnología (o antropología social), intentaremos considerar sus aportes fundamentales en relación al tratamiento del mito; a partir de allí pretenderemos avanzar sobre algunas cuestiones del método en relación al "objeto". Revisaremos además, el contenido de algunas interpretaciones de clausura realizadas (específicamente por autores de la escuela británica en antropología social), y por último se intentará reflexionar sobre la validez y limitaciones de las orientaciones levistraussianas para un análisis de la mitología mesoamericana, aunque sólo en forma tentativa y provisional.

Nos disculpamos de antemano por introducirnos en ciertos detalles del método, seguramente conocidos por el lector, pero pensamos que un autor sólo existe a partir de sus intérpretes, quienes recrean la obra. En la medida que nos referiremos a determinadas formas de entendimiento del proyecto levistraussiano, debemos pues concebir la nuestra, resaltando aquellos aspectos que nos indiquen una lectura distinta.

En torno al mito

"En el mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla lógica o de continuidad, todo sujeto puede tener cualquier predicado, toda relación concebida es posible".⁵ Con ésta afirmación, Lévi-Strauss otorga un carácter objetivo a las preocupaciones de la etnología del mito y la religión anterior a su obra. Tanto los llamados antropólogos evolucionistas que se dedicaron al tema (Frazer, Lubbock, etc.), como el "funcionalismo" malinowskiano e incluso corrientes "extradisciplinarias" como la fenomenología de la religión, han intentado encontrar un sentido, una significación precisa, que brindara la pauta para la interpretación del universo textualmente arbitrario representado en toda mitología.

La tradicional dicotomía entre *mythos* y *logos* (cuyos primeros balbucesos comienzan quizás con Jenófanes —siglo VI, a. C.— a través de sus críticas a la mitología homérica y los relatos de Hesíodo), adquiere una omnipresencia significativa en todo el

⁵ AE-I *op. cit.*, pp. 187-8.

horizonte histórico de la filosofía occidental se renueva en Tucídides, alcanza una explicitación concreta en Aristóteles y se reproduce en el Siglo de las Luces para continuar incluso hasta nuestros días. Así, los primeros etnólogos (parafraseando a R. Brown, representantes de la historia conjetural), no pudieron escapar a su espejo. El pensamiento mítico, aparentemente ilógico, concluyó explicado en similares términos.

Pero determinadas categorías ilusorias del pensamiento "occidental", no sólo alcanzan la capacidad de desplegarse dicotómicamente en el espacio simbólico, sino que también y por la "magia" de la significación logran representar un orden temporal: lo ilógico se convierte en prelógico. Las variaciones del tema, en esta etapa del desarrollo de la antropología, reprodujeron en forma ampliada la oposición clásica. Toda mitología continuó bajo la sospecha de "pensamiento concreto", "especulación de la conciencia colectiva", "ensoñaciones", "emociones", etc. En tales condiciones, y en manos de los primeros etnólogos, el mito se constituyó en el espejo de su propia *reflexión*, lo inexplicable tendía siempre a convertirse en inexplicado.

La confusión originaria en torno a las significaciones arbitrarias del mito, sesgó la investigación etnológica posterior. A pesar de los consabidos intentos de Malinowski y el funcionalismo en general en cuanto a criticar la etnología especulativa, poco fue el interés por el estudio sistemático del mito y, aun cuando se realizaron algunas incursiones (más teóricas que analíticas) se negó toda explicación del mismo en tanto universo simbólico particular. En Malinowski, el mito fue tratado como una "carta constitucional" de los rituales (modelo que aún funciona), es decir, adquirió una función teórica fundante de determinadas prácticas rituales. La eficacia de todo "corpus" mitológico quedaba reducida a una teoría positiva, normativa de determinados "hechos" religiosos, concepción heredada, dicho sea de paso, de su maestro S. J. Frazer. Es cierto que, a diferencia de los primeros antropólogos conjeturales, el intento era encontrar un sentido y una explicación más allá de la aparente arbitrariedad del mito, pero las trampas del empirismo hicieron privilegiar el estudio de lo "aparentemente" concreto, el rito, y refuncionalizar en éste todo el significado del mito, la sospecha continuaba.

La antropología social británica más reciente ensayó también los juegos de la dialéctica, el mito podría ser concebido ya no sólo en términos positivos sino también cumpliendo una función nega-

tiva, como especie de ideología, ocultando la "realidad". En ambos casos, el apriorismo del sentido permite eludir la problemática etnológica, como acertadamente lo ha expresado Lévi-Straus:

Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. Sea como fuere la situación real, una dialéctica que gana a todo trance encontrará el medio de alcanzar la significación.⁶

La fenomenología de la religión (vgr. Van D. Leeuw), autoprotoclamada como una ciencia especial (como una intersección de conjuntos disciplinarios, aunque con escasa sensibilidad para percibir los subconjuntos), en su intento de avanzar sobre lo no explicado por la etnología en torno al "fenómeno" del mito, al desarraigarse de todo estudio etnográfico, ha logrado únicamente reconstruir supuestas categorías universales en torno a la religiosidad en general, concluyendo en un análisis tipológico.

En el caso de Mircea Eliade (al margen de los aportes eruditos contenidos en sus trabajos), lo sagrado y lo profano, definidos como espacios universalmente distintivos, fueron convertidos en el decodificador de toda experiencia religiosa. Su interés por la mitología en general lleva a sus espaldas la carga de tales prenociones. El mito, sacralizado, lejos de intentar ser aprehendido en su significación lógica, cae nuevamente en un espacio supuestamente "viviendo" por las fantasías y emociones, la "verdad" del mito radica en su carácter sagrado. Además, toda la significación de los universos mitológicos concluyen en modelos arquetípicos delimitados por sus caracteres aparentes.⁷ Con mayor sistematicidad, pero sin lograr avanzar en el nivel de la interpretación más allá de lo realizado por los primeros etnólogos y "viviendo" el mito de la desa-

⁶ *Idem.*

⁷ Cfr. Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo profano*, Ed. Labor/Punto Omega, 1983. En otro texto, el autor construye una tipología de las significaciones míticas: mitos del eterno retorno, cosmogónicos, escatológicos, etc., en este caso ver *Mito y realidad*, Ed. Labor/Punto Omega, 1983.

cralización del mundo moderno, M. Eliade le otorga a la mitología "primitiva" un espacio distinto al del pensamiento objetivado (nuevamente, las categorías excluyentes como lo sagrado y lo profano en el nivel del análisis sociológico-sincrónico, se desdobl原因 en una diacronía con pretensiones históricas: lo sagrado es a lo pre-lógico, como lo profano es al pensamiento lógico).

Pero la dicotomía sagrado/profano, no es más que una "vivencia" de nuestro espíritu contemporáneo, vivencia y creencia en el devenir del conocimiento profano frente a la teología, lo que no implica la validez universal, operativa, categórica de dicha dicotomía. Muchas etnografías nos hablan en este sentido, tomaremos, para no salirnos del contexto, las observaciones del propio Lévi-Strauss sobre los Bororó de la selva amazónica brasileña:

Pocos pueblos son tan religiosos como los Bororó, pocos tienen un sistema metafísico tan elaborado. Pero las creencias espirituales y los hábitos cotidianos se mezclan íntimamente; al parecer, los indígenas *no tienen el sentimiento de pasar de un sistema a otro* . . . No es que la religión tuviera más imponencia entre los Bororó, al contrario era algo consabido. En la casa de los hombres, los gestos del culto se cumplían con la misma desenvoltura que todos los otros, como si se tratara de actos utilitarios con vistas al resultado, sin reclamar esa actitud respetuosa que se impone aun al incrédulo cuando penetra en un santuario.

y, como un ejemplo de lo anterior, agrega:

Esta tarde, se canta en la casa de los hombres como preparación al ritual público de la noche. En un rincón, algunos muchachos roncan o charlan, dos o tres hombres canturrean agitando los sonajeros; pero si uno de ellos tiene ganas de encender un cigarrillo, o si le toca meter su escudilla en la pasta de maíz, pasa el instrumento a un vecino, que empalma con los otros, o bien sigue con la mano y usa la otra.⁸

Si hemos expuesto someramente algunas cuestiones críticas en torno al tratamiento de las mitologías por algunas escuelas o corrientes, es justamente para prefigurar la ubicación del proyecto levistraussiano en relación a las mismas.

⁸ Lévi-Strauss. *Tristes trópicos*, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, p. 223, 1976.

Hacia una etnología de la mitología

Una de las primeras cuestiones que aborda Lévi-Strauss respecto al análisis del mito es, tal como lo planteamos anteriormente, el reconocimiento del carácter aparentemente arbitrario del mismo. Una cuestión que F. Saussure había proclamado respecto al signo en sus cursos de lingüística. La palabra, como signo, implica para éste el reconocimiento de que la lingüística debía ser parte integrante de otra ciencia más general, dedicada al estudio de los signos en su conjunto: la semiología.⁹

El reconocimiento por parte de Lévi-Strauss de la arbitrariedad del significado del discurso mítico, no constituye (pese a variantes interpretativas en este sentido) una conclusión respecto a la "naturalidad" del mito. Significa una primera puesta en perspectiva para su análisis. Esto tiene dos consecuencias inmediatas: la primera implica que el sentido, el nivel de significaciones del mito, no puede ser agotado en lo que textual y aparentemente se reconoce en él, en el mejor de los casos no trascenderíamos de una explicación mítica del mito. Hasta este nivel habrían llegado las primeras aproximaciones por parte de la etnología y otras disciplinas. Estas perspectivas, al reconocer en forma concluyente el carácter arbitrario del mito y presentarlo como su "naturalidad", sólo podían plantear para su análisis un orden que fuese "exterior" a dicha naturalidad. El mito era explicable y presentado como una especie de "variable dependiente" ya sea del pensamiento concreto, prelógico, del rito, o su lógica era reconocida en tanto expresión de las verdades de todo orden sagrado.

Lévi-Strauss, dudoso de tales proposiciones, plantea su descons-

⁹ El signo, planteó F. Saussure, "es una entidad psíquica de dos caras, está compuesto de un significante (imagen acústica) y un significado (concepto). Tanto las imágenes fónicas como los conceptos son adquiridos, en el primer caso por la comunidad lingüística formando un sistema relacional, en el segundo, mediante nuestros sentidos. Así, una palabra es arbitraria respecto a su significado pero no lo es respecto al sistema al que pertenece, distinción que le sirvió para realizar otra más profunda: la existente entre *Lengua y habla*, cfr. *Curso de lingüística general*, de F. Saussure, traducción por A. Alonso, Ed. Losada, Buenos Aires, 1965. Para Lévi-Strauss, el signo es una especie de "lazo" entre la imagen y el concepto: "como imagen, el signo es un ser concreto, pero se parece al concepto por su poder referencial el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos", cfr. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op. cit., pp. 37-38.

trucción, asume nuevamente el carácter contradictorio del discurso mítico y se propone encontrar un orden explicativo a partir de reconocer ciertas características específicas del mismo.

La segunda consecuencia inmediata ha sido presentada por Lévi-Strauss en forma de tres principios de significación epistemológica para el estudio del mito:

- 1) El sentido de un mito no depende de sus elementos aislados (personajes, acciones, temáticas, etc.), sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados, es decir, de acuerdo a su posición en el sistema.
- 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, pero es un lenguaje con propiedades específicas.
- 3) Tales propiedades son de una naturaleza más compleja de las que encierra una expresión lingüística cualquiera.¹⁰

¿Dónde pues encontrar las unidades significativas del mito, a partir de las cuales realizar el análisis del mismo? La metodología lingüística distingue entre sus unidades analíticas al fonema, el morfema y el semantema. Cada una instituyendo una relación particular en una expresión lingüística cualquiera. Según Lévi-Strauss, las unidades constitutivas mínimas del particular discurso mítico se encuentran en un nivel más elaborado, concretamente en el nivel de la frase a las cuales denomina "mitemas". Estos mitemas constituyen relaciones particulares, "consisten en la asignación de un predicado a un sujeto". Nos ahorraremos aquí la descripción de las técnicas detalladas expresadas por Lévi-Strauss para su análisis.¹¹ Simplemente, para aclarar determinados aspectos de las mismas, resumiremos algunos puntos:

En primer lugar, cada mitema debe ser colocado en una ficha y numerada. Ahora bien, como hemos observado ya, el mitema adquiere una significación *únicamente* dentro del sistema (y por el enunciado estructuralista por el cual una alteración en uno de los componentes modifica la estructura del conjunto). Pero el sistema del mito, según el autor, es un lenguaje particular, tal lenguaje es análogo en su composición al de la música, de allí que su lectura deba hacerse de acuerdo con las características propias de la

¹⁰ Lévi-Strauss, AE-I, *op. cit.*, p. 190.

¹¹ El ejemplo que utiliza para una primera demostración técnica del método es el mito de Edipo, en AE-I, *op. cit.*, p. 195.

lectura de una partitura musical.¹² Es decir, los mitemas no adquieren significación sólo en relación a una “diacronía” de acuerdo a un orden sucesivo correspondiente a un tiempo irreversible (según se nos presenta textualmente), como sería el caso de cualquier texto bibliográfico, por ejemplo. Siguiendo este orden, un texto mítico sería indescifrable. Para su análisis, un mito (y un sistema de ellos), no debe ser leído únicamente de izquierda a derecha y progresivamente de arriba hacia abajo. Para su comprensión, debe ser analizado mediante una lectura complementaria y paralela, la correspondiente a aquellos mitemas en los cuales encontramos determinadas relaciones específicas, es decir, ciertas predicaciones del sujeto que hacen relacionar a estos mitemas en un orden no establecido en el propio discurso, sino que deberán ser “encontradas” de acuerdo a un análisis sincrónico del mismo. El ordenamiento de las fichas, una vez numeradas de acuerdo a estos dos análisis podría quedar distribuido más o menos de la siguiente forma:

	1	2		4		7	8
		2	3	4		6	8
(ordenamiento sincrónico)	1			4	5	7	8
	1	2			5	7	
			3	4	5	6	8
	(ordenamiento diacrónico). ¹³						

Ahora bien, todos los mitemas colocados en cada columna vertical (que constituyen haces de relaciones), son ciertamente los más complicados de “estructurar”, pues no se trata de un simple ordenamiento tipológico, es decir, no se refiere a un orden alcanzado a partir de una lectura lineal explícita en el propio mitema

¹² Tanto en el mito como en la música encontramos “un doble continuo uno externo cuya materia está constituida en un caso por los acontecimientos históricos o creídos como tales, formando una serie teóricamente ilimitada de donde cada sociedad extrae para elaborar sus mitos un número reducido de acontecimientos pertinentes y en el otro caso por la serie igualmente ilimitada de los sonidos físicamente realizables, de donde cada sistema musical saca su gama” Lévi-Strauss *Lo crudo y lo cocido* (M-I) Ed. FCE, México p. 25, 1982.

¹³ Similar del presentado por el autor en AE-I, *op. cit.*, p. 193.

(un atributo de un sujeto, una acción, etc.), sino que su nivel de significación debe ser buscado a partir de un análisis relacional respecto a otros mitemas que conforman el haz de relaciones que se ordenarán en la columna contigua, por ejemplo, sólo podremos ordenar los mitemas de la columna uno, por una relación particular, si podemos encontrar un haz de relaciones (ordenados en la columna de mitemas "2") que estén conformados por una relación de oposición. Indudablemente, la dificultad de éste radica en la progresión constante hacia la reducción del sentido que necesariamente debe ir recorriendo el análisis, un recorrido hasta ir alcanzando las estructuras más profundas contenidas en el mito (o el sistema mítico en su conjunto). Lo aleatorio debe ser descartado de todo el procedimiento y la apariencia "formal" del mismo debe ir adquiriendo paulatinamente el rigor de su determinación mediante su relación con el conjunto del mito y fundamentalmente con el análisis de su contexto etnográfico.

Ahora bien, lo planteado anteriormente implica otra consideración importante para el análisis estructuralista del mito: todo paso hacia la reducción del sentido debe ser realizado una vez que se ha intentado un análisis exhaustivo del mismo en un determinado nivel. La dificultad inherente, en este caso, se encuentra en que al enfrentar pares opuestos de "haces de relaciones", dejamos de lado, progresivamente, un conjunto de relaciones que vayan resultando "secundarias", pero el carácter secundario, de ninguna manera debe ser un "a priori" de *nuestro* sentido (veremos un caso típico de este error).

Además de las precauciones planteadas anteriormente, suele suceder que determinado haz de relaciones, luego de un examen todo lo exhaustivo posible en un mito determinado, nos quede aun sin la posibilidad de relacionar (o reducir) con otro (situación por lo demás muy probable). En este caso será necesario recorrer todo un determinado universo mitológico para encontrar dicha relación significativa. Esta es la tarea que se propuso Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* y que definió como una anaclástica:

La ciencia de los mitos es una anaclástica, tomando este viejo término en el sentido amplio autorizado por la etimología y que admite en su definición tanto el estudio de los rayos reflejados como refractados.¹⁴

¹⁴ Lévi-Strauss, M-I, *op. cit.*, p. 15.

Es así como los mitemas, lejos de ser relaciones que se agotan a sí mismos, es decir, por el significado que tienen en forma aislada, constituyen desde el comienzo del análisis un problema. Sólo alcanzan el significado luego de un análisis "agotador" del sentido, pero el mismo será siempre "virtual". Es el propio universo mitológico y etnográfico convertido en anaclástica, el que va marcando el camino, confiriendo primero sentido y luego reduciéndolo, de acuerdo a un orden que establece su propio discurso. Este tratamiento, por exhaustivo y concreto, prescinde de la arbitrariedad del método y de las acusaciones de "formalismo", pues no hay más *a priori* que las particularidades del objeto:

El método que perseguimos, sólo es legítimo a condición de ser exhaustivo: si se tomara la libertad de tratar las diferencias aparentes entre los mitos —que por otra parte se dicen participantes del mismo grupo— como resultantes ora de transformaciones lógicas ora de accidentes históricos, se abriría la puerta de par en par a las interpretaciones arbitrarias: pues siempre podría elegirse la más cómoda, y solicitar su lógica al escabullirse la historia, sin que esto obstará para caer sobre la segunda si fallase la primera. *En tal caso, el análisis estructural descansaría sobre peticiones de principio y perdería su única justificación, que reside en la codificación a la vez única y más económica, a la que sabe reducir mensajes cuya complejidad era harto desalentadora y que antes que él interviniera parecían imposibles de descifrar...* O el análisis estructural consigue agotar todas las modalidades concretas de su objeto, o se pierde el derecho de aplicarlo a cualquiera de esas modalidades.¹⁵

Detengámonos un momento en esta cita para realizar algunas acotaciones de importancia. En primer lugar queda claro lo injustificado de las críticas acerca de la supuesta arbitrariedad del método. Pero también y en segundo lugar es necesario interpretar correctamente el significado de la proposición "agotar las modalidades del objeto", pues las críticas en este sentido pasan por la adjudicación (al autor) de una pretensión totalizante sobre el mito: pensamos que lejos de confundir el objeto con lo "dado", en este caso el mito, el objeto que plantea Lévi-Strauss está pro-

¹⁵ *Idem.*, p. 149 (subr. nuestro).

puesto en términos del descubrimiento de las propiedades lógicas del mismo, planteamiento que se presta a un análisis particular.

Permítasenos abrir un paréntesis para explicar un ejemplo que a nuestro entender ayuda a comprender tal cuestión.

Nos detendremos en algunos análisis de la Dra. M. Douglas, pues su crítica del análisis levistraussiano tiene las ventajas de referirse a un mito estudiado por Lévi-Strauss (la gesta de Asdiwal),¹⁶ lo que nos permite permanecer en la reflexión etnológica y además porque la misma condensa dos problemáticas enunciadas: el reduccionismo arbitrario y la pretensión de totalidad.

Luego de describir su interpretación del método levistraussiano, en el referido artículo, la Dra. Douglas plantea: "Para el antropólogo inglés, la inversión y la simetría resultan un poco rebuscadas... la técnica por medio de la cual se reducen las oposiciones es la paradoja y la inversión".¹⁷

Inversión, simetría, paradoja, tres términos que confunden. En primer lugar es una contradicción decir que la "técnica reductiva" se refiere a las oposiciones: ¿qué es una paradoja sino una oposición de sentidos, una inversión de sentidos, un *contrasentido*? La paradoja es al mito como la moraleja al cuento, su deber ser, el *rebusque* del mito. Pero si la moraleja no se confunde con el cuento (sólo le da un sentido), la paradoja tampoco lo hace con el mito (sólo le da un no-sentido). La característica del mito, dice Lévi-Strauss, y sobre todo en sus aspectos sociológicos, es que:

No se trata de un cuadro fiel, documental de la realidad indígenas, sino una especie de contrapunto que ya acompaña a esa realidad, ya parece apartarse de ella antes de unírsele... intentan en último análisis no pintar lo real, sino justificar el corte de cuentas en que consiste, ya que las oposiciones son nada más *imaginadas*, para demostrar que son *insostenibles*. Este itinerario, propio de la reflexión mítica implica la admisión (pero en el lenguaje disimulado del mito) de que la práctica social, al ahondarse en ella así, está maculada por

¹⁶ El texto y el análisis de la gesta de Asdiwall, se encuentran en *Antropología estructural* (AE-II), Ed. Siglo XXI, México, pp. 142 a 189, 1983. Otra versión menos completa en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 27-76, 1972. Es esta última versión la que toma M. Douglas.

¹⁷ M. Douglas "El significado del mito" en *Estructura, mito y totemismo*, *op. cit.*, pp. 87-88.

una insuperable contradicción. Contradicción que, tal el héroe del mito, la sociedad (...) no puede comprender y prefiere olvidar.¹⁸

El descubrimiento de estas contradicciones insuperables que constituyen las paradojas más profundas, el deber ser del mito, es a lo que el análisis estructural debe acceder y jamás podría ser la "técnica" por medio de la cual realizamos el análisis, pues entonces sí, caeríamos en la posibilidad de la arbitrariedad y el formalismo. Justamente en la arbitrariedad y el formalismo parece incurrir la propia autora, como veremos, al intentar encontrar "otros" sentidos al análisis de la gesta de Asdiwal.

Una problemática que se plantea M. Douglas, en relación a lo anterior es la siguiente:

No podemos admitir que Lévi-Strauss reclame para su interpretación, el significado real de un mito tan rico y complejo. Su análisis está lejos de ser exhaustivo.

Propuesta que no deja de ser interesante en la medida en que sea posible.

Haciendo un resumen muy particular sobre determinados acontecimientos del mito en cuestión (como señalara el Dr. E. Leach), la autora intenta demostrar que éste habla sobre algunas cuestiones no tenidas en cuenta por Lévi-Strauss:

En primer lugar, esta área de la cultura (se refiere al grupo Tsimshian, donde se inscribe la gesta de Asdiwal), de la costa noroeste, combina una división del trabajo entre los sexos muy estricta y detallada, con una fuerte expresión de la dominación masculina. Bien podría interpretarse que el mito juega con la paradoja de la dominación masculina y la dependencia masculina de la ayuda femenina. El primer héroe, Asdiwal, muestra su independencia del sexo femenino traicionando a su primera esposa. Es traicionado por su segunda mujer, abandona a la tercera, pero luego su hijo Waux, muere a causa de la estupidez y la gula de su esposa, por lo tanto el *efecto general* es que las mujeres son seres necesarios

¹⁸ Lévi-Strauss, AE-II, *op. cit.*, pp. 151 y 172.

pero inferiores y los hombres son superiores... ¿No es éste un comentario positivo?¹⁹

Queda claro que para la Dra. M. Douglas, la paradoja es una técnica, un medio para alcanzar la significación del mito. Al final del mismo hay una "imposición" del sentido, una moraleja que evidentemente no pertenece al mito, suponiendo incluso que el resumen conclusivo —el de la contradicción dominador-dependiente— fuese objetiva, a toda costa se intenta otorgarle al mito *un* sentido, concluirlo, convertirlo en *cuento*, una significación positiva que se alcanza por medio de la apreciación del "efecto general" (y, ¿la paradoja...?). Volveremos sobre el tema.

Además, y ateniéndonos a la metodología estructuralista, habría que preguntarse si la dicotomía dominador/dependiente constituye una reducción del sentido realizada de acuerdo al rigor metodológico que pretendimos resumir anteriormente. Ciertamente, pareciera que el discurso sobre la arbitrariedad del método en Lévi-Strauss fuera asumido como un mal necesario de la ininteligibilidad del mito (y del propio autor), la pregunta conveniente y necesaria sería en este caso: ¿Existe en el análisis de Lévi-Strauss un conjunto de pares dicotómicos de haces de relaciones que incluyan en un nivel más profundo los enunciados por la Dra. Douglas?

Recordemos que luego del meticuloso recorrido por la etnografía Tsimshian y el mito de referencia, Lévi-Strauss plantea:

Todas las antinomias concebidas —en los planos más diversos— por el pensamiento indígena: geográfica, económica, sociológica y hasta cosmológica son, en resumidas cuentas, asimiladas a aquella antinomia, menos aparente, pero muy real que el matrimonio con la prima matrilateral trata de superar sin lograrlo, como lo *confiesan* nuestros mitos de acuerdo a su función.²⁰

La antinomia que intenta superar (*sin conseguirlo*), el matrimonio con la hija del hermano de la madre es la existente entre la residencia matri y patrilocal y la filiación matri y patrilateral. Efectivamente, como lo plantea el autor, los jóvenes Tsimshian crecían, en primera instancia, en la casa de sus padres, pero tarde

¹⁹ M. Douglas, *op. cit.*, pp. 91, 92.

²⁰ Lévi-Strauss "La gesta de Asdiwal", en *op. cit.*, p. 167.

o temprano al casarse, deberían trasladarse a la residencia de su tío materno de quien heredaban títulos y bienes. La filiación matrilineal y la residencia patrilocal entre los Tsimshian implica una contradicción implícita en el intercambio de bienes y mujeres: para recibir una mujer es necesario abandonar la residencia patrilocal, pero recibir una mujer conlleva a la recepción de títulos, cotos de caza etc. los cuales constituyen para el receptor un "sometimiento" a la jerarquía matrilateral del tío, expresado en el sistema del Potlatch, pues se recibe y no se dá. Es decir, existe una imposibilidad momentánea de la contraprestación, que se expresa a su vez en los conflictos del héroe frente a sus cuñados quienes ante las contraprestaciones intentadas por aquel lo abandonan, obligando a la hermana a seguirlo.

Ahora bien, cabría otra pregunta derivada para plantear la "elección" de la paradoja central (siempre virtual, por supuesto) de la "gesta": ¿Por qué optar por la interpretación de Lévi-Strauss y no la de la Dra. Douglas?, pues bien, porque la elección de las situaciones paradójales no es arbitraria. La etnografía Tsimshian, tan trabajada por Boas y Codere etc., nos habla de que la contradicción desencadenada por el matrimonio matrilateral adquiere todos los contornos de una problemática sociológica Tsimshian profunda, al punto que:

Quando el príncipe y la princesa han sido unidos, la tribu del tío del joven se estremece, entonces la tribu del tío de la joven se estremece también y hay un combate entre las dos. Los dos bandos se tiran piedras y hay muchas cabezas heridas, de una y otra parte. Las cicatrices de las heridas... (son) como las pruebas del contrato.²¹

Lo que intentamos plantear con el ejemplo es que, partiendo de la premisa de la reducción del sentido en profundidad, no es posible la arbitrariedad que implica la introducción de sociologías exteriores al sistema mitológico y la experiencia etnográfica. Concretamente, debemos agotar el sentido partiendo siempre de la teoría indígena como mediación necesario para el análisis. La dicotomía dominador/dominado, en el análisis de la Dra. Douglas se transforma en un significado que es parte de la teoría sociológica moderna: la dominación de la mujer por el hombre. Ni la

²¹ *Idem.*, p. 125.

tendencia hacia el significado ni tal sociología pertenecen a la teoría indígena. Imposándole un sentido al mito no hacemos más que un formalismo y reduccionismo que "anula al objeto".

Quizás sea interesante estudiar la paradoja referida (dominador/dependiente) en el marco de una sociología Tsimshian más ampliada. Nos referimos a su significación ya no únicamente en el plano del sistema de filiaciones y locaciones matrimoniales Tsimshian, sino en el de sus "instituciones" de reciprocidades y contra-prestaciones, cuyo eje es el sistema Potlatch, como sabemos. En este caso, las antinomias producidas por el sistema de relaciones parentales, pudiese ser "reducida" a las antinomias propias de este modelo. Pero para ello sería menester introducirnos en un estudio más exhaustivo del conjunto mitológico Tsimshian y un análisis etnográfico más completo que el realizado por el mismo Lévi-Strauss. No obstante esta conjetura y con los datos manejados por el autor, la gesta de Asdiwal nos ofrece un ejemplo de la manera en que podemos "agotar" virtualmente la multiplicidad de sentidos de un mito tan complejo.

Pensamos que este ejemplo, referido a determinada forma de decodificar las propuestas estructuralistas de Lévi-Strauss, nos ha servido para comprender mejor el sentido que tiene de habernos detenido un tanto detalladamente en las problemáticas del método. Podemos entonces cerrar el paréntesis.

Del mito al cuento

Para continuar, retomaremos una cuestión de importancia que en el ejemplo anterior hemos enunciado sólo de pasada: la relación entre el mito y el cuento en Lévi-Strauss.

Cuando hicimos ciertos comentarios respecto a las diferencias entre estas dos expresiones, establecimos que la "naturaleza" del primero es la paradoja y del segundo la moraleja, con esta distinción tajante corremos el riesgo de poner una distancia sobredimensionada entre uno y otro; según Lévi-Strauss:

La experiencia etnográfica corriente induce a pensar que... el mito y el cuento explotan una sustancia común, aunque lo hacen cada uno a su manera. Su relación no es la de anterior a posterior (como una posición evolucionista pondría de buenas a primeras), de primitivo a derivado. Es más bien una relación de complementariedad. Los cuentos

son mitos en miniatura, donde las mismas oposiciones están transpuestas en escala reducida y esto es en primer lugar lo que dificulta su estudio.²²

Esta propuesta nos acerca y a la vez nos aleja de una identidad entre mito y cuento. Nos acerca en el sentido de que tanto uno como otro "manejan" determinadas relaciones de oposición y nos aleja puesto que al ser el cuento una especie de mito reducido, tal reducción es en sí misma una reducción de sentido. Los recorridos del mito se acortan. En el cuento, el discurso toma un atajo para llegar al final en forma más contundente, para tratar de instituir la moraleja que, a su vez y a diferencia del mito, otorga sentido a todo el conjunto anterior. En el mito, el desenlace mantiene la paradoja (hay desenlace, no final) en cambio en el cuento hay un final que otorga *un* sentido mas o menos claro al conjunto, por ello el "apuro" por llegar al mismo.

Ese apuro, explica quizá el hecho de que los cuentos populares sean en general más cortos o más reducidos que los mitos, de allí la dificultad que plantea Lévi-Strauss para su análisis estructural, pues por esa atribución de la moraleja (más o menos presente), de darle sentido al conjunto a despecho de su reducción, hace que el sentido "gane" a toda costa por encima del análisis más profundo, el cual contaría con datos muy escasos para cumplir su objeto.

Para Lévi-Strauss, la diferencia entre mito y cuento implica una diferencia de grado y doble:

En primer término, las oposiciones están (en el cuento) construidas sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales, como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales o morales. En segundo término y precisamente porque el cuento consiste en una trasposición debilitada de temas cuya realización ampliada es lo propio del mito, el primero está sometido menos estrictamente que el segundo al triple respeto de la coherencia lógica, la ortodoxia religiosa y la presión colectiva.²³

²² C. Lévi-Strauss, AE-II, *op. cit.*, p. 134.

²³ *Idem.*, p. 125.

Entonces, y por lo que hemos querido subrayar anteriormente, habría entre el mito y el cuento una especie de *transformación*, cuyo funcionamiento necesitaría de un estudio más profundo. Por un lado el mito, sujeto más que el cuento a las constricciones etnográficas, alcanza por el contrario una libertad de significaciones mucho mayor que el cuento, el cual si bien libre de las ataduras del contexto, está condenado por la estrechez del sentido que le imprime la moraleja.

Esta situación diferencial entre mito y cuento, que incluso hemos intentado ahondar un poco, no sólo nos ha servido, como en el caso anterior para ejemplificar lo que considerábamos una mal interpretación de los estudios de Lévi-Strauss, sino que también la consideramos significativa como una primera aproximación para ir comprendiendo determinadas problemáticas en relación al estudio de la mitología en mesoamérica.

En general, como sabemos, los estudios sobre mitología mexicana si bien alcanzaron cierta importancia en épocas pretéritas de la antropología hoy son escasos o prácticamente nulos. Anteriormente, en la mayoría de los casos, el estudio no pasaba de ser un "rescate" etno-histórico, es decir se transcribían los textos muy diversos y dispersos del universo mítico de determinada área cultural precolombina (Mexica, Maya, etc.).²⁴ Aquí, el análisis estructural se topa con importantes restricciones que de alguna manera hemos esbozado en los problemas del método: en primer lugar, si bien es cierto que los textos míticos en algunos casos existen en forma bastante completa, esto es sólo cierto para el caso de algún mito en particular (p.e. los mitos de origen etc.) pero difícilmente tenemos la posibilidad de manejar el universo mítico de un área cultural determinada en forma completa (sería imposible). En segundo lugar y no menos importante es la falta del contexto etnográfico para el análisis, pues si bien disponemos de importantes estudios etnohistóricos sobre vida cotidiana etc., dichos trabajos están lejos (y los estarán siempre) de aproximarse a un cuadro fiel, sumamente detallado que permita evitar la arbitrariedad del método.

Esta última cuestión quedaría en principio relativamente superada, si estudiásemos la "mitología" actual en determinadas co-

²⁴ Clásicos en este sentido son los trabajos de W. Krickberg, *mitos y leyendas de los mixtecos, mexicas y tarascos*, FCE, México 1980, o los trabajos elaborados como filosofía *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, 1959, etc.

munidades o áreas culturales: aquí estaría resuelto el problema etnográfico pero nos enfrentaríamos a complejos míticos que, a partir del devenir histórico, el sincretismo etc., han quedado reducidos, convertidos en cuentos populares.

Permítasenos realizar algunas acotaciones en relación a esta última problemática.

El estudio de la mitología contemporánea en las comunidades indígenas en México adolece de restricciones tan importantes como las existentes en la mitología prehispánica. Hasta el momento (por la información que tenemos, la cual puede ser incompleta), los trabajos al respecto no han pasado, en la generalidad de los casos, de una transcripción lo más fiel posible de materiales diversos, procedentes de áreas culturales sumamente alejadas de la actualidad. La observación de tales materiales nos permite inferir que la mayoría, lejos de representar esquemas míticos elaborados, presentan las características de cuentos y leyendas bastante reducidos (aunque hay gradaciones) asumiendo el carácter de referencias locales o sobre situaciones muy específicas, una gran cantidad referidos al tonalismo y nahualismo, pero sin llegar a constituir universos mitológicos lo necesariamente extensos y completos como para poder realizar un análisis que trascienda el formalismo.

Si lo anterior es acertado, dicha situación sería un indicador de cierta imposibilidad, por lo menos hasta el momento, de un estudio sistemático (desde una concepción estructuralista levistraussiana) de la mitología contemporánea indígena mexicana. Sin pretender ser concluyentes y a modo de cuestión a resolver más profundamente, pensamos que la situación no es del todo insuperable. Si bien el cuento y la leyenda conforman un material más reducido y con mayor carga de sentido que los mitos, nada impide que de un universo lo suficientemente extenso de estos cuentos se pueda lograr, acompañados por un profundo y sistemático trabajo de campo, un análisis que permita superar las posibilidades de arbitrariedad.

Si de un universo lo suficientemente extenso y complejo de cuentos y leyendas realizamos una selección jerárquica de aquellos más elaborados, tendríamos un primer nivel de avance sobre la situación actual. Es decir, sería necesaria una selección (pues a diferencia de la situación respecto a los mitos planteada por Lévi-Strauss, no se trata de meras traducciones —los mitos pueden “resistir” a ellas— sino de “reducciones”). Por otro lado (y a dife-

rencia de lo realizado hasta el momento), nos parece de importancia que la "recolección de estos materiales se realice en un área cultural específica y lo más reducida posible, pues sólo el partir de un análisis exhaustivo "local" nos permitirá conocer las posibilidades muchas veces "ocultas" de existencia de universos mas o menos representativos y, además, poder encarar a posteriori un despliegue interpretativo, en forma comparativa, hacia otras áreas. Situación que en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss fue posible en la medida que las áreas culturales que representaban los mitos eran (parafraseando a Ricoeur) "totémicas", las historias particulares de las comunidades indígenas han "atrapado" los universos mitológicos a lo que se suman los procesos sincréticos a nivel religioso. Hay que tener en cuenta que si Lévi-Strauss, por así decirlo, "saltó"; en sus *Mitológicas* el área mesoamericana, no ha sido por la falta de interés o alguna cuestión por el estilo. Tal consideración sería muy objetable en un americanista como él. El problema tiene que ver fundamentalmente con las particularidades específicas de esta área americana, donde la mitología representa una complejidad sin igual. Si una de las características del mito es el de constituirse como un discurso que "atrapa" la historia, en nuestra "región" parece ser que la historia es la que ha "transformado" los grandes universos mitológicos, en un proceso de "reducción" de los mismos en cuentos y leyendas populares. Esta cuestión, creemos, es de suma importancia por cuanto nos obliga a una reconsideración del proyecto levistraussiano y a una tarea que demandará seguramente un esfuerzo investigativo de alta envergadura. Proyecto que, sin embargo, significaría un importantísimo aporte a la comprensión no sólo "estructural" de estos "universos simbólicos" sino también a una profundización de los estudios "etnohistóricos" de un área, cuya sola denominación de "Mesoamérica" de por sí implica grandes discusiones.

Tendríamos entonces dos requisitos necesarios que se imponen para un intento de aproximación estructuralista en éste caso:

- 1) Una extensión cuantitativa del universo mítico (en esta situación, cuentos y leyendas), que intente "agotar" etnográficamente las variaciones temáticas y una selección jerárquica del mismo en función de la riqueza mítica del contenido.
- 2) Una profundización cualitativa, dada por la inscripción del conjunto en un área sociocultural específica lo más restringida posible.

Existe un trabajo bastante reciente (1982), que intenta realizar un análisis estructuralista de un grupo de "mitos" del área cultural tarasca.²⁵ Nos referiremos someramente al mismo planteando que, en primer lugar y tal como los autores lo dicen, el trabajo es a modo de ensayo didáctico para la aplicación del método levistraussiano. En este sentido, el texto es interesante por el propósito (por lo que conocemos no existen en México intentos similares). No obstante y al margen de lo anterior, entendemos que el texto adolece de las limitaciones ya apuntadas. En primer lugar porque se trata fundamentalmente de cuentos cortos y leyendas, en los cuales el contenido mítico se halla reducido a una mínima expresión (sólo algunos presentan cierta "riqueza" en este sentido), además el conjunto no constituye un universo mitológico que abarque una variedad y variación de relaciones y temas como para un análisis exhaustivo, tal como lo requiere un proyecto estructuralista sistemático. Por último, y en relación con lo anterior, la composición de los mitemas adquiere un carácter principalmente "descriptivo", que acompaña al mito, pero el análisis en conjunto está lejos de dar cuenta de las contradicciones profundas que pudiesen revelar la mitología tarasca.

Por lo expresado, este estudio no puede ser más que un ensayo formal. No obstante es importante como tal, es decir, como una didáctica sobre la cual habría que avanzar mucho más.

Dejamos la cuestión así planteada para retomar el "hilo conductor" del presente trabajo y plantear algunas consideraciones últimas.

Retomaremos las problemáticas en torno a la necesidad del análisis exhaustivo del sentido de un mito, su relación con una explicación supuestamente totalizante pretendida por el autor y la generalidad del método.

Pensamos que una cosa es el mito como tal (en sus múltiples manifestaciones y relaciones con otros universos simbólicos: magia, ritos, etc., es decir, su fenomenología) y otro el estudio de la lógica contenida en el mito, las mitológicas. Por ello no es posible confundir el sentido que metodológicamente hablando tiene la expresión "agotar las modalidades del objeto" con la pretensión de un discurso mítico total, empresa que el propio Lévi-Strauss reconoce como imposible:

²⁵ Varios, *Mitos de la meseta tarasca, un análisis estructural*, Ed. UNAM, México, 1982.

El pensamiento mítico no recorre trayectorias enteras, siempre le queda algo por realizar. Los mitos al igual que los ritos son *interminables*.²⁶

Respecto a la generalidad del método, ha sido Ricoeur quien ha planteado la existencia de "residuos" en el proyecto de Lévi-Strauss. Concretamente, uno de los reproches más conocidos es acerca de la "falsa generalidad del método estructuralista de Lévi-Strauss."²⁷ Lo cual, según hemos observado, siguiendo al propio autor, no deja de ser una forma particular de interpretar los objetivos de los modelos.

Como ejemplo de lo anterior tenemos también la conocida y escéptica opinión que reserva Lévi-Strauss para los estudios de E. Leach sobre el Antiguo Testamento "aplicando" el método levi-straussiano.²⁸

Como lo expresamos anteriormente, no se puede otorgar un significado general, totalizante y universalista al método, pues sencillamente no existe *un* método, pues método, modelos y objeto pertenecen a una serie específica de transformaciones. Todo intento de aislar alguno de estos componentes y en razón del rigor de los principios estructuralistas, implicaría la modificación del sistema.

Dos consideraciones ha realizado Lévi-Strauss respecto al trabajo de Leach:

En primer lugar (debemos tener reparos) porque el Antiguo Testamento, que evidentemente utiliza materiales míticos los retoma con miras a un fin distinto al que tuvieron originalmente... En segundo lugar, me parece que, una tarea de este orden implica una especie de círculo vicioso que deriva del hecho de que a mi entender (...) los símbolos nunca ofrecen una significación intrínseca. Su significación... nunca nos es accesible en los mitos mismos, sino con referencia al contexto etnográfico.²⁹

En el caso del Antiguo Testamento, y esto vale también, según el autor, para los textos de la antigua India, los clásicos de la

²⁶ C. Lévi-Strauss, M-I, *op. cit.*, p. 15.

²⁷ Véase, "Respuestas a algunas preguntas" en la recopilación *Elogio de la Antropología*, en cuad. P. y P. Ed. Siglo XXI, México, 1978.

²⁸ *Idem.*, p. 48.

²⁹ *Idem.*, pp. 48-9.

protohistoria japonesa etc., el contexto etnográfico (en el mejor de los casos) sólo puede ser extraído del mismo texto, es decir lo encontramos conformando *un* sentido. Pertenece, al igual que su contenido estrictamente mítico, al orden de lo simbólico, por lo que no es posible analizarlo en términos de “constricciones” externas a las cuales hay que referir el análisis mítico. Su estudio estructuralista estaría sujeto permanentemente a las posibilidades de la arbitrariedad, por lo que el resultado podría llegar a ser (como en el caso de la Dra. Douglas), una imposición formal del sentido, una situación analizada por Lévi-Strauss en forma detallada cuando se introduce en la obra de V. Propp y los formalistas rusos.³⁰ Es necesario recordar que “lo histórico”, en tanto recreación, opera allí como una reducción del sentido. Sucede entonces con estos textos, que son más históricos que míticos, algo similar a lo que encontramos en el cuento:

La dimensión histórica aparece más bien como una modalidad negativa, resultante del desfasamiento entre el cuento presente y un contexto etnográfico ausente.³¹

El análisis formal, al no tener en cuenta esta distinción (que en un sentido más profundo es justamente histórico), no puede más que oponerse al contenido “aniquilando su objeto”. Recordemos que también en Lévi-Strauss:

La estructura... es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real.³²

Quando nos atrevimos a hacer algunas sugerencias respecto a las posibilidades del análisis estructuralista de la mitología en México, lo hicimos aclarando las limitaciones implícitas en tal proyecto. La viabilidad del mismo está en la recreación de un método que desde el estructuralismo sea capaz de mantener sus principios y las particularidades del universo mítico tal como se nos presenta en la actualidad. Lo sugerido no implica necesariamente la eficacia de tal empresa, hasta no encarar con profundidad la cuestión, una respuesta concluyente es imposible. Si hemos hecho

³⁰ Lévi-Strauss “La estructura y la forma” en AE-II, *op. cit.*

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*, p. 113.

referencia al método levistraussiano respecto al mito, no ha sido porque consideremos la posibilidad de "aplicar" el mismo a tales estudios (tal clausura positivista sería tan absurda como inoperante). Se deberá construir un método "ad hoc", el cual seguramente reconocerá en Lévi-Strauss el antecedente necesario sin cuyos aportes la empresa hubiese sido imposible.

Hemos intentado el aproximarnos a un antropólogo desde la antropología. Al antropólogo, la reflexión y el método propuesto por Lévi-Strauss para el estudio de la mitología, le insita a pensar en términos de aportes o limitaciones respecto a un tema "tradicional" en su disciplina, para, a partir de allí, asumir ciertas orientaciones, cuestionarse otras, en la perspectiva de avanzar en la comprensión etnológica del mito. Esto no implica desdeñar los aportes críticos de otras orientaciones (filosofía, psicología, fenomenología), y tampoco de otras variantes interpretativas en el seno de la etnología, sino que ateniéndose a las condiciones de toda antropología (cuyos criterios de validación pasan necesariamente por el trabajo etnográfico como mediación necesaria), el antropólogo sea capaz de percibir que un conjunto de criterios han hecho del tema en cuestión una problemática más inteligible y capaz de generar proyectos de investigación más eficaces.

Es por ello que, resumiendo los propios postulados de Lévi-Strauss al respecto, rechazando de plano toda intención de someternos a una respuesta totalizadora respecto al discurso mítico, el antropólogo, al utilizar como material de análisis primario los datos de la experiencia etnográfica, se somete a una reflexión cuyo resultado sólo puede representar un saber relativo, "un resto de verdad" siempre en equilibrio inestable y sujeto al "látigo de la contención y la duda". El rigor del método y su despliegue como totalidad no implica (ni puede implicar) una verdad resultante rígida y con pretensiones de totalidad.

En el sentido expuesto, reconocemos en Lévi-Strauss "el mérito de haber dejado un problema difícil en un estado menos malo de como lo encontró" por lo que "en ningún caso podría oponérsenos la exigencia de un discurso mítico total, pues acabamos de ver que semejante exigencia carece de sentido".³³

³³ M-I, *op. cit.*, p. 17.

¿TIENE AUN FUTURO LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO? *

Georges Labica

La cuestión “¿tiene aún futuro la filosofía del marxismo?”, a la que tomé muy en serio, si no es paradójica —porque después de todo muchos signos demuestran que a la mencionada no le va muy mal (¿no se enseña acaso a más de un millón de hombres, se alarme uno o no?)— o deliberadamente provocadora, respecto a un cierto aire de la época (pero los sepultureros de reciente data sólo han enterrado una vez más, a un fantasma), es incongruente: ¿por qué plantear al marxismo esta cuestión que no se plantea al cartesianismo, al kantismo, o... al bergsonismo? A menos que la cuestión deje entender solapadamente que la filosofía marxista tendría alguna relación particular con el tiempo y con la historia. Este sería ya un primer indicio. Sea cual fuere, mi respuesta será adecuada a la pregunta: paradójica, provocadora e incongruente. Lo explicaré mediante preguntas (P) y respuestas (R).

P. (I). ¿La filosofía del marxismo? El cartesianismo, el kantismo, etc., son filosofías. Tenemos un segundo indicio: el marxismo es, sin duda, diferente a una filosofía, ya que habría una filosofía del marxismo. En consecuencia, dos preguntas consecutivas: ¿Qué es el nombre, la filosofía? ¿Qué es el complemento de este nombre, el marxismo?

Comencemos por la primera porque es sobre ella que se plantea la pregunta. Ella nos aclarará, quizá, sobre la segunda.

* Conferencia dictada en Nantes, el 21 de noviembre de 1984, sobre una propuesta de la Regional de profesores de filosofía. Traducción de Ma. Cristina Martínez Montenegro. Revisión a cargo del Dr. J. R. Santander del Colegio de Filosofía. Enviada especialmente para *Dialéctica*.

R. (I) o P. (II). ¿Una o varias filosofías del marxismo? He aquí que desde el comienzo, apenas planteada, estalla la pregunta. Porque hay que rendirse a la evidencia: el marxismo (= X, provisoriamente) ha producido varias filosofías o varias corrientes filosóficas. Citemos en desorden y sin preocuparnos por ser exhaustivos: el darwinismo social, uno (o varios) evolucionismos, uno (o varios) mecanicismos, uno (o varios) historicismos, una filosofía de la historia (o varias), un cientificismo (ibid.), el “dialmat”, la “filosofía” (ibid.), etc. Agreguemos que estas filosofías o estas corrientes pueden dar lugar a tantos “ismos” como teóricos han habido: kautskysmo, bujarismo, leninismo, guedismo, luxemburguismo, gramscismo, stalinismo, deborismo, maoismo, titismo, althusserismo, kimilsunismo, etc. ¿Pero quizá —pregunta subsidiaria—, no salen estos ismos más bien del genitivo que del nombre? Aún otro indicio.

R. (II). Ante esta profusión se presenta una primera e irresistible respuesta: no hay filosofía del marxismo a causa, precisamente, de esta profusión (olvidé todavía el neokantismo, apreciado por K. Kautsky, C. Schmidt y aún por Plejánov y el empiriocriticismo que sedujo a Bogadnov y a algunos otros). Si existiera una filosofía del marxismo lo hubiéramos sabido desde hace tiempo. ¿Existe en Marx o después de él alguna cosa tal que sea teorizable? Lo dudo, y volveré sobre ello sin infligirles una demostración que he hecho en otra parte.¹ Hoy tomaré otra ruta.

R. (III). Retendré el común denominador más indiscutible de estas filosofías o de estas corrientes: el *materialismo*. Uno podría encontrar aquí o allá, mirando con atención, algunos minimarxismos idealistas, pero en fin, si hay una verdad convenida es que el marxismo (perdón: la filosofía *del*) es un materialismo. Mantengámonos un instante en esta simplicidad.

P. (III). ¿Cuál materialismo?

Igualmente aquí parecen imponerse o proponerse varias respuestas... espontáneamente, de las cuales supongo ustedes tienen algunas en mente.

R. (IV) (1). El materialismo dialéctico. Sea. Es la más eviden-

¹ Cf. *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruselas-París, Complexe-PUF, 1976.

te o la más familiar de las filosofías, la más admitida, poco importa. Sobre ella se han escrito innumerables manuales. Despierta interés en los filósofos, incluso en los no marxistas que disfrutaban, en el materialismo, de la problemática noble de la relación Hegel/Marx, o de la menos noble Marx/Engels/Hegel, o de la innoble Marx/Hegel/Stalin, y paso por encima (Lenin, Plejánov...).

R. (IV) (2). El materialismo histórico. He aquí que no es menos familiar, pero quizá más oscuro. Porque si se puede poner en cuestión la existencia de una "dialéctica de la naturaleza", es más delicado hacerlo en relación a la historia. ¿Acaso esta última no representa el objeto por excelencia de Marx y el lugar mismo de su originalidad?

R. (IV) (3). El materialismo a secas. Esta sería la respuesta mínima. Ella consiste en designar las tesis que Marx y la tradición materialista tienen en común desde Heráclito: la distinción entre el ser y el conocer, la primacía del primero sobre el segundo, la materia como movimiento, la función antiteológica, etc., y en el caso propio de Marx, el "vuelco" del idealismo hegeliano. A su vez, estas respuestas van acompañadas de preguntas.

P. (IV) (1). Limitémonos a señalar, tratándose del materialismo dialéctico, que su claridad es, por lo menos, la de una clarificación; que es el producto de una construcción seguramente histórica;² que la expresión misma es inusitada para Marx y Engels.

P. (IV) (2). ¿El materialismo histórico, con un origen más garantizado, no forma pareja con el anterior? ¿No se da esta pareja como la de una filosofía y de una ciencia? ¿Y, en este caso, el materialismo histórico, en tanto que ciencia del marxismo, surge aún de nuestra cuestión planteada al comienzo? ¿En el seno de esta pareja misma: quién domina y quién es dominado? ¿El materialismo dialéctico, del cual el materialismo histórico sólo sería "la extensión"? Es la tradición dominante. ¿O el materialismo histórico al cual se subordinaría el materialismo dialéctico? A no ser que los dos conformen uno. Todas estas lecciones están atestiguadas y componen figuras fundamentales de la filosofía del marxismo. Estamos en un círculo.

² Cf. mi obra, *Le marxisme-léninisme (éléments pour une critique)* Paris, B. Huisman ed., 1984.

P. (IV) (3). En cuanto al materialismo a secas, esta mínima denominación de origen, si es verdad que nos proporciona una matriz común (¿No conviene que una misma palabra recubra similitudes?) deja intacto el problema de saber cuál es la aportación de Marx o de la filosofía del marxismo. Continuamos, pues, en el punto de partida.

R. (V). Volvamos hacia el materialismo de Marx, el simple, el anterior a las construcciones. Preguntémosnos qué pasa en la relación de Marx con el materialismo. Aquí no podemos evitar detenernos para hacer un examen, aunque reducido, y hacer uso de alguna erudicción. Distinguiré los siguientes momentos:

1o. La desconfianza del joven Marx ante el materialismo que, notémoslo al pasar, sólo se iguala a la que siente por el comunismo y por el ateísmo. Esta se expresa desde su tesis doctoral cuando evoca la alternación entre el materialismo mecanicista y el idealismo crítico de la conciencia de sí abstracta.³

En los *Manuscritos de 1844*, declara adoptar el naturalismo que “une el materialismo y el idealismo”; evoca el “verdadero materialismo” de Feuerbach y adhiere al humanismo.

2o. *Con la Sagrada familia* no se ha superado todavía el periodo feuerbachiano. Por una parte, Engels, en la pequeña parte que toma en la obra, se refiere a las “geniales demostraciones” de Feuerbach, a quien acredita la superación de “la vieja contradicción espiritualismo materialismo”, sobre la cual vuelve la “crítica” “bajo la forma más repugnante”; por otra parte, Marx, de su lado, presenta el ataque contra “el imperio metafísico universal”, fundado por Hegel, como el materialismo en lo “sucesivo consumado (selbst vollendeten) por el trabajo de la especulación misma y coincidente con el humanismo”. Agrega que lo que Feuerbach ha hecho en la *Sagrada familia*, por la “teoría”, el socialismo y el comunismo francés e inglés le han realizado por la “práctica” (traducción francesa Ed. Soc. pp. 151-152).

3o. La ruptura se produce con las *Tesis sobre Feuerbach*, singularmente con la primera: “El principal defecto, hasta ahora, del

³ Cf. el art. *Matérialisme* (P. Raymond), aparecerá en la segunda edición del *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF.

materialismo de todos los filósofos, incluso el de Feuerbach...” El acuerdo sobre la ruptura es general: Marx quemó sus naves. Y lo igualmente sobre el advenimiento de una novedad radical, en cuanto al materialismo, en cuanto a la filosofía (cf. la tesis XI)... Además, el acuerdo existe (y no es pequeño) sobre el concepto de esta ruptura-advenimiento, el de *praxis* (cf. tesis 1, 2, 3, 4, 5 y 8). No insistiré ante ustedes. Prefiero señalar eso que quizá ha sido menos percibido, la metáfora donde se intenta pensar esta ruptura-advenimiento: la de la *consumación* del materialismo.

4o. La encontramos ya en la *Sagrada familia*. F. Engels la retoma 40 años más tarde (1888), en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Pero le da otro estatuto. No se trata más de Feuerbach, sino del propio Marx, puesto que lo que aún permanecía desunido, en la *Sagrada familia*, la teoría y su práctica, se encuentra en lo sucesivo fusionado, en Marx. El escribe: “Se decidió concebir el mundo real, la naturaleza y la historia, tal como se presenta a quienquiera que lo aborde sin caprichos idealistas preconcebidos. Y el materialismo no significa verdaderamente nada más que eso. Solamente que, por vez primera, se tomaba en serio la concepción materialista del mundo, que se la aplicaba de una manera consecuente a todos los dominios considerados del saber, al menos en las grandes líneas” (apud KM/FE, *Estudios filosóficos*, E. S., p. 43; MEW, t. 21, p. 292). Es significativo que 20 años después Lenin, a su vez, vuelve sobre esto cuando señala: “Marx y Engels no prestaron, naturalmente, atención constante a la repetición de lo que se había dicho, sino al *desarrollo* serio del materialismo, a su aplicación a la historia, es decir, al *acabamiento hasta el techo* del edificio de la filosofía materialista” (*Oeuvres*, t. 14, 0.252; subrayado por L.). Retengamos esta adquisición y también la dificultad teórica, propiamente exquisita, como diría Valéry, que él nos propone a través de una nueva batería de preguntas.

P. (V). ¿Pero Marx, qué ha hecho él del materialismo?

R. (VI). El no nos dice lo que acabo de indicar, sino que relata solamente una travesía hacia... otra parte. *La Sagrada familia*, sin embargo, nos muestra un uso. La “batalla crítica contra el materialismo francés” (cap. VI, d) convoca a toda una teoría

de materialistas contra las fantasmagorías de Bauer y compañía, de la misma manera que ella las había enfrentado con Proudhon. Pero Marx no apela a ninguno de ellos, ni a ninguna tradición materialista. Vuelve a trazar una génesis, la del socialismo y del comunismo, infligiendo el desmentido práctico más mordaz a las especulaciones de la "Crítica". Se contenta, para hacer esto como lo mostró D. Bloch (apud. *La Pensée*, 1977) con seguir el manual de Renouvier y aun plagiarlo. No actuará de otra forma en la última parte de la *Ideología alemana*. Después de lo cual no se valdrá ni siquiera de la filosofía. La Introducción de la *Contribution à la critique de l'économie politique* es perfectamente clara al respecto (el "arreglo de cuentas con la conciencia filosófica de otro tiempo"). Notemos que semejante uso del materialismo no está aislado. Lenin procede de manera análoga en *Materialisme et empiriocriticisme*, apelando para las necesidades de su demostración a todos los materialistas, desde Demócrito hasta Haeckel, así como lo mostré en otras partes.⁴ Ahora bien, en los dos casos, frente a formas consideradas particularmente aberrantes de especulación o de idealismo, todo ocurre como si el conjunto de la tradición materialista sirviera como máquina de guerra y sus representantes como proyectiles, sean ellos mayores (Descartes o Feuerbach) o menores (Babeuf o Vogt). La contra prueba es dada finalmente por Engels, quien en su *Anti-Dühring* solamente recurre a los dialécticos y al más grande de ellos, Hegel, y no a los materialistas, porque precisamente Dühring se afirma como uno de éstos.

P. (VI). ¿Qué para entonces con la "consumación? Dos posibles respuestas.

R. (VII) (1). Las tesis inauguran una nueva filosofía. El automovimiento de la materia, la praxis, la historicidad son integradas como las claves maestras de una filosofía que apunta a transformar el mundo y ya no a interpretarlo. Historicismo radical, filosofía de la praxis, filosofía científica, metafilosofía, o nuevas prácticas de la filosofía son algunas de las denominaciones que ella ha recibido. Porque Marx ni Engels se la dieron. Se trató, pues, de algo de la posteridad. Ya lo dije al comienzo.

⁴ Cfr. "Matérialisme et dialectique", apud *Sur la dialectique*, Collectif, París, E. S., 1977.

R. (VII) (2). Sin embargo, es forzoso objetar la interpretación según la cual el materialismo parece ser una especie de punto ciego en Marx: la desconfianza primero, los rechazos rectificadas, la utilización polémica, finalmente, el silencio. Marx realiza, una vez arregladas sus cuentas, el proyecto que anunciaba desde su correspondencia de 1843 con A. Ruge: "Hasta aquí los filósofos guardaban en sus cajones las soluciones de todos los enigmas y este bravo mundo imbécil exotérico sólo tenía que abrir bien grande su pico para que las alondras de la ciencia absoluta cayeran allí cocinadas. La filosofía se ha secularizado y la prueba más sorprendente de ello es que la misma conciencia filosófica está implicada ahora en los desgarramientos de la lucha, la cual no es solamente exterior, sino también interior. Si construir el futuro y trazar planes definitivos para la eternidad no es asunto nuestro, lo que tenemos que hacer en el presente es aún más evidente: quiero decir, la crítica radical de todo el orden existente, radical en el sentido de que ella no tiene miedo de sus propios resultados, como tampoco de los conflictos con las potencias establecidas" (KM/FR, *Correspondance*, E. S., t. 1). Pero Marx no nos dice, sin embargo, lo que hace. Así, en la Introducción de 1859, el materialismo *marxista* parece figurar allí en persona, poco más o menos. De allí la extraordinaria dificultad de pensar un materialismo cuyos actos creadores disimulan hasta el nombre. Dejando de lado la ecuación, más sugerida que expuesta por ella misma en la *Sagrada familia* (decididamente el lugar principal de un trabajo subterráneo): "revolución, materialismo" * socialismo, comunismo (obra cit., p. 163; MEW, t. 2 p. 144). O la que corre como un filo rojo (evidentemente) después de las *Tesis* y que no es otra cosa que nuestra propia reconstitución: materialismo, praxis, historia, dialéctica. Cómo pensar todo esto *junto* si se sabe que la filosofía, cuando de ella se trata, no es más que ideología, potencia derivada, o aun segunda.

El Capital ignora prácticamente hasta la palabra materialismo, con la única excepción de la nota, famosa por esto, del tomo 2 del libro 1: "La tecnología pone al descubierto el modo de acción del hombre frente 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 se desprenden. A la propia historia de la religión, si hacemos abstrac-

* NB término olvidado por el traductor francés.

ción de esta base material, le falta criterio. En efecto, es más fácil encontrar por el análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de las religiones, que hacer ver por una vía inversa cómo las condiciones reales de la vida se revisten poco a poco de una forma etérea. Es este el único método *materiasta, en consecuencia, científico*". (E. S., p. 59; MEW, t. 23, p. 392; subrayado por mi, G. L.). Aún más, este pasaje, así como por azar y al margen, libera una confesión formidable: *materiasta es lo mismo que científico*. Este pasaje permite el resurgimiento de una investigación que, hasta ahora, nos ha hecho dar vuelta sobre lo mismo.

P. (VII). *¿Y si el materialismo de Marx no fuera (más) una filosofía? Esta paradoja, que quizá es sólo aparente, merece atención. Hace hablar de los silencios:*

—*El de la tesis XI, recubierto, a mi parecer, de ruido y de furor de un contrasentido tan asombroso como sintomático, porque sea lo que fuere, Marx jamás dijo que correspondía a la filosofía, aunque ella fuera totalmente redefinida, la tarea de transformar el mundo. Por lo contrario, literalmente, el primer miembro de la frase la ha invalidado, eliminado. La filosofía, toda filosofía, tiene allí la experiencia de un límite que la conmina en su esencia, al descubrir el lugar de una revolución.*⁵

—*Y este otro, más considerable aún, que tiene que ver con el hecho de que ni Marx ni Engels se tomaron jamás el trabajo de nombrar su empresa, en su positividad. ¿Lo podían? A falta de algo mejor, Engels acepta el término "marxismo" (L. Feuerbach y el fin... obra cit., p. 43, n.),⁶ este paliativo fuente de tantos problemas.*

No puedo dejar de ver un indicio de esta cruz en A. Lange, buen conocedor del materialismo, que no incluye a Marx ni a Engels entre los materialistas. Otras preguntas surgen allí.

⁵ A los que me preguntan, con gran interés pedagógico, qué pueden sentir los alumnos o estudiantes ante esta "negación" de la filosofía, respondo: para los aprendices no hay nada más vivificante, nada más incitativo que pensar en este límite, en este vértigo, donde uno se pregunta y pone a prueba veinticinco siglos de razón occidental.

⁶ Cf. el art. *Marxisme* del *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF, 1983.

P. (VIII). *¿Sería ciencia este materialismo? ¿Habremos hallado finalmente la razón de nuestros silencios? La figura de la consumación va dirigida en este sentido. Con Marx, el idealismo, deshechado ya por la ciencia de la naturaleza, es expulsado por la ciencia de la historia. La idea de una "única ciencia se perfila en el horizonte (Man. del 44, obra, cit., p. 96). Ciertos parámetros de la obra conforman igualmente esta tesis. Solamente los voy a citar:*

—la crítica, sello bajo el cual se efectúa todo el trabajo de Marx y la asignación privilegiada de su "en otra parte" teórico, desde la "crítica de la crítica crítica" hasta El Capital, subtítulo de nuevo "Crítica de la economía política";

—la sistemática, que se entiende menos de su pensamiento que de su objeto, la "sociedad moderna", o "burguesa", dicho de otra forma, el "modo de producción capitalista" y lo social como globalidad, predominando a su vez el trabajo sobre los modelos (cf. la Introducción del 59 y El Capital);

—la dialéctica, cuyo estatuto es también penoso establecer, sin duda por las mismas razones del materialismo;

—lo teórico o la teoría,⁷ términos empleados con mucha frecuencia, piénsese en la alusión que hace el Manifiesto de los intelectuales, tráfugas de la burguesía, "quienes se elevaron hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico", o en la tesis kautskiano-leninista de la "fusión".⁸

¿Pero esta ciencia (y no olvidemos que *Wissenschaft* * tiene una connotación más amplia que nuestro vocablo) qué es? Nuevamente hay dos posibles respuestas.

R. (VIII) (1). Simplemente la ciencia. La que finalmente ha ocupado los lugares aun en posesión de la filosofía. El materialismo "contemporáneo", como dice Lenin, el "materialismo a secas", no es otra cosa que el único discurso adecuado a la práctica científica. ¿La física, no da ella nacimiento al materialismo dialéctico? (*Mat. y empiric*, obra, cit., p. 128). ¿Y este último, no se transforma sin cesar gracias al devenir de la ciencia? Por lo tanto, ¿"materialismo" no se entendería en dos acepciones, de las cuales

⁷ Cf. el art. *Théorie* (P. Macherey) del *Dictionnaire*, citado núm. (6).

⁸ Cf. el art. *Fusion*, *ibid.*

* *Wissenschaft* = ciencia, en alemán (N. del T.).

la segunda fundaría la primera, a saber, un materialismo "filosófico", en acción en la lucha que se prosigue entre materialismo e idealismo, y un materialismo "científico" haciendo visible tanto el precedente como la lucha?⁹

P. (VIII). *¿De esta manera, no se restablece la inevitable pareja ciencia/filosofía? Seguramente debía pensarlo así Engels, quien constataba, a pesar de la consumación, que algo de la filosofía subsistía, ya fuera bajo forma residual ("de toda la filosofía antigua sólo subsistía el estudio de las leyes del pensamiento..."). ¿Algo tan reducido que induciría fácilmente a considerar que la consumación del materialismo se parece al de los caballos? A menos que la filosofía en esta opción pensada de la pareja sea todo menos una cosa residual o indiciaria¹⁰ y, que ella vuelva a insuflarse de una nueva vida y haga pisar tierra a sus más viejos sueños hegemónicos, proclamándose "científica"?*

R. (VIII) (2). Se sabe que esto ocurrió en el eje que va de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels al folleto de Stalin, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, cuya implacable lógica erigía al Partido en locutor absoluto de los enunciados "científicos", en la ciencia y... en otra parte. Esta contradictio in adjecto, que pretendía resolver la exquisita dificultad surgida en Marx, este "carácter irrisoriamente barroco" como decía A. Labriola, ha suscitado, sin embargo, numerosas objeciones y rectificaciones (¿se tiene una idea suficientemente amplia del número?). Precisamente ellas han dado lugar a algunas de estas figuras ya evocadas de la "filosofía del marxismo", cuyo interés de ser de nuevo sólo problemática o sintomática, no es menos grande.¹¹ Lo cierto es que estas figuras sólo nos remitirían una y otra vez a nuestro punto de partida y a la circularidad de sus cuestiones.

P. (IX). *¿Entonces, ciencia o filosofía? ¿O más bien deberíamos elegir entre dos vías igualmente aporéticas? Retomemos:*

—*¿Por el lado de la ciencia, los prestigios de la aprehensión de una novedad radical no se contentan con el inevitable arras-*

⁹ Ph. Sollers había expuesto una idea análoga, apud *Tel Quel*, núm. 43, otoño de 1970.

¹⁰ Yo había sugerido, en este sentido, hablar de "categorías-indicios"; Cf. núm. (4), p. 236.

¹¹ Sobre estos diferentes puntos, cf. la obra citada, núm. (2).

tre de dogmatizaciones, tanto más temibles cuanto que ellas pretenden comprender todo bajo sus directivas, no siendo lo científico propiamente dicho, lo filosófico o lo ideológico, lo político y lo ético, lo público y lo privado o el estado y la sociedad civil otra cosa que las presas de su totalización?

La historia ha zanjado la dificultad. Y no ha establecido, quizá, otra cosa que el retorno disimulado de esta "ciencia absoluta", tan justamente fustigada por el joven Marx, bajo la forma más aparente.

—¿Por el lado de la filosofía, la cual en verdad es inseparable de la conducta precedente, su mantenimiento no asegura, se quiera o no, pongamos cuidado o no, estas regresiones interpretativas que la tesis XI tenía por objeto prohibir? Se demostraría sin dificultad que tal o cual tentativa, tan innovadora en sus principios, o tan audaz en sus intenciones, no hacía otra cosa que conducir nuevamente hacia este más acá...

R. (IX). No es pues, sino una salida, ampliamente problemática y programática. Ello invita a tomar la medida de la *revolución teórica cumplida* (¿sugerida?) por Marx. Y, antes que nada, a mantenerse en este comienzo inaudito, el acto inaugural de una ciencia o de un método científico nuevo en historia, no verdaderamente nombrado, es cierto, pero presente, sin embargo, en expresiones tales como "crítica de la economía política", "ciencia de la historia" ("lo que ha perdido la ciencia histórica con este hombre", dice Engels en el entierro de Marx) o "materialismo histórico", donde son provocadas al pensamiento de su homogeneidad; las ecuaciones recordadas más arriba. No ha dejado de ser pertinente la precaución que tomó el viejo Engels: "En general, la palabra 'materialista', sirve a muchos escritores recientes en Alemania como simple frase con la cual se pone la etiqueta a toda clase de cosas sin estudiarlas más profundamente, pensando que basta pegar esta etiqueta para que nada quede por decir. Ahora bien, nuestra concepción de la historia es, ante todo, una directiva para el estudio y no una palanca que sirve para elevar construcciones a la hegeliana. Es necesario estudiar toda la historia, hay que someter a una investigación detallada las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales, antes de tratar de deducir de ellas los modos de concepciones políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etc. que les corresponden" (Carta a C. Schmidt, 5 de agosto de 1890). De aquí el riesgo de las con-

secuencias que voy a sacar, inmediatamente, a modo de conclusión. Me disculparán por reducirlas a algunas proposiciones abruptas:

1. No existe filosofía marxista o "filosofía del marxismo". Preciso: Marx no elaboró ninguna filosofía. Lo que no impide para nada que se pueda descubrir una (o varias) en él. Marx no podría escapar al respecto, a la ley común: todo sabio es portador y responsable de una filosofía implícita o espontánea;¹²

2. Es por esto que verosíblemente ha habido, hay y aún habrá filosofías del marxismo. En virtud de esta otra ley que el vacío llama al objeto, al mismo tiempo que es llenado, colmado de conocimientos fundados. Y estas filosofías, como de costumbre, así como lo recordó Althusser crearán divisiones entre los mismos marxistas.¹³

3. La ausencia de una filosofía debidamente constituida en Marx, no nos condena, sin embargo, a las aporías teóricas (y prácticas) señaladas más arriba (P. IX). La filosofía, más aún, el acto de filosofar, lejos de ser reducidos por el marxismo, a nubes de humo, a "pompas de jabón" (Labriola) o a elucubraciones reaccionarias, se dotan, gracias a él, por el contrario, de un nuevo estatuto, el cual no es, a mis ojos (lo digo por los mal pensados que me hacen este reproche), el premio consuelo que les ofreceré al final del recorrido. Este estatuto comporta una doble significación:

4. La de un análisis, digámoslo sin temor excesivo, científico (¡un *wissenschaftlich* a la francesa!) que se esfuerza por situar las filosofías como ideologías, lo que no tienen nada de peyorativo, aun si esto comienza a reconocerse recientemente. Las filosofías son producciones sociales especificadas. Análisis que interroga igualmente a su sistema de nociones y determina su función, dicho de otra manera, su eficacia en el seno de las estructuras en que

¹² L. Golaman se había dedicado, desde este punto de vista, a despejar la filosofía de Marx; cf. "Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?" apud *Recherches dialectique*, París, NRF, 1959.

¹³ "A nosotros también, los filósofos marxistas, nos divide la filosofía", señala A. Sánchez Vázquez, apud *Dialéctica*, Puebla, México, núm. especial Marx, diciembre 1983-marzo 1984, p. 154. Señalemos que el debate central de este número está consagrado a "La filosofía del marxismo".

ellas se despliegan. Este sería el proyecto de una historia, si se quiere, de una sociología y de una epistemología filosóficas.

5. La de la lucha de ideas, a la cual la precedente significación da una base nueva, respecto a que ella no es solamente de ideas, puesto que las ideas son también fuerzas materiales, así como el joven Marx lo había presentido. Esta lucha de ideas no se limita tampoco a la confrontación, a menudo muy académica, reductora y . . . cómplice, entre materialismo e idealismo; lucha de ideas que atañe pues a la actividad concreta de los filósofos, es decir, de los intelectuales, en su lugar propio, en favor del advenimiento de *otra* sociedad (comunista, es su nombre), de cuyo programa evidentemente no se puede disponer fuera de las luchas de nuestro tiempo, fuera de la crítica, igualmente cara a Marx, del orden social existente.

De allí, en fin, mi respuesta: *de acuerdo a esta acepción*, no solamente la filosofía, para el marxismo y sobre su base, tiene aún un bello futuro por delante, sino que puede llegar a ser también la heredera de lo mejor de la filosofía del pasado. Después de todo, si es verdad, como lo creo, que "la tarea expresa de la ciencia es dar la verdadera palabra de la lucha" (Lenin, Oeuvre, t. 1, p. 356), ¿qué filosofía no desearía, de una vez por todas, por un acto deliberado, ocupar allí su puesto?¹⁴

¹⁴ "Deliberado" y no solapado, insidioso o inconciente de sí; tan es verdad que ninguna filosofía, cualquiera ella sea, es capaz de sustraerse a tal compromiso.

DIALECTICA DICOTOMICA Y DIALECTICA TRICOTOMICA

Angelo Altieri M.

Aristóteles reconoce en Zenón de Elea al inventor del “arte dialéctico” o “arte del diálogo”, a causa de su destreza en poner al adversario en contradicción consigo mismo, cualquiera que sea el camino que emprenda.¹ Para Platón, “dialéctico” es todo procedimiento racional tendiente a descubrir la verdad mediante la “discusión” entre dos o más interlocutores, o también mediante el diálogo interior: “al que sabe preguntar y responder cómo lo llamaremos nosotros sino dialéctico?”. Los estoicos conciben la dialéctica como la ciencia de discutir rectamente en los discursos que constan de preguntas y respuestas.² Esta noción de “dialéctica” se ha conservado más o menos inalterada a través de toda la tradición filosófica.

No hay dialéctica, pues, sin “oposición”, esto es, sin que haya un adversario que contrastar o una tesis que refutar. Sin embargo, existe una diferencia entre la dialéctica antigua y la moderna: la primera es “dicotómica”, no tiene más que dos términos, la “tesis” y la “antítesis”; la segunda es “tricotómica”, por cuanto añade, a los dos citados, un tercer término, la “síntesis”, en la cual queda superada la oposición.

Los términos que se oponen en una relación dialéctica dicotómica no son conciliables, porque uno niega (del mismo sujeto) lo que el otro afirma, es decir, porque son “opuestos contradictorios” (vg.: esta hoja es blanca, esta hoja es no-blanca), u “opuestos contrarios” (vg.: esta hoja es blanca, esta hoja es roja) u “opues-

¹ Diógenes Laertius: *Vitae et placita clarorum philosophorum decem libris comprehensa*, VIII, p. 57.

² Diógenes Laertius: *op. cit.*, VII, 1, p. 42.

tos privativos" (vg.: los hombres son racionales, los hombres son irracionales) y, por tanto, se excluyen mutuamente. Característica es la oposición que se establece entre sistemas filosóficos, sociales, políticos, etc.; en el ejemplo "la substancia de todas las cosas es el agua, la substancia de todas las cosas es el aire", se evidencia la "contrariedad" entre los términos "agua" y "aire", que "se disputan la misma función", la de ser substancia universal.

Si en la dialéctica antigua los opuestos se excluyen haciendo imposible todo intento de conciliación, ¿cómo explicar, entonces, la obra mediadora de Platón en algunos de sus diálogos? En efecto, en el "Filebo", Platón, interviniendo en la disputa entre dos alumnos suyos, Eudoxio, quien identificaba el bien con el placer, y Espeusipo, quien definía el placer como un mal, asume una posición intermedia: la felicidad no es el placer y tampoco la pura contemplación, sino ambas cosas al mismo tiempo. Asimismo, en el "Cratilo", acerca de la cuestión del origen del lenguaje, Platón no se declara ni puro "naturalista" ni puro "convencionalista": acepta, con los convencionalistas, que el lenguaje es una producción del hombre, pero admite igualmente que esta producción no es arbitraria, sino que está dirigida, hasta donde sea posible, al conocimiento de la naturaleza o esencia de los objetos. Esta aparente infracción del "principio de contradicción", según el cual (expresándonos con las palabras de Aristóteles) "es imposible que una misma cosa convenga y no convenga a una misma cosa al mismo tiempo y bajo la misma relación",³ queda aclarada por el propio Aristóteles en las "Confutaciones sofísticas". Dice textualmente el estagirita: "Habrá una confutación aparente (del principio de contradicción) cuando el mismo objeto sea, por ejemplo, doble y no doble de la misma cosa, pero no bajo la misma relación, porque puede ser doble respecto de la largueza y no doble respecto de la anchura".⁴ El paralogismo consiste, por tanto, en referir a un "todo" predicados antitéticos, cada uno de los cuales corresponde a una de las partes de dicho "todo" (vg.: Antonio es blanco y no-blanco: blanco de piel y no-blanco de pelo); o también en referir a una clase o a todos los miembros de una clase determinaciones particulares, cada una de las cuales pertenece a una sub-clase o a cierto número de miembros de la clase de la que se habla (vg.: la ética persigue al placer y a la contemplación a la

³ Aristóteles: *Metaphysica*, IV, 3, 1005 b, p. 19.

⁴ Aristóteles: *Sophistici elenchi*, 5, 167 a, 22 sgs.

vez: al placer, la ética sensualista, y a la contemplación, la ética intelectualista; los nombres tienen al mismo tiempo un origen natural y un origen artificial: natural los nombres que logran expresar, mediante letras y sílabas, la naturaleza de la cosa significada y artificial otros, como los números, para los cuales toda referencia objetiva es imponible.

Los ejemplos podrían multiplicarse; así, es un paralogismo la afirmación de que “todos los hombres son sabios e ignorantes al mismo tiempo”, sobre la base de que parte de ellos presentan la propiedad de la sabiduría y la restante parte su privación. Una relación dialéctica antigua, correctamente establecida, no permite la coexistencia, ni mucho menos la conciliación y superación, de los opuestos. Es, repetimos, una forma de dialéctica típicamente griega, contra la cual no tiene fuerza la acusación de ser estática, al no poderse resolver en un tercer término: ella misma es susceptible de resolución, consistente en la “reafirmación” de uno de los dos términos de la antítesis, con la “exclusión” del otro.

El nacimiento de la dialéctica tricotómica está ligado al nombre de Federico Guillermo Schelling (1775-1854). La filosofía, para Schelling, es la ciencia de lo Absoluto, el cual empero no debe ser ni meramente “ideal” ni meramente “real”. Si el filósofo pone el acento sólo sobre el aspecto ideal (como ha hecho Fichte), llegará a una concepción “idealista”, “subjetivista”; si, por el contrario, considera sólo el aspecto real, llegará a una concepción “realista”, “objetivista”; si, por fin, sabe reflexionar sobre ambos aspectos, llegará a la verdadera filosofía, que es síntesis de ideal y real, de subjetivo y objetivo, de consciente e inconsciente, de naturaleza y espíritu, de infinito y finito. Si no hay objeto sin sujeto, tampoco hay sujeto sin objeto; el “Yo” (fichteano) no puede ser absoluto desde el momento que no hay “yo” (consciente) sin la limitación del “no-yo” (inconsciente). Lo Absoluto, por consiguiente, ha de pensarse como “identidad”, “unidad indiferenciada” de los dos términos, que solamente con la aparición de la “Autoconciencia” se diferenciarán entre sí.

Hegel, como es sabido, critica lo “universal abstracto” de Schelling, el cual, bien mirado, no satisface la exigencia de unidad, que es ley del pensamiento, antes bien, ley del espíritu en general y de toda la vida. Cuando, por ejemplo, hemos llegado, despojando progresivamente la realidad de todas sus notas concretas, a la idea genérica de ser, tenemos desde luego la unidad de un concepto, pero hemos dejado a lo largo del recorrido toda la fértil riqueza

de los individuos y de los hechos; he aquí por qué aquel concepto, en el fondo, no unifica nada. Por un lado, está la idea del ser; por el otro, la abundancia de las cosas del mundo; y aquella idea no sirve para unificarlas, puesto que caen fuera de ella. Este error lógico, que suele llamarse "hipóstasis de las abstracciones", es característico del "intelectualismo": el análisis intelectual, en efecto, procede separando y fijando en conceptos los aspectos persistentes de la realidad; lo variable es dejado fuera del sistema. "Esta clase de saber, según la cual en lo Absoluto todo es igual, o que asemeja lo Absoluto a la noche donde, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad de un conocimiento fatuo. Mientras no quede aclarada la naturaleza del conocimiento de la efectualidad absoluta, no desaparecerá de la ciencia aquel formalismo que, acusado y despreciado por la filosofía moderna, se ha reproducido precisamente en ella; y no desaparecerá, aun cuando sea advertida y hecha manifiesta su insuficiencia. Esta manera de conocimiento acaba en una pintura del todo monocroma, en el vacío de lo Absoluto, del cual brota la pura identidad, lo blanco sin forma".⁵ Pero, independientemente de que lo Absoluto de Schelling sirva o no para unificar lo diverso, cabe preguntarse si la pareja "naturaleza-espíritu" está integrada en verdad por términos opuestos. En nuestro sentir, dichos términos no son "opuestos contradictorios", ni siquiera "opuestos relativos". En efecto, no se enfrentan, como en la *crítica de la razón práctica* de Kant, una naturaleza regida por leyes y un espíritu autónomo; tampoco subjetividad y objetividad se hallan en una relación de recíproca dependencia (una de las dos como causa y la otra como efecto), de manera que sea factible su integración en una unidad superior. Para Schelling, la naturaleza contiene en sí misma a la espiritualidad, representa la "prehistoria de la conciencia", es inteligencia petrificada. Claro está que una naturaleza así concebida, como estadio preparatorio del espíritu, no es el opuesto de éste, sino que se identifica con él; y, al no haber oposición, la misma noción de dialéctica se evapora y, consiguientemente, toda discusión sobre dicotomía y tricotomía, en este caso, resulta ociosa.

En el centro de toda la filosofía hegeliana está el tema de la conexión íntima de lo uno con lo múltiple. Este tema, de la unión de lo finito con lo infinito, es común a toda la corriente romántica; sin embargo, en Fichte y en Schelling persiste todavía una

⁵ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, Prefacio.

inconciliable antítesis entre unidad y multiplicidad: el "Yo" ficticio ve reproducirse ante sí al "no-yo" ininterrumpidamente, en un devenir sin término y en línea recta; lo Absoluto de Schelling, como se ha visto, es una unidad indiferenciada, una unidad abstracta, que, en su pureza formal, deja fuera una gran riqueza de contenido. Schelling, a pesar de su modernismo, recuerda a Aristóteles, para el cual lo esencial es "definir los conceptos", lo que obtiene precisamente delimitando una parte o un aspecto de la realidad, con exclusión de todo lo demás. Cada cosa es idéntica a sí misma, dice la lógica formal; Hegel refuta: esta identidad es la quietud de la muerte, en tanto que la realidad es vida, es movimiento, es desarrollo. Vivir es un continuo crecer sobre sí mismo: cada posición ha de superarse, es decir, debe "negarse" en su determinación especial para "reafirmarse", a través de la "negación de la negación", en una determinación superior. Quien contempla la realidad desde un solo punto de vista niega todo lo que cae fuera de su ángulo de observación; por ello, su "tesis no puede aspirar al título de verdad, si no se integra con el punto de vista opuesto, "antítesis"; el resultado será una "síntesis", que abarca ambas visiones en su unidad concreta. Dicha síntesis, a su vez, actúa como una nueva tesis que provoca su antítesis, de donde la unificación de ambas en una nueva síntesis; y, así, de grado en grado, a través de afirmaciones cada vez más comprensivas, de síntesis cada vez más vastas, se llega a la síntesis suprema, que es el Espíritu Absoluto. "Tesis", "antítesis", "síntesis": he aquí las articulaciones de este organismo viviente que es la dialéctica; he aquí los tres momentos del proceso de realización de lo "universal concreto", en el cual todas las determinaciones especiales de la realidad se hallan no sólo "superadas" sino también "conservadas".

Hegel ha advertido la necesidad de volver más de una vez sobre el argumento de la "dialéctica", en un esfuerzo continuo por alcanzar una conciencia más clara y segura de su procedimiento. Estimamos, por tanto, oportuno referir textualmente algunos pasajes de la *Fenomenología*, de la *Ciencia de la lógica* y de la *Enciclopedia*, que marcan las fases de este trabajo interior. "La filosofía no considera la determinación 'inesencial', sino que la considera en cuanto es 'esencial'. Elemento y contenido de la filosofía no es lo abstracto o el no efectual, sino lo 'efectual', lo que se pone a sí mismo, lo que vive en sí, el ser determinado que está en el propio concepto. El elemento de la filosofía es el proceso que se crea y recorre sus momentos; y este entero movimiento consti-

tuye lo positivo, y la verdad del mismo positivo. Así la verdad incluye en sí también a lo negativo, o sea, a lo que se denominaría falso, si fuera considerado como algo de lo cual hay que hacer abstracción. Lo que está evaporándose ha de considerarse también como esencial; es decir, no ha de considerarse en la determinación de algo rígido, que, cortado de lo verdadero, deba abandonarse; ni, por otra parte, lo verdadero debe considerarse como algo muerto, inerte, de la parte opuesta. La apariencia es un nacer y un pasar que ni nace ni pasa, sino que está en sí y constituye el concepto. A la ciencia es lícito organizarse solamente mediante la vida del propio concepto".⁶

Más preciso es Hegel en la *Ciencia de la lógica*. "La única manera de lograr el progreso científico es el conocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez lo positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino solamente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el anterior, ya que se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea, con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él, por ser la unidad de aquél y de su contrario. Por este procedimiento ha de reformarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior... Sé que este método es el único verdadero, porque es evidente por sí mismo, porque no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante... Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico".⁷ En tal virtud, "lo universal es lo simple, que es al mismo

⁶ Hegel: *op. cit.*, Prefacio.

⁷ Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Introducción Concepto General de la Lógica.

tiempo lo más rico en sí mismo. En primer lugar, el concepto universal es la simple referencia a sí mismo, es decir, existe solamente en sí. Pero esta identidad, en segundo lugar, es en sí absoluta mediación, aunque no un mediato. De aquel universal que es un mediato, es decir, abstracto, opuesto a lo particular e individual, hay que hablar solamente a propósito del concepto determinado. Pero ya también lo abstracto implica que, para conservarlo, es preciso omitir otras determinaciones de lo concreto. Estas determinaciones son, como determinaciones, en general negaciones; del mismo modo, además, la omisión de ellas es un negar. Por lo tanto, en lo abstracto se presenta igualmente la negación de la negación. Sin embargo, esta negación está representada como si fuera extrínseca a lo abstracto mismo y como si tanto las ulteriores propiedades omitidas de lo concreto fueran diferentes de las propiedades conservadas, que son el contenido de lo abstracto, como si esta operación de omitir las demás y conservar las unas se verificara fuera de ellas... Al contrario, lo universal verdadero, aun cuando se pone en una determinación, queda en ella lo que es. Es el alma de lo concreto; no queda arrastrado por el devenir, sino que se continúa sin ser molestado a través de aquél y tiene la fuerza de una conservación inmutable, inmortal".⁸

En la *Enciclopedia*, Hegel arremete nuevamente contra Schelling por su visión de lo Absoluto como unidad indiferenciada de los opuestos; por otra parte, luego de haber mostrado cómo la dialéctica se organiza y articula en sus momentos, hace de ella el privilegio de los seres vivientes y espirituales. "Ya que la vida es proceso, la expresión que designa lo Absoluto como unidad de lo finito y de lo infinito, del pensamiento y del ser, etc., es falsa, porque la unidad expresa la identidad abstracta, persistente, en reposo... Lo infinito aparece, de este modo, como solamente neutralizado con lo finito; y así lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero en la unidad negativa de la idea, lo infinito excede de lo finito, el pensamiento del ser, la subjetividad de la objetividad. La unidad de la idea es substancia, pensamiento, infinidad".⁹ "Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular. El círculo singular,

⁸ Hegel: *op. cit.*, Libro III, Primera Sección, Primer Capítulo, El Concepto.

⁹ Hegel: *Enciclopedia*, párrafo 215.

siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos".¹⁰ "El hecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos: el intelectual o abstracto racional, el dialéctico o negativo racional y el especulativo o positivo racional".¹¹ "Las cosas naturales son limitadas, y son cosas naturales sólo en cuanto no saben nada de su límite universal; en cuanto su ser determinado es un límite sólo para nosotros y no para ellas. Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasados. Las cosas vivientes tienen, respecto de las no vivientes, el privilegio del dolor; y, cualquiera que sea el modo como son determinadas, produce en ellas un sentimiento de negación, porque, como seres vivos, llevan en sí la universalidad de la vida, que, por lo mismo que traspasa los límites de la existencia individual, pone en ellas la negación y la contradicción. Esta contradicción es en sí sola en cuanto el uno y el otro de los términos contradictorios se dan en un mismo sujeto: la universalidad del sentimiento vital y la singularidad, que es la negación de aquel sentimiento. El límite, la deficiencia del conocer, es igualmente determinada como límite y deficiencia sólo mediante la comparación con la idea de lo universal, de algo absoluto y perfecto. Y, por tanto, es simple irreflexión el no ver que precisamente la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado, que del límite sólo podemos tener noticia, en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado".¹²

Una vez referidos los pasajes en donde la dialéctica hegeliana se halla claramente expuesta, pasaremos a hacer algunas breves consideraciones críticas, que, al mismo tiempo, pretenden ser una prueba implícita de que la dialéctica es, por definición verbal y conceptual, esencialmente dicotómica.

Hegel adolece de falta de precisión en denominar los extremos de la relación dialéctica: las más veces, los llama "opuestos" a secas; otras, "contradictorios" o "contrarios". Es sabido que la oposición es cuádruple: "contradictoria", cuando los extremos se

¹⁰ Hegel: *op. cit.*, párrafo 15.

¹¹ Hegel: *op. cit.*, párrafo 79.

¹² Hegel: *op. cit.*, párrafo 60.

oponen de tal manera que no puede existir noción intermedia entre ellos, esto es, cuando por lo menos uno de los dos debe pertenecer al objeto (vg.: blanco y no-blanco); "contraria", cuando los extremos, aun excluyéndose, admiten un tercer término (vg.: blanco y negro); "privativa", cuando se excluyen absolutamente, al enunciar uno de los extremos una cualidad y el otro su carencia (vg.: oído y sordera); "relativa", cuando los dos extremos se llaman mutuamente, en fuerza de su connotación (vg.: padre e hijo, tío y sobrino, maestro y discípulo, etc.). Solamente con referencia al último tipo de oposición, cuyos términos son interdependientes y se complementan, cabe hablar de ajuste y conciliación de los opuestos. En los otros tres tipos de oposición, al ser los términos opuestos inconciliables, únicamente es posible, a nuestro juicio, una dialéctica al estilo antiguo. Bertrand Russell interpreta la dialéctica hegeliana precisamente en el sentido de la oposición relativa. "Podemos decir, sin contradicción aparente (afirma Russell), que el Sr. A es un tío; un tío es un hombre que tiene un sobrino, que es una persona separada de él; por consiguiente, un tío no puede ser toda la Realidad. Este ejemplo puede emplearse para ilustrar la dialéctica, que consta de tesis, antítesis y síntesis. Primeramente decimos: 'la Realidad es un tío'; ésta es la tesis. Pero la existencia de un tío implica la de un sobrino y, como nada existe realmente fuera de lo Absoluto y no podemos negar la existencia de un sobrino, hemos de concluir: 'lo Absoluto es un sobrino'; ésta es la antítesis. Pero hallamos contra esto la misma objeción que contra la afirmación de que 'lo Absoluto es un tío', lo cual nos arrastra a la opinión de que 'lo Absoluto es un compuesto de tío y sobrino'; ésta es la síntesis. Pero esta síntesis es todavía insatisfactoria, porque un hombre sólo puede ser tío si tiene un hermano o una hermana que tienen un hijo, sobrino de aquél. Desde aquí nos vemos llevados a ensanchar nuestro universo para incluir al hermano o a la hermana, con su mujer o su marido. De esta forma, podemos ser llevados, por la mera fuerza de la lógica, desde cualquier predicado sugerido de lo Absoluto a la conclusión final de la dialéctica, llamada la 'Idea Absoluta'. Durante todo el proceso, hay una suposición subyacente de que nada puede ser realmente verdadero, a menos que se refiera a la Realidad como un todo".¹³ Las palabras anteriores, si bien mal ocultan un fino y agudo sarcas-

¹³ B. Russell. *Historia de la filosofía occidental*, 2o. volumen, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1947, p. 360.

mo, refuerzan, en razón de la autoridad de la fuente, nuestro punto de vista de que sólo los opuestos relativos son susceptibles de componerse e integrar una unidad superior.

Por entre las triadas menores del sistema hegeliano abundan los ejemplos de oposición relativa (aun cuando Hegel no los reconoce como tales, al seguir hablando de contradicción y de contrariedad). Téngase presente la “doctrina de la esencia”, donde la “realidad en acto” es presentada como la unidad de la esencia y de la existencia, o sea, de lo interior y de lo exterior, que, de esta manera, se complementan.¹⁴ Oposición relativa es también la existente entre el “derecho”, que regula la conducta exterior, y la “moralidad”, que destaca la interioridad o la intencionalidad del acto; lo que no se comprende bien es cómo nace de dicha relación “lo universal ético”, cual unidad concreta de intención y de acción, esto es, de derecho y moralidad. Hay cierto artificio, en la filosofía hegeliana, en elegir los contenidos (sean ellos del orden lógico, natural o espiritual) en funciones de “síntesis”; bien mirados, son ellos tan particulares (queremos decir: del mismo grado) como los contenidos supuestamente inferiores. En efecto, ¿puede alguien probar con suficiencia que (por ejemplo) la psicología, y no la antropología o la fenomenología, representa la culminación del proceso dialéctico del “espíritu subjetivo”, o que el arte o la religión no pueden substituir la filosofía como la manifestación más explícita de lo Absoluto? Respecto de esta última triada, la del “Espíritu Absoluto”, arte, religión y filosofía se nos antojan dispuestas, más que dialéctica, jerárquicamente, conforme a su gradual capacidad para expresar lo Absoluto: la primera por medio de la intuición sensible, la segunda por medio de la representación y la tercera por medio del concepto.

Hegel refuta el principio de identidad, así como está expuesto en la lógica formal, porque se resuelve en una tautología, pero en cierto modo lo reelabora en un significado dinámico, como fuerza de identificación progresiva de lo finito con lo infinito. El resorte del devenir dialéctico es la “*contradictio in subjecto*”, es decir, la actividad del contradecir, del negar una afirmación, que es fuente de inquietud y de movimiento hacia la superación; no, desde luego, la “*contradictio in adjecto*”, que consiste en atribuir a un sujeto predicados rígidos, entre sí incompatibles. Pero, si la contradicción está en el sujeto y no en los predicados, la actividad iden-

¹⁴ Hegel: *Enciclopedia*, párrafo 142.

tificadora es la razón, que tiende a reconocerse a través de sus determinaciones. La presencia de la razón a lo largo de todo el proceso queda documentada por las denominaciones de las tres fases: abstracto-racional, dialéctico-racional, positivo-racional. Entendimiento, razón negativa y razón positiva son distinciones que no han de entenderse como facultades mentales diversas, sino como funciones diferentes de la misma razón. De no ser así, a saber, si la oposición fuera obra del entendimiento (cuya función es la de analizar, dividir, abstraer) y la razón interviniera sólo en la fase final, por un lado, quedaríamos en el ámbito de la dialéctica dicotómica antigua y, por el otro, la razón desempeñaría el papel de un "deus ex machina", que funde en una unidad extrínseca los productos de una distinción rígida. En el segundo momento empero hay algo más que la simple obra del entendimiento: hay una negación afirmativa, la "negatividad", con la cual la razón desarrolla el contraste interior y, empujándolo hasta lo extremo de la contradicción, lo media y lo supera. Los opuestos, entonces, en tanto son susceptibles de mediación y superación, en cuanto son distinciones racionales, en cuanto son partes que reclaman el todo. Gracias a la superación, el sujeto, que se ha objetivado, vuelve a sí mismo; esto es, se reafirma, luego de haberse negado. Desde luego, no es un mero retorno al estado inicial, como si nada nuevo se hubiera adquirido a lo largo del proceso: hay un resultado positivo, un enriquecimiento de contenido de la tesis mediante la antítesis y la victoria sobre ella. Por ejemplo, en la primera fase del desarrollo del "espíritu objetivo", vemos que el "derecho", negado en el "delito", reacciona con la "pena", que es la reafirmación solemne del principio violado (negación de aquella negación que es el delito). Este progreso, por otra parte, no se agota en un solo ciclo: como se ha dicho, el tercer momento, al propio tiempo que representa una posición más alta que la inicial, no deja de ser una posición, es decir, una nueva tesis que provoca una nueva tesis e, indirectamente, una nueva síntesis; y, así, de grado en grado, hasta la síntesis suprema, que es la filosofía. De aquí, la imagen de "círculo de círculos". Los jóvenes hegelianos de izquierda pusieron de manifiesto la contradicción existente entre el método y el sistema del maestro: aquél es revolucionario, porque hace brotar del fondo de la conciencia siempre nuevas formas de realidades y de vida; éste es conservador, porque cierra el proceso y convierte en absolutos sus momentos finales. La dialéctica, por tanto, en el sentir de los neohegelianos, para mantenerse fiel a su principio infor-

mador, debe ser una sistematización en continuo hacerse, a fin de dar cabida a nuevas síntesis. Sin embargo, Hegel piensa que, de esta manera, se caería en el vicio de la filosofía fichteana, de una progresión infinita, en línea recta y sin término; este progreso hacia el infinito es, según Hegel, el falso infinito o infinito negativo, que, en verdad, no supera a lo finito, pues la hace resurgir continuamente, y a lo más expresa la exigencia de tal superación. Por ello, Hegel quiere un sistema cerrado, donde el resultado es un retorno al comienzo; y ello es posible porque lo Absoluto es el Sujeto, que, como autoconciencia, tiene el término en aquel mismo centro de vida de donde parte. Por otro lado, concebir la dialéctica como una sistematización abierta, esto es, empleando las palabras del filósofo checo Karel Kosik, como un "todo estructurado" en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (incluso futuro),¹⁵ lleva en sí el riesgo de convertirla en un "a priori" formal, en un mero "deber ser", en una exigencia de ser, con independencia de que sea o no sea efectivamente. Claro está que, en presencia del peligro de que la dialéctica quede reducida a pura estructura lógica, sin la capacidad de realizarse (o, cuando menos, de realizarse plenamente), resulta difícil seguir sosteniendo el carácter universal y necesario del principio dialéctico.

Ahora bien, si, a pesar de nuestra crítica anterior, convenimos con Hegel en la perfecta identidad de lo racional con lo real, nos hallaremos ante otra dificultad, la de preservar la dualidad de sujeto-objeto, de infinito-finito, sin la cual la oposición se revela ficticia. En efecto, si la razón es principio y término del proceso, todo lo que no es ella (llámese real u objeto o finito) es su producto, su creación y, como tal, carece de existencia independiente; a lo más está, respecto de la razón, en una relación de efecto a causa. Si todo lo que existe es razón realizada; si lo finito, en cuanto es real, deja de ser finito y se identifica con lo infinito, entonces sólo la razón "existe", en la plenitud y perfección del significado de este verbo. "La razón —dice Hegel— es la certeza consciente de ser toda la realidad; por consiguiente, lo que es real en las cosas particulares es su participación en la realidad como un todo; en la medida en que nos vamos haciendo más racionales, esta participación va aumentando". Como en Schelling, también en Hegel, la presunta dialéctica tricotómica, sometida a riguroso

¹⁵ K. Kosik: *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, S. A., 1967, p. 55.

examen, acaba por mudarse en dialéctica "monotómica", o sea, en "no-dialéctica". Muy otra cosa es la dialéctica antigua, donde la dualidad desaparece sólo mediante la asunción de uno de los dos términos en lucha y la consecuente exclusión del otro.

El que la síntesis no sea más que la reafirmación de la tesis, aunque potenciada, se advierte con mayor claridad en la triada principal del sistema: Idea en sí o Lógica, Idea fuera de sí o Naturaleza, Idea vuelta a sí o Espíritu. El Sujeto como pensamiento de sí mismo no puede explicarse sino objetivándose, es decir, negándose. La Naturaleza es, pues, sólo el momento negativo del Sujeto, la condición necesaria para su explicación: al comienzo y al final del proceso está el Sujeto (inconsciente al comienzo y consciente al final, pero siempre Sujeto); desde luego, queda por averiguar por qué el Sujeto, para tomar conocimiento de sí, tiene que extrañarse, hacerse Objeto. En nuestro candor de simples aficionados a la filosofía, nos resistimos a aceptar que el Espíritu, considerado como principio antes del cual y fuera del cual no hay nada, tiene que hacerse todo lo que puede y todo lo que debe ser. Un principio que se da como "incondicionado" y que, sin embargo, es impulsado por una dinámica interior a "autocondicionarse" es, según nuestra modesta opinión, un "contrasentido". Independientemente de que el hacerse, el devenir transcurre en el tiempo (de donde, la impropiedad de hablar de un movimiento, aunque sea dialéctico, de una Idea extratemporal), un principio, como la Idea, que no "es" sino "deviene", que tiene forzosamente que objetivarse, no puede concebirse como Absoluto: admitir esta necesidad ¿acaso no equivale a reconocer la trascendencia de la Objetividad a la Subjetividad, a saber, aquella dualidad en que se detiene la dialéctica antigua y que la dialéctica moderna pretende superar definitivamente?

Como colofón a nuestra exposición, deseamos añadir algunas consideraciones en torno a "lo universal concreto", que Hegel opone a "lo universal abstracto", característico de la lógica formal.

Presunto inventor de la lógica formal fue Aristóteles, el cual, mediante el procedimiento discursivo, miró a descubrir las relaciones que vinculan a los conceptos entre sí. Y, para conseguir este objetivo, analizó cada concepto; descompuso el concepto para llegar a establecer del mismo: su "comprensión" y su "extensión". En seguida, fijó una especie de clasificación, en virtud de la cual los conceptos más elevados ("géneros") suponen necesariamente una mayor "reducción de contenido" que los inferiores, pero en ningún momento llegan a ser "puras formas": siempre tienen aun-

que sea un "mínimum" de contenido. Hablar de lógica meramente formal, en Aristóteles, con referencia a la determinación del concepto (sea género especie) es, por consiguiente, impropio e inexacto. Sin duda, el concepto aristotélico deja fuera toda la riqueza de las notas individuales; no obstante, sigue conectado con lo múltiple, ya que, como "esencia" (equivalente metafísico del concepto), es su "razón de ser", su "principio unificador". El carácter puramente formal, en cambio, es evidente en la "copulación" del juicio y en las "leyes" y en los "modos" del silogismo; pero también aquí se conserva la conexión con el contenido, del cual dichas "formas" son estructuras.

Hegel formuló su "lógica de lo concreto", partiendo (como se ha dicho arriba) de la crítica a lo Absoluto de Schelling, identidad indiferenciada como "la noche en que todas las vacas son negras". Lo Absoluto, para Hegel, es unidad que se viene constituyendo a través de las distinciones; es totalidad omnicomprendiva. Dice textualmente en su *Lógica*: "La opinión según la cual la noción (el concepto) no sería sino un elemento formal, y que, por lo tanto, establece una oposición entre la forma y el contenido, se halla, por así decirlo, detrás de nosotros y ha sido aventajada y borrada por el movimiento dialéctico, es decir, por la noción misma que envuelve en sí todas las determinaciones precedentes del pensamiento. Se puede, es cierto, considerar la noción como una forma. Solamente que es la forma infinita en la cual se halla envuelto todo contenido y por la cual todo contenido es engendrado".¹⁶ Es significativo el que Hegel reconozca que "su concepto" puede considerarse como elemento formal, de la misma manera que podían serlo las leyes y los modos del silogismo aristotélico o las categorías kantianas. Pero no es de esto de lo que se trata en este lugar; el punto que nos preocupa aclarar es otro: la validez de lo universal concreto.

Lo universal concreto es una fórmula válida, siempre que estén comprendidas en él "todas" las determinaciones particulares; y, en efecto, el sistema de Hegel pretende ser un sistema acabado, que no deja nada afuera. Pero los dialécticos modernos difieren, en esto, de Hegel: totalidad concreta no quiere decir "todos los hechos", sino un "todo estructurado y dialéctico", en el cual puede ser comprendido "cualquier hecho", aún no conocido o futuro.¹⁷

¹⁶ Hegel: *Lógica*, Tercera Parte, La Doctrina de la Noción, Cap. CLX, Zusatz, Aguilera Editor, Madrid, 1971, pp. 263-4.

¹⁷ Véase la obra citada de Karel Kosik. *Dialéctica de lo concreto*.

Está de más realzar que, con este renovado concepto de “universal concreto”, no sólo se evidencia una vez más el elemento formal puro de la dialéctica,¹⁸ sino que la supuesta totalidad concreta, con relación a los hechos no conocidos o futuros, se sitúa “afuera” y “a un lado” del contenido, al igual que el concepto aristotélico; esto es, representa ella misma una abstracción, una reducción de contenido relativa.

¹⁸ Ya arriba advertimos del peligro de que el principio dialéctico se convierta en un “apriorismo formal”, si se emplea para “anticipar hechos concretos futuros”. Aquí nos permitimos añadir que dicho empleo se revela aún más arbitrario, si se admite (como ocurre con el “materialismo dialéctico”) el fundamento empírico del principio; un tal principio no puede ser otra cosa que una “generalización inductiva”. Ahora bien, el resultado de una generalización inductiva no puede servir de base para deducciones necesarias; a lo sumo, permite la “extensión probable”, de lo que se ha observado en un número determinados de casos, a todos los casos “semejantes” que puedan experimentarse.

EL MATERIALISMO DIALECTICO Y LA PERMANENCIA DE LA OBRA DE CARLOS MARX *

Juan Mora Rubio

Carlos Marx es un autor vigente no solamente por haber fijado los fundamentos de la ideología de la clase obrera cuando acababa de surgir en Europa, sino por el ambiente de permanencia y perennidad que respiran sus escritos. Las grandes obras se alimentan de tiempo y aunque la sociedad en su flujo histórico sea cambiante, ellas renuevan su mensaje para los hombres en diversas épocas y formaciones sociales. Heráclito, Platón, Aristóteles, Kant o Hegel fijaron los conocimientos que reflejaban las relaciones sociales de sus respectivas épocas, "el ave de Minerva levanta el vuelo al caer la tarde", pero igualmente gestaron las simientes de pensamiento que iluminaron la problemática filosófica de los años por venir. Platón de Atenas, sirva solamente de ejemplo, recogió las inquietudes de sus conciudadanos que pretendían superar los estrechos marcos de las ideologías antropomórficas para elaborar un idealismo más de acuerdo con el cosmopolitismo de su sociedad. Su hipótesis de los dos mundos, supersticiosa al decir de Aristóteles, sirvió, no obstante, para denigrar la materia durante la Edad Media. Su teoría de la armonía de las formas tuvo un notable desarrollo en

* Ponencia a la mesa de materialismo dialéctico del área de la Facultad de filosofía e historia, en la IV Conferencia científica de ciencias sociales, en la ciudad de La Habana, Cuba, los días 25, 26 y 27 de febrero de 1985.

la Academia fundada por Nicolás de Cusa durante el siglo XV y se proyectó en las nuevas concepciones del arte renacentista. Su metafísica resuena en los escritos de Descartes durante el siglo XVII y casi en nuestros días Alfred North Whitehead, a veces tan mesurado en sus juicios, ha dicho como Chesterton, que la filosofía de occidente corresponde a un conjunto de reflexiones en torno de la obra de Platón. Lo clásico conlleva la permanencia a lo largo de sus múltiples significaciones.

Una de las mayores dificultades para determinar el pensamiento de Marx es su riqueza, la variedad de asuntos que proyecta en los más amplios campos de las ciencias sociales. Por ahora no nos interesan los aportes del gran pensador alemán a las ciencias particulares como la economía política o la historia; ni su método que tanto ha servido para el desarrollo de disciplinas como la sociología, la antropología y en general las ciencias sociales de todas las tendencias. No nos ocuparemos, tampoco, de la protuberante influencia que su obra ha tenido en los acontecimientos políticos de los últimos 150 años, aspectos suficientemente estudiados y en los cuales siguen vigentes muchas de las ideas de Marx. Nuestro interés busca, más bien, analizar el espinoso asunto de la elaboración de la filosofía de Carlos Marx. Su discurso filosófico tiene elementos que imprimen a sus escritos permanencia no importa el tiempo transcurrido. Este tema cobra actualidad puesto que en los últimos años ha sido corriente que algunos pensadores, marxistas y no marxistas afirmen con planteamientos consistentes que el marxismo es una ciencia, o una política por sus relaciones con la ideología, pero que carece de los requisitos indispensables para integrar una filosofía. Estas afirmaciones son bien intencionadas y no se confunden con los insistentes esfuerzos de intelectuales reaccionarios, o sectores religiosos, interesados por razones conocidas, en descalificar la filosofía marxista. En principio, tanto detractores como defensores tropiezan con un escollo insalvable: ¿Cómo establecer la filosofía marxista si no hay consenso sobre la filosofía en general? ¿Cómo determinar qué es filosofía, si su objeto y sus métodos han variado a lo largo del tiempo pues su surgimiento está irrevocablemente amarrado al vaivén social, al nivel histórico de los acontecimientos y a los problemas objetivos de los pueblos? Es decir, hay tantas filosofías cuantas formaciones sociales, épocas, escuelas o talentos individuales han existido. ¿Quién puede arrojar con justicia del reino de la filosofía moderna a obras como *El príncipe*, el *Novum Organum*, *Así hablaba Zaratustra*, *El tractatus*? ¿Bajo

qué criterios de forma o contenido podría hacerse esta expulsión?

Wilhelm Dilthey, tan acucioso en sus investigaciones se vio en dificultades cuando quiso determinar la esencia de la filosofía sin tener, metodológicamente, un concepto previo de filosofía. ¿Cómo determinar la esencia de la filosofía sin conocer previamente qué es la filosofía? Igual dificultad encontró Nicolai Hartman cuando abordó esta cuestión. Son los nudos que dificultan descorder el velo de lo que se pretende conocer. Dilthey tuvo que resolver la cuestión apoyándose en el dudoso juico de la tradición, descubriendo su contenido objetivo común en todos aquellos sistemas a la vista de los cuales se forma la representación general de la filosofía que llamó filósofos a ciertos hombres y filosofía a lo que ellos escribieron; luego atisbó la forma y el contenido de sus discursos.¹ Son los saltos mortales como los que daba Aristóteles, cuando remontándose laboriosamente por un laberinto de causas para encontrar la primera, consigue su cometido y arbitrariamente deja de aplicar el principio de causalidad. Sin esta maniobra no hubiera podido continuar su filosofía. No creemos pertinente avivar la polémica sobre la existencia o no de una filosofía en Marx y nos atenemos a la tradición que reconoce suficientemente al marxismo como una nueva filosofía.²

Durante los últimos ciento cincuenta años se ha venido observando la obra de Marx y se ha establecido con razones valederas que en sus escritos existen tres discursos: el político, el científico y el filosófico. Este último está constituido principalmente por la interpretación que hace de la *praxis*, por la visión que tiene del hombre (antropología), por el concepto de materialismo social y por el ateísmo que apuntala sus afirmaciones, etc.

La idea de una filosofía que no solamente piensa al mundo sino que lo transforma, convierte su discurso en un novísimo continente donde el conocer activo se mezcla con la actividad natural del mundo y con los procesos sociales presentándonos una realidad móvil, dialéctica. Cuando habla del mundo como objeto de transformación no se refiere solamente al mundo material del cual for-

¹ Wilhelm Dilthey, *La esencia de la filosofía*, México, UNAM, traducción de Samuel Ramos.

² Este asunto ha sido muy controvertido en los últimos años. *Dialéctica*, entre otras publicaciones, se ha ocupado repetidamente de esta cuestión en el medio mexicano. Últimamente, en noviembre 21 de 1984, Georges Labica dijo una interesante conferencia en Nantes sobre el tema, la cual se incluye páginas antes en este último número de *Dialéctica*.

mamos parte, sino también y de manera muy especial, a la transformación del mundo social, humano, que cambiamos a cada momento. Allí contempla, entre otros problemas, el desarrollo histórico y las rupturas revolucionarias en la transformación social. De esta suerte surge un nuevo universo teórico que separa su concepción filosófica de todas las precedentes, incluyendo la de Hegel, pues la transformación dialéctica surge del movimiento inmanente que caracteriza a lo social y que se desenvuelve en el horizonte natural que hace posible la existencia humana y le da sentido.

La antropología filosófica de Marx concibe al hombre como consecuencia de su propia existencia. El es autor y actor de sí mismo toda vez que surge paulatinamente a medida que ejerce una acción deliberada sobre el mundo a través del trabajo. El hombre es en germen actividad que desplegada en trabajo elabora su esencialidad. Es una esencia construida por su existencia social. Es una esencia que se hace gradualmente por la actividad práctica. Al fin, el hombre es actividad social en los límites inciertos del tiempo histórico.

En este contexto cobra sentido el materialismo social de Marx. Ya no corresponde al viejo materialismo que desde la antigüedad llega hasta Feuerbach, sino a un materialismo que concibe al hombre como actividad que lo hace surgir de la naturaleza de la cual inexorablemente forma parte.³ Marx pone punto final a la trascendencia para recuperar una inmanencia que convierte al género humano en mundanidad libre, que le permite moverse en el horizonte natural del que se ha apropiado por obra del trabajo. De ahí que la visión del mundo esté reelaborada a cada paso por la actividad humana. Su ojo avizor contempla la materia como el elemento primario que se ilumina por la acción vital del hombre. Ella ha existido desde siempre pero la presencia histórica del género humano la hace inteligible.

Para que esta construcción sea eficaz, Marx elabora una visión atea del ser que tiene un significativo lugar en su discurso. Ella

³ "Como incluso los hombres constituyen una parte integrante de esta realidad, el concepto marxista de naturaleza resulta idéntico al de la realidad en conjunto. El concepto de naturaleza como realidad en conjunto no remata, sin embargo, en una concepción del mundo concluyente o en una metafísica dogmática, sino que circunscribe únicamente el horizonte mental en que se mueve el nuevo materialismo, que según dice Engels consiste en explicar el mundo a partir de él mismo". Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, p. 25.

está articulada con su ruptura con Hegel y Feuerbach porque supera el idealismo subjetivo e igualmente el materialismo vulgar, y coloca al hombre de frente a su propio destino que lo conduce a asumir su indelegable responsabilidad. Escindida del reino de lo trascendente, la condición humana, por fin divisa el mundo de la terrenalidad escamoteado por la metafísica desde los tiempos lejanos de Parménides y Platón. La acción de Marx desde fuera de la metafísica contribuye al languidecimiento de esta disciplina coronando el viejo sueño de Hume ayudado, igualmente, por los dardos de Nietzsche, disparados desde el callejón sin salida de la propia metafísica.⁴ La inmanencia que concede autonomía al mundo y libertad y responsabilidad al hombre, es uno de los aspectos más destacados del pensamiento de Marx que después se ha visto reforzado por filosofías que desde muy diversas posiciones han coincidido con su actividad. La vieja filosofía positivista dejó de lado la metafísica para fijar su atención en los "hechos positivos" como los llamó Comte y elaborar una filosofía que se afirmara exclusivamente en cierta objetividad de los datos de la conciencia empírica. Heidegger, llegado tardíamente a la filosofía, pretendió inútilmente con su enorme instrumental metafísico demoler el sentido de la trascendencia pero consiguió solamente darle a su filosofía un aspecto de ateísmo en el cual él mismo no creía.⁵ El círculo de Viena, celoso de encontrar una filosofía que se afirme en lo real, y procediendo a un riguroso análisis del lenguaje y de las posibilidades del conocimiento, abre toda una perspectiva vinculada con Hume que igualmente pretende demoler la metafísica.⁶

⁴ Sobre esta cuestión es conveniente consultar el importante trabajo de Danilo Cruz Vélez, "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía" en *Nietzsche* de Henri Lefebvre, México, Fondo de Cultura Económica.

⁵ Es bien sabido que cuando Jean Paul Sartre, refiriéndose a su existencialismo ateo lo comparó con el de Heidegger, provocó la inmediata protesta del pensador alemán, no obstante que se había encerrado en vida en un silencio mortal. En esta ocasión negó cualquier relación con el existencialismo y con el ateísmo. Muchos pensaron que su alejamiento era la actitud soberbia de quien no quería retractarse de su aceptación del régimen fascista.

⁶ B. Russell y Wittgenstein, precursores de este grupo, igualmente se mueven dentro de esta perspectiva. Cuando el círculo, agrupado en torno de su inspirador Moritz Schlick, quiso definir en un manifiesto sus intereses filosóficos y científicos, encomendó a Carnap, Neurath y Hahn su elaboración. Dentro de las múltiples influencias que ellos señalan está la de Marx por su acceso científico al estudio de la historia. Por lo demás, Neurath tuvo tendencias marxistas y participó activamente en política.

Grande ha sido el esfuerzo que la filosofía de occidente ha hecho para deshacerse del acento metafísico que las escuelas pitagóricas, eleata y el pensamiento platónico introdujeron del oriente, desviando la atención de los principios inmanentes de los viejos pensadores naturalistas. Sin embargo, los diversos movimientos antimetafísicos que han surgido a partir del siglo XVIII han cuestionado aspectos ontológicos y epistemológicos de la metafísica, sin llegar con firmeza a fundamentar sus críticas sobre un piso sólidamente ateo. La verdadera inmanencia se construye sobre el ateísmo, porque de lo contrario se sigue marchando sobre la senda del realismo a la manera de Aristóteles o del criticismo de Kant, sin apuntalar las posiciones del ateísmo consecuente de Demócrito, cuya dirección se perdió con la filosofía clásica griega que culminó con Sócrates, Platón y Aristóteles. Solamente si Dios no existe encuentra el hombre la noción de su responsabilidad y el sentimiento intenso de su irrenunciable libertad. Si Dios existiera necesariamente tendría una esencia que determinaría una previa consistencia del hombre. Pero la condición humana es una condición brotada de la naturaleza por el trabajo; es actividad desplegada, acción sobre el mundo que ha consolidado su condición humana. En el hombre no hay nada previo fuera del mundo donde surge. Por consiguiente, aunque él no creó al mundo de la nada, su presencia le otorga sentido, pero además, los fines de su propia vida no van más allá de sus específicos proyectos. No existe otra finalidad para el hombre que la que él mismo se fije.⁷

Marx escribió: "Cuando tú preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. La pones como *no existente*, y sin embargo quieres que yo te la demuestre como *existente*. Ahora te digo: abandona tu abstracción, y con ello abandonas también tu pregunta, o si quieres mantenerte en tu abstracción, debes ser consecuente, y pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente*, piensas, debes pensarte a ti mismo como no existente, pese a que eres también naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues tan pronto como piensas y preguntas *tu abstracción* de la existencia de la naturaleza y del hombre no tiene ningún sentido". Alfred Schmidt, refiriéndose a esta cita de Marx, dice: "Este pasaje, extraordinariamente enfático y típico de la relación de Marx con toda *Philosophia*

⁷ Sobre esta cuestión es muy explícito Marx. Basta consultar textos como "Economía, política y filosofía", o *La ideología alemana*.

prima, muestra una vez más con claridad cuál es la posición de Marx. Los problemas que se refieren al ser prehumano y presocial de la naturaleza no pueden plantearse "abstractamente"; presuponen ya, en cada caso, un estadio determinado de apropiación teórica y práctica. Todos los sustratos que se suponen absolutamente primeros siempre tienen ya en sí aquello que sólo debe provenir de su actividad, y justamente por eso no son absolutamente primeros. Por lo tanto, la pregunta por el "acto de surgimiento" del hombre y de la naturaleza es también para Marx menos de carácter metafísico que histórico social".⁸

Los tres discursos aludidos que existen en la obra de Marx, filosófico, político y científico, no son indiferentes entre sí sino que se integran elaborando un entramado correlativo. La idea del hombre activo que se gesta a sí mismo por su actividad a través del trabajo, es el fundamento de la filosofía de la praxis, que la convierte no en una simple reflexión sobre el mundo sino en su acción transformadora. Esta filosofía de la praxis, es el marco propicio donde se construye el discurso político. El concepto de transformación no recae escuetamente sobre el mundo exterior sino, igualmente y en forma acentuada sobre el hombre mismo como actividad social histórica. El desarrollo de las diversas formaciones económicas pone de manifiesto que la historia es la historia de la lucha de clases⁹ y que la ideología de la clase dominante se impone sobre las clases dominadas integrando un horizonte ideológico general que por igual alimenta las creaciones artísticas y literarias, las concepciones políticas y sus proyecciones en la estructura teórica y práctica del estado, y cuyos tentáculos, además, se relacionan íntimamente con las formas específicas de desenvolver la actividad científica.¹⁰ El discurso político cobra sentido en el

⁸ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, p. 35.

⁹ El descubrimiento de que la lucha de clases es la fuerza determinante del movimiento de la historia fue formulado inicialmente por pensadores adelantados de la burguesía. Joseph Barnave, entre otros, actor y mártir de la revolución francesa lo planteó en su breve historia de aquel acontecimiento. (Adam Schaff, *Historia y verdad*, México, Ed. Grijalbo). Igualmente esta idea aparece en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel (*Fenomenología del espíritu*, México, FCE). Marx, como es sabido, negó ser el autor de esta fórmula pero la desarrolló para adaptarla en sus reflexiones acerca de la historia.

¹⁰ Louis Althusser ha hablado de la existencia de ideologías diferentes a las de las clases dominantes y que corresponden a las clases dominadas.

manantial filosófico, pero a su turno la filosofía no es una mera especulación sino el espectro teórico del desarrollo de la lucha de clases.¹¹ El marxismo refleja y dibuja el contenido de clase de las luchas del proletariado y se convierte en su proyecto político. Aquí cobra especial significación el discurso político de Marx por sus implicaciones en el mundo borroso de las formaciones ideológicas.

El marxismo, por otro lado, es ciencia cuando elabora categorías, hipótesis y teorías correspondientes a una parcela de la realidad. Ya no es la reflexión abstracta en el horizonte de la totalidad, sino la observación pormenorizada de un dintorno del ser: el campo histórico. Es ciencia en cuanto "materialismo histórico" pero además, desenvuelve un método específico de conocimiento científico.

El hecho de que Marx en el terreno del conocimiento parta de lo concreto, para descender al terreno de lo abstracto y finalmente remontarse nuevamente a lo concreto, emparenta al pensador alemán con la buena tradición gnoseológica aristotélica, pero además, ilumina y llena de sentido a Hegel, que deambulaba por la noche oscura de la metafísica.¹²

Independientemente del procedimiento concreto-abstracto-concreto para el conocimiento, Marx trabaja constantemente en su obra con diversos conceptos de ciencia. No podía alentar un concepto único de esta disciplina toda vez que su actividad teórica

Para él existe una ideología dominante que determina a la ideología dominada; esta última para liberarse tiene que contar con la complicidad de la ciencia. Ver "Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica". *Casa de las Américas* núm. 34, febrero de 1966, La Habana, Cuba.

¹¹ Cuando Althusser se autocritica por lo que él mismo ha llamado su "desviación teorizante", vincula la filosofía marxista y el materialismo histórico con la lucha de clases. La filosofía en última instancia sería la expresión teórica de la lucha de clases.

¹² Dice Manuel Sacristán: "Al substituir la ontología idealista de Hegel por otra que él considera materialista, Marx se ve obligado a tener en cuenta la corrección material o sensible en su método. Por eso al heredar la idea hegeliana del ascenso de lo abstracto a lo concreto la vería del siguiente modo: hay un concreto material y un concreto intelectual, de pensamiento o conocimiento. El conocimiento arranca de lo concreto material y obtiene primero un producto abstracto. Luego el pensamiento va componiendo los sencillos abstractos iniciales, hasta conseguir, *ascendiendo*, concretos de pensamiento". *Dialéctica* núms. 14-15, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", p. 109.

era resultado de la influencia hegeliana, para quien la ciencia era igual a la filosofía, pues desentrañaba el paso constante de la idea a sus múltiples determinaciones en el campo de la finitud. Pero al lado de esta influencia superada por la doctrina de la inversión está presente en la obra de Marx el concepto de ciencia que deriva de sus estudios de economía política. Por lo demás, no podía escapar de la visión y roce con la ciencia positivista que había surgido por el gran crecimiento de la ciencia de su tiempo. Dicho en otras palabras, en Marx hay diversas acepciones del concepto "ciencia", pero ellas se entrecruzan para integrar una noción específicamente marxiana; es un saber que parte de lo objetivo concreto, ya superada la filosofía especulativa, que analiza al objeto en todas sus determinaciones, dándole una importancia significativa a su desenvolvimiento histórico. Es un concepto de ciencia en la que se unen por igual las nociones de las relaciones internas de los fenómenos y los elementos históricos, es decir, lo sincrónico y lo diacrónico.¹³

Pero el discurso científico de Marx no es ajeno a su filosofía que ha determinado su estructura interna y señalado la influencia exterior de su historicidad. La filosofía teñida de ideología se proyecta con fuerza sobre la ciencia, que por lo demás, no es ajena a la ideología, en especial por tratarse de una ciencia social.¹⁴

La riqueza de la obra teórica de Marx contenida en estos tres discursos ha permitido que su filosofía continúe desarrollándose;

¹³ Para Manuel Sacristán hay tres conceptos de ciencia en Marx: "Los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica son no dos, sino tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, la *sciencia*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft*, que ahora percibe Collétti y que hace quince años trató Kagi; y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes que en los años treinta del siglo pasado, a raíz de la muerte de Hegel, cultivan críticamente su herencia, ambientes en los cuales vivió Marx; en ellos floreció la idea de la ciencia como crítica. *Science*, *Kritik* y *Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx". *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ Sobre el particular dice A. Sánchez Vázquez: "Mientras que la ciencia tiende a la unificación y une en ella, la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente y divide a los filósofos en ella. Y ello es así porque la filosofía es siempre ideológica, se halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella sino como elemento consustancial de su propia estructura". *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, Barcelona, 1983.

no siendo simplemente una expresión del siglo XIX, sino un manantial vivo que ofrece soluciones para los problemas de nuestro tiempo y de los años por venir. El hecho de que su concepción sea dialéctica y analice problemas concretos inscritos dentro de un determinado tiempo histórico, reafirma la actualidad de los marxismos y la validez de sus expresiones prácticas y teóricas. Es una filosofía cuyos fundamentos tienen la suficiente elasticidad y capacidad de desarrollo para encarar situaciones concretas nuevas. Así, Lenin, entre otros, pudo aplicarla a fenómenos y realidades no previstas por Marx. Ella continúa vigente y seguirá desenvolviéndose en tanto exista la desigualdad entre los hombres y la sociedad se divide entre explotadores y explotados. Más adelante servirá, seguramente, de simiente para nuevas formaciones teóricas imprevisibles puesto que en el marxismo, por razones de su propia estructura, no hay lugar para la predicción.¹⁵

Varios han sido los esfuerzos teóricos que se han hecho después de la Revolución de Octubre de 1917. Algunos buscaron una nueva cultura, un *humanismo proletario* (Gramsci); otros plantearon que el marxismo tenía un *carácter eminentemente social* en que la naturaleza se afirma igualmente como categoría social y por consiguiente "solo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica (Lukacs);¹⁶ finalmente se hicieron presentes quienes trataron de integrar *las ideologías* vigentes en una filosofía: la marxista (Sartre). A estas corrientes se le agregaron la escuela de Frankfurt y la tendencia freudomarxista, que pretendió unir marxismo y psicoanálisis (W. Reich, H. Marcuse, E. From, etc.). Ha tenido mucha importancia el esfuerzo efectuado por algunos en la década de los sesenta para establecer el estatuto científico del marxismo. (Althusser, Colletti, Della Volpe, Luporini etc.). El desarrollo de la ciencia y los planteamientos teóricos hechos por la burguesía en torno de la misma justificaron plenamente esta última tendencia.

Partiendo de la diversidad de interpretaciones y matices existentes dentro de la teoría marxista, no dejan de ser acertados al-

¹⁵ Karl R. Popper en *La miseria del historicismo, La sociedad abierta y sus enemigos*, y otros trabajos, desconoce la validez del materialismo histórico, entre otras razones por su supuesto carácter predictivo. Sin embargo, nada permite pensar que Marx se dedique a descifrar el futuro; Popper, en estos trabajos, demuestra su incomprensión de la obra de Marx.

¹⁶ G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, Ed. Grijalbo, p. XVIII.

gunos intentos, de clasificación propuestos por Manuel Sacristán, Luzón, o Alvin Gouldner. Este último siguiendo los planteamientos de Werner Sombart, percibe la existencia de dos tendencias dentro de la comunidad marxista: los marxistas *críticos* y los marxistas *científicos*. Aunque muchas de las caracterizaciones y definiciones que propone este autor norteamericano no son rigurosamente exactas, existen ciertamente estas dos tendencias sin descartar la existencia de otras no analizadas.¹⁷ Ha sido en el marxismo *científico* donde buscando justamente el rigor metodológico del pensamiento de Carlos Marx, se ha incurrido en la desviación teorícista. *La corriente crítica*, corresponde a Lukács, Korsch y otros que han buscado en la obra de Marx, más bien su sentido humanístico y sus relaciones con la revolución. Quienes destacaron en forma desmesurada la labor científica de Marx pecaron por exceso; de ahí que se hayan sumido en los días que corren en la incertidumbre y el desconsuelo, como los que aqueja a Lucio Colletti. Esto ha hecho decir a Manuel Sacristán que los "intelectuales en crisis (ejemplos de ellos sean Althusser y Sollers en Francia, Colletti en Italia), son filósofos que reaccionan con formulaciones dramáticas a su descubrimiento reciente de que la obra de Marx no es, contra lo que ellos habían enseñado hasta hace muy poco tiempo, ciencia exacta, *scientia in statu perfectionis*, como decían los viejos filósofos, ni menos "la única ciencia social" como había proclamado Phillippe Sollers del "marxismo-leninismo". Igualmente afirma Sacristán: "La duda acerca de la calidad científica del trabajo de Marx da menos que hacer a otras comprensiones de nuestro autor que no son científicas: por ejemplo, no se nota ninguna perturbación importante por cosas así en corrientes que entienden a Marx más bien como un filósofo social, o como un filósofo de la cultura, al modo de la escuela de Frankfurt; ni tampoco entre los que leen a Marx principalmente como a un filósofo de la revolución, lo que alguna vez se llamó 'marxismo occidental', con la escuela de Lukács y otras tradiciones; todos estos o casi todos estos, coinciden hoy en la necesidad de revisiones más o menos importantes de modos de pensamiento presentes en la obra de Marx, o de tesis de éste".¹⁸

Esas revisiones más o menos importantes son las que con acier-

¹⁷ A. Goudner, *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Editorial.

¹⁸ Manuel Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", *Dialéctica*, núms. 14-15, pp. 102 y 103.

tos o yerros más o menos protuberantes han permitido el desarrollo constante de la doctrina marxista. Afirmaciones y negaciones, críticas y rectificaciones por igual han servido para el desarrollo y actualización del marxismo. El espíritu turbado y contrito del joven Lukács que se autocritica después de sus reflexiones en *Historia y conciencia de clase*, no pudo ahogar la vigencia que muchos de sus planteamientos lograron cuarenta años después. Lenin señalaba con lucidez la importancia de la autocritica para ir combando el bastón de acuerdo con la presencia borrosa de las expresiones fenoménicas. El mundo no se nos revela en un acto único de iluminación, sino a lo largo de múltiples manifestaciones, señales equívocas y zozobras en el bosque del conocimiento, que nos exigen avanzar con cautela y recurrir al vaivén dialéctico de nuestro propio pensar.¹⁹

La variedad de vertientes y tendencias que se han desarrollado dentro del marxismo y en doctrinas que le son afines, muestran su vitalidad. El hecho de que sus planteamientos afecten directa o indirectamente y por igual las diversas ciencias particulares y las diferentes posiciones filosóficas, muestra que su rostro permanece dibujado en nuestro tiempo. La variedad de los problemas que han surgido tanto en los campos del conocimiento teórico como en la práctica real, y los intentos múltiples de respuestas dadas por los marxistas muestra la permanencia renovada de su presencia en la vida contemporánea.

¹⁹ Ver Karel Kósik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalvo.

ENFRENTAMIENTO CARA A CARA DEL CAPITALISTA Y EL TRABAJADOR *

Karl Marx

[pp. 28-36]

/14/

... Anexos a α

Para desarrollar el concepto de capital es necesario partir no del trabajo sino del valor, y más precisamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación. Es tan imposible pasar directamente del trabajo al capital, como pasar directamente de las diversas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor.

Tan pronto el dinero es puesto como valor de cambio que se autonomiza, no sólo frente a la circulación (como en el atesoramiento), sino conservándose en ella, deja de ser dinero, pues éste en cuanto tal no va más allá de su determinación (*Bestimmung*) negativa: es capital. Por eso es también el dinero la primera forma por la que el valor de cambio pasa a la determinación de capital, e históricamente es la primera *forma de manifestación* (*Erscheinungsform*) del capital, y de ahí que haya sido también históricamente confundido con el capital mismo. Con respecto al capital aparece la circulación no sólo, como en el caso del dinero,

* Texto: de Karl Marx traducido al castellano *Zur kritik der politischen ökonomie (manuskript 1861-1863)*, MEGA, II, 3, 1 (Dietz, Berlin, 1976). Traductores: Juan Sánchez Zerméño, Sandra Kuntz Ficker, México, enero de 1985.

NOTA: Entre corchetes [], página de esta edición del MEGA; entre líneas inclinadas / /, paginación del manuscrito original de Marx.

como un movimiento en el cual el valor de cambio se desvanece, sino también como el movimiento [en el que] se conserva, y en el que se transforma en ambas determinaciones: en dinero y mercancía. En la circulación simple, en cambio, el valor de cambio no se realiza como tal. Sólo se realiza en el momento de su desaparición. La mercancía deviene dinero y el dinero deviene nuevamente mercancía; así desaparece la determinación de valor de cambio de la mercancía, que sólo ha servido para que la primera mercancía obtenga la cantidad correspondiente de la segunda (la segunda mercancía en la medida adecuada), con lo que esta última cae entonces como valor de uso en el consumo. La mercancía es indiferente frente a esta forma y es solamente el objeto directo de una necesidad. La mercancía es intercambiada por dinero; de este modo la forma del valor de cambio, el dinero, permanece sólo mientras se mantiene *fuera* del intercambio; mientras se comporta negativamente con respecto a la circulación. El estado imperecedero a que aspira el dinero al comportarse negativamente frente a la circulación lo alcanza el capital, que se conserva precisamente al entregarse a la circulación.

/15/(γ) Intercambio con el trabajo. Proceso de trabajo.
Proceso de valorización.

En el proceso D-M-D el valor (una suma dada de valor) debe conservarse y acrecentarse mientras entra en la circulación, es decir, mientras adopta alternativamente las formas de mercancía y dinero. La circulación no debe ser un mero cambio de forma, sino un aumentar la magnitud de valor, poner, a partir del valor existente, un nuevo valor o plusvalor. El valor como capital debe ser, por así decirlo, valor a la segunda potencia, valor potenciado.

El valor de cambio de la mercancía es la cantidad de trabajo social igual objetivada en su valor de uso, o la cantidad de trabajo que está incorporada (*verkorpert*), acabada (*aufgearbeitet*) en él. La magnitud de esta cantidad se mide en tiempo; el tiempo de trabajo que se requiere para producir el valor de uso, que está por ello objetivado en él.

Dinero y mercancía se diferencian sólo a través de la forma en la cual este trabajo objetivado se expresa. En el dinero el trabajo objetivado se expresa como trabajo social (general), que es por eso inmediatamente intercambiable con todas las otras mercancías en la medida en que contengan igual cantidad de trabajo. En la

mercancía, el valor contenido en ella o el trabajo objetivado en ella se expresa sólo en su *precio*, es decir, en una ecuación con el dinero; sólo idealmente en dinero (en el material del dinero y en la medida del valor). Pero ambas formas son formas de la misma magnitud de valor y, atendiendo a su sustancia, formas de la misma cantidad de trabajo objetivado; por consiguiente trabajo objetivado en general. (El dinero, como hemos visto, en tanto medio de compra como en cuanto medio de pago puede ser sustituido en la circulación interna por signos de valor, signos de sí mismo. Esto no cambia en nada el asunto, pues el signo representa el mismo valor, el mismo tiempo de trabajo, contenido en el dinero.)

Que se parta del dinero en el movimiento D-M-D, [y] en general en el concepto de capital, significa que se parte de la forma autónoma que adopta el valor contenido en la mercancía o el trabajo contenido en ella, de la forma en la cual la existencia del tiempo de trabajo se constituye como tiempo de trabajo general —independientemente del valor de uso en el que se haya incorporado originalmente. El valor, tanto en la forma de dinero como en la de mercancía, es [una cierta] cantidad de trabajo objetivado. Cuando el dinero se transforma en mercancía o la mercancía en dinero, el valor cambia sólo de forma, pero no de sustancia —el ser trabajo objetivado— ni de magnitud, según la cual es una cantidad determinada de trabajo objetivado. Todas las mercancías son entonces sólo formalmente distintas del dinero; el dinero es sólo una forma particular de existencia que aquéllas adoptan en la circulación y para la circulación. Como trabajo objetivado son lo mismo, valor, y el cambio de forma —que este valor exista una vez como dinero, otra como mercancía— debe ser, por lo dicho, indiferente para el capital; o —según el supuesto de que es valor lo que se conserva en cada una de estas formas— sin este presupuesto el dinero y el valor no devienen de ninguna manera capital. Debe ser sólo un cambio de forma con el mismo contenido.

La única contradicción (*gegensatz*) respecto al trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, el *trabajo vivo*. El uno es trabajo existente en el espacio, el otro en el tiempo; el uno pasado, el otro presente; el uno incorporado en un valor de uso, el otro como actividad humana en proceso y primeramente estando en proceso de objetivarse; el uno es valor, el otro es creador de valor. Se intercambia un valor existente con la actividad creadora de valor, trabajo objetivado con [trabajo] vivo, dinero fugaz con trabajo,

así parece existir la posibilidad de que por mediación de este proceso de intercambio el valor existente se conserve y acreciente. Supongamos pues que el poseedor de dinero compra trabajo, con lo que el vendedor no vende una mercancía, sino trabajo. A partir de lo considerado hasta aquí, las relaciones de la circulación mercantil en donde sólo se enfrentan propietarios de mercancías, /16/ no se aclara esta relación. No nos preguntamos tampoco por el momento por las condiciones de ella, la suponemos meramente como un hecho. Nuestro poseedor de dinero sólo se propone, a través de la compra del trabajo, acrecentar el valor que poseía. Le es por ello indiferente qué tipo particular de trabajo compra, sólo debe comprar trabajo útil, que produzcan un valor de uso específico, y por tanto un tipo específico de trabajo, por ejemplo, el trabajo de un tejedor de lienzos. Sobre el valor de este trabajo —o cómo se determina en general el valor del trabajo— no sabemos aún nada.

/17/ Es pues claro que una cantidad dada de trabajo no puede cambiar, y aun menos aumentar su magnitud de valor, por el hecho de que exista una vez en la forma de dinero —la mercancía en la cual todas las otras mercancías miden su valor—, [y] otra vez en la de cualquier otro valor de uso; en otras palabras, que una vez exista en la forma de dinero [y] otra vez en la de mercancía. No se entiende por sí cómo a través de tal cambio de forma una suma dada de valor, una cantidad determinada de trabajo objetivado, debe *conservarse* como tal. En la forma del dinero el valor de la mercancía —o la mercancía misma, tan pronto es valor de cambio, una determinada cantidad de trabajo objetivado— existe en su forma invariable. La forma dinero es justamente la forma en la cual el valor de la mercancía como valor, o como determinada cantidad de trabajo objetivado, permanece, se conserva. Transformo dinero en mercancía; con ello transformo el valor de una forma en la que se conserva en una forma en la que no se conserva, y en el movimiento de comprar para vender el valor sería primero transformado de su forma invariable en una forma en la que no se conserva, para ser luego nuevamente transformado en dinero, en la forma invariable —una transformación que en la circulación puede o no realizarse. Pero el resultado sería que, tanto antes como después del intercambio, poseería la suma de valor, el trabajo objetivado en su forma invariable, como una determinada suma de dinero. Es ésta una operación completamente inútil y contraria al fin perseguido. Pero si retengo el di-

nero como tal, siendo así tesoro, tiene de nuevo valor de uso y se conserva como valor de cambio sólo porque no actúa como tal; por así decirlo, como valor de cambio petrificado, por el hecho de mantenerse fuera de la circulación, de comportarse negativamente respecto a ella. Por otro lado, en la forma de la mercancía el valor se extingue con el valor de uso en el que está fijado, que es una cosa efímera, y que como tal se disuelve a través del simple cambio material de la naturaleza. Pero él es realmente utilizado como valor de uso, es decir, consumido, de manera que con el valor de uso se extingue también el valor de cambio contenido en él.

Aumento de valor no significa otra cosa que aumento de trabajo objetivado, pero es sólo a través del trabajo vivo que el trabajo objetivado puede conservarse o aumentarse.

/18/ El valor, el trabajo *objetivado* existente en la forma de dinero, sólo podría crecer a través del intercambio con una mercancía cuyo *valor de uso* consistiera en aumentar el valor de cambio, cuyo consumo significara lo mismo que creación de valor u objetivación de trabajo. (En general, para el valor que debe valorarse ninguna mercancía tiene directamente valor de uso, a no ser que su uso sea él mismo creación de valor, a no ser que sea utilizable para el acrecentamiento del valor.) Pero sólo la capacidad de trabajo tiene un valor de uso como tal. El valor, el dinero, sólo puede por ello transformarse en capital a través del intercambio con la capacidad viva de trabajo. Su transformación en capital requiere por un lado el intercambio con la capacidad de trabajo y por otro con las condiciones objetivas (*sachlichen*) que la objetivación de la capacidad de trabajo presupone.

Nos encontramos aquí en la base de la circulación de mercancías, según la cual de ningún modo existen entre los que intercambian relaciones de dependencia, salvo aquéllas que están dadas como presupuesto en el proceso mismo de la circulación: sólo se diferencian entre sí como compradores y vendedores. De ahí que el dinero sólo pueda comprar la *capacidad de trabajo* en tanto esta última sea ofrecida ella misma como mercancía, sea vendida por su propietario, por el poseedor vivo de la capacidad de trabajo. La condición es, primeramente, que el poseedor de la capacidad de trabajo disponga de su propia capacidad de trabajo, pueda disponer de ella como mercancía. Para ello es necesario que sea propietario de la misma. De lo contrario no podría *venderla* como mercancía. La segunda condición, aunque ya contenida en la pri-

mera, es que deba llevar al mercado, vender como mercancía, su capacidad misma de trabajo; que no tenga su trabajo en la forma de alguna otra mercancía, de trabajo *objetivado* (fuera de su subjetividad existente) en algún otro valor de uso para intercambiar, sino que la única mercancía que tenga para ofrecer, para vender, sea justamente su capacidad viva de trabajo, existente en su corporalidad viva. (Capacidad que de ninguna manera se entiende aquí como fortuna, *fortune*, sino como potencia, *dúrapus*.) Para que esté obligado a vender, en lugar de una mercancía en la cual su trabajo se objetive, su capacidad de trabajo —esta mercancía específicamente distinta de toda otra mercancía, ya exista en la forma de mercancía o de dinero—, es un presupuesto que las condiciones objetivas para la realización de su capacidad de trabajo, las condiciones para la objetivación de su trabajo, estén ausentes, se hayan perdido y aun más, que se le enfrenten como mundo de la riqueza, de la riqueza objetiva, sometida a una voluntad extraña, como propiedad del poseedor de mercancías en la circulación, como propiedad ajena. Cuáles son las condiciones para la realización de su capacidad de trabajo, o cuáles las condiciones objetivas del trabajo en proceso, como actividad que se realiza en un valor de uso, se mostrará enseguida con mayor claridad.

Si, entonces, la condición para la transformación del dinero en capital es el intercambio con la capacidad viva de trabajo, o la compra de la capacidad de trabajo al propietario de la misma, el dinero puede en general transformarse en capital, o el poseedor de dinero en capitalista, sólo en tanto él *encuentre* ya en el mercado de las mercancías (*sic*), en el interior de la circulación, al trabajador libre, libre en cuanto, por una parte, disponga de su capacidad de trabajo como mercancía y en cuanto, por otra parte, no disponga de ninguna otra mercancía, o libre, vacío y desprendido (*los und ledig*) de las condiciones objetivas para la realización de su capacidad de trabajo, y por ello en el mismo sentido en el que el poseedor de dinero como sujeto y portador del trabajo objetivado, del valor que en sí mismo se mantiene, es *capitalista*, así en tanto mero sujeto, mera personificación de su propia capacidad de trabajo, es él *trabajador*.

Pero este trabajador libre —y de ahí el intercambio entre el poseedor de dinero y el poseedor de la capacidad de trabajo, entre capital y trabajo, entre capitalista y trabajador— es evidentemente él mismo el producto, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el compendio de muchas revoluciones económicas, y pre-

supone la ruina (*untergang*) de otras relaciones sociales de producción y un determinado desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. Las determinadas condiciones históricas que /19/ están dadas con el presupuesto de esta relación se mostrarán por sí mismas en el análisis ulterior. Pero la producción capitalista parte del presupuesto de que los trabajadores libres o vendedores que sólo tienen para vender su propia capacidad de trabajo *se encuentran ya* en el interior de la circulación, en el mercado. La formación de la relación capitalista muestra desde un principio que sólo puede surgir en un determinado estadio histórico del desarrollo económico de la sociedad —de las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. Aparece desde un principio como una relación económicamente determinada, como una relación que pertenece a un determinado periodo histórico del desarrollo económico, de la producción social. Hemos partido de la mercancía tal como aparece en la superficie de la sociedad burguesa, como la relación económica más simple, el elemento de la riqueza burguesa. El análisis de la misma mostró también determinadas condiciones históricas envueltas en su existencia (*dasein*). Si por ejemplo los productos de los productores son producidos sólo como valores de uso, el valor de uso no deviene entonces mercancía. Ello presupone estas relaciones históricamente determinadas entre los miembros de la sociedad. Si indagáramos de nuevo la cuestión ¿bajo qué circunstancias los productos son en general producidos como mercancías, o bajo qué condiciones aparece la existencia del producto en tanto mercancía como la forma general y necesaria de todo producto?, se encontraría que esto sólo tiene lugar sobre la base de un modo de producción histórico completamente determinado, del [modo] capitalista [de producción]. Pero una consideración tal nos hubiera situado lejos del análisis de la mercancía como tal, pues en nuestro análisis sólo hemos tenido que vérnoslas con los productos, con los valores de uso, en tanto que aparecen en la forma de mercancía, y no con la pregunta de sobre qué base económico-social cada producto debe aparecer como mercancía. Partimos más bien del hecho de que ella se encuentra ya bajo tal forma general elemental de la riqueza en la producción burguesa. Pero la producción de mercancías, y por ello la circulación de mercancías, puede tener lugar entre distintas comunidades o entre distintos órganos de la misma comunidad, aun cuando la mayor parte de la producción sea producida para las necesidades inmediatas, como valor de uso, y de

ahí que nunca adopte la forma de mercancía. Por otro lado, la circulación del dinero, por su parte, y con ella el desarrollo del dinero en sus distintas funciones y formas elementales, no presupone nada más que la circulación de mercancías, y a decir verdad nada más que la circulación de mercancías apenas desarrollada. Este es también, desde luego, un presupuesto histórico, que no obstante, según la naturaleza de la mercancía, puede cumplirse en muy diversos estadios del proceso de producción social. La consideración más próxima de la forma aislada del dinero, por ejemplo del desarrollo del dinero como tesoro y del dinero como medio de pago, apunta a muy diferentes estadios históricos del proceso de producción social. Diferencias históricas que se muestran desde la mera forma de estas diferentes funciones del dinero. Ya la mera existencia del dinero en la forma de tesoro o como medio de pago se mostró asimismo como perteneciente a un estadio en cierta medida desarrollado de la circulación de mercancías y por ello no circunscrita a un determinado periodo de la producción, sino propia tanto de estadios preburgueses de la producción como de la producción burguesa. Pero el capital se presenta desde un principio como una relación que sólo puede ser el resultado de un proceso histórico determinado y base de una determinada época en el modo de producción social.

Consideremos ahora la capacidad de trabajo misma en su contradicción con la mercancía, que se enfrenta a aquélla en la forma del dinero, o en contradicción con el trabajo objetivado, con el valor que está personificado en el poseedor de dinero o capitalista y que ha devenido en esta persona voluntad propia, ser para sí, fin autónomo conciente (*bewusster selbstzweck*). Por un lado aparece la capacidad de trabajo como la *pobreza absoluta* (*absolute armut*) a la cual se enfrenta todo el mundo de la riqueza material, así como la forma general de la misma, el valor de cambio, como mercancía ajena y dinero ajeno, pero ella misma es pura y simplemente la posibilidad de trabajar existente y contenida en la corporalidad viviente del trabajador, una posibilidad que sin embargo está absolutamente escindida (*getrennt*) de todas las condiciones objetivas de su realización, y por consiguiente de su propia realidad, y que existe autónomamente frente a él, exterior (*entblöst*) a él. En tanto todas las condiciones objetivas para el nacimiento, para el proceso real del trabajo, para su *solicitation* efectiva, en tanto todas las condiciones para su objetivación constituyen la mediación entre la capacidad de trabajo y el trabajo

efectivo, todas ellas pueden ser designadas como *medios de trabajo*. Para que la capacidad de trabajo pueda enfrentarse como factor propio (*eigner*) /20/ al trabajo objetivado representado por el poseedor de dinero y poseedor de mercancías, al valor, que está frente a él personificado como capitalista, en su figura autónoma de trabajador que debe ofrecer como tal mercancía su capacidad de trabajo, dicha capacidad de trabajo ha de estar despojada de sus medios de trabajo. Puesto que el trabajo efectivo es la apropiación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas, la actividad a través de la cual se media el cambio material entre el hombre y la naturaleza, la capacidad de trabajo, estando despojada de los medios de trabajo, de las condiciones objetivas para la apropiación de la naturaleza a través del trabajo, está igualmente despojada de los *medios de vida*, pues como hemos visto ya el valor de uso de las mercancías puede ser caracterizado muy en general como *medios de vida*. La capacidad de trabajo despojada de los medios de trabajo y de los medios de vida es entonces la pobreza absoluta como tal y el trabajador, como la mera personificación de la misma, posee realmente sus necesidades mientras posee la actividad para satisfacerlas sólo como aptitud (*anlage*) (posibilidad) sin objeto, sólo como contenida en su propia subjetividad. Como tal es él, según su concepto, pobre (*pauper*), como la personificación y el portador de esta capacidad para sí aislada de su objetividad. Por otra parte, como la riqueza material, el mundo de los valores de uso sólo consiste en materia natural que se modifica a través del trabajo y que entonces sólo a través del trabajo es apropiada, y la forma social de esta riqueza, el valor de cambio, no es nada más que una forma social determinada del trabajo contenido en los valores de uso, y como el valor de uso, el uso efectivo de la capacidad de trabajo es el trabajo mismo, entonces la actividad mediadora de los valores de uso y creadora del valor de cambio, la capacidad de trabajo, es igualmente la posibilidad general y la única fuente de la riqueza material en la forma social determinada que ella posee como valor de cambio. El valor, como trabajo objetivado, es justamente sólo la actividad objetivada de la capacidad de trabajo. Si en la relación del capital se parte del presupuesto de que el trabajo objetivado se conserva y aumenta —el valor se conserva y aumenta— por el hecho de que el poseedor de dinero o de mercancías encuentra ya constantemente en la circulación a una parte de la población que es la mera personificación de la capacidad de tra-

bajo, meros trabajadores, y de ahí que vendan su capacidad de trabajo como mercancía, que la ofrezcan constantemente en el mercado, tenemos que la paradoja de la que parece partir la moderna economía política se funda en la naturaleza de la cosa. Mientras que por una parte proclama a la capacidad de trabajo como la fuente de la riqueza, tanto en su sustancia material como en su forma social, tanto de los valores de uso como de los valores de cambio, por otra parte proclama, con la misma frecuencia, la necesidad de la pobreza absoluta del trabajador —una pobreza que no significa sino que su capacidad de trabajo queda como la única mercancía que tiene para vender, que él como mera capacidad de trabajo enfrenta a la riqueza real, objetiva. Esta contradicción (*widerspruch*) está dada en el hecho de que el valor, aparezca en la forma de mercancía o de dinero, enfrenta a la capacidad de trabajo en cuanto tal como a una mercancía peculiar.

La contradicción (*gegensatz*) ulterior es: en contradicción con el dinero (o con el valor en general) como *trabajo objetivado*, aparece la capacidad de trabajo como capacidad del sujeto viviente; el uno, trabajo pasado, precedente; el otro trabajo futuro, cuya existencia sólo puede ser justamente la actividad viviente, la actividad existente en el tiempo, del sujeto viviente mismo.

Como del lado del capitalista está el valor como tal (que en el dinero posee su existencia social, su vigencia general como trabajo objetivado, para el cual cada forma particular de existencia en el valor de uso de cualquier mercancía particular vale sólo como encarnación particular en sí y para sí indiferente),* y por consiguiente está la riqueza abstracta, de esta manera está enfrentada a él (en el trabajador, en tanto mera personificación de la capacidad de trabajo general)* la posibilidad general de la riqueza, la actividad creadora de valor en general, y éste es el tipo particular de trabajo real (*wirklich*) que el capitalista puede comprar. Este modo particular de la capacidad de trabajo vale sólo en tanto su valor de uso es objetivamente trabajo en general, y entonces capacidad creadora de valor en general. Al capitalista, el cual representa al valor como tal, se enfrenta el trabajador como capacidad de trabajo sin más, como trabajador sin más, de modo que la contradicción entre /21/ el valor que se valoriza a sí mismo, el trabajo objetivado que se autovaloriza, y la capacidad viva

* Agregamos paréntesis. NT.

de trabajo creadora de valor constituye la *pointe* y el contenido bajo, como capitalista y trabajador. Esta contradicción abstracta se encuentra por ejemplo en la industria corporativa (*zünftigen industrie*), en donde la relación entre maestro y oficial tiene determinaciones completamente distintas. (Incluir este punto y probablemente todo este pasaje en el capítulo: capital y trabajo asalariado.) ...

[pp. 116-117]
/68/

... (Que frente al dinero, el trabajador ofrezca para la venta su capacidad de trabajo como mercancía implica:

1) Que las condiciones de trabajo, las condiciones objetivas del trabajo lo enfrentan como *poderes ajenos*, condiciones ajenas. Propiedad ajena. Esto implica también entre otras cosas a la tierra como propiedad de la tierra, que la tierra lo enfrenta como propiedad ajena. *Mera capacidad de trabajo*.

2) Que él se comporta como persona tanto con respecto a las condiciones de trabajo a él enfrentadas como en relación a su propia capacidad de trabajo; que por consiguiente dispone de esta última como propietario y no pertenece él mismo a las condiciones objetivas del trabajo, es decir, que él mismo no es poseído por otro como instrumento de trabajo. *Trabajador libre*.

3) Que las condiciones objetivas de su trabajo se enfrentan a él mismo como mero *trabajo objetivado*, es decir, como valor, como dinero y mercancías; como trabajo objetivado que sólo se intercambia con el [trabajo] vivo para conservarse y aumentarse, para valorarse, para devenir más dinero, y con el cual el trabajador intercambia su capacidad de trabajo para apoderarse de una parte del mismo, en tanto éste se compone de sus propios medios de vida. Así, en esta relación las condiciones objetivas del trabajo aparecen sólo como valor *autonomizado*, valor fijado en sí y sólo tendiente a su propio aumento. El contenido total de la relación, como el tipo y el modo de aparición de las condiciones de su trabajo enajenadas del trabajo, existen de este modo /69/ en su forma económica pura, sin ningún adorno político, religioso u otro. Es relación de dinero pura. Capitalista y trabajador. Trabajo objetivado y capacidad viva de trabajo. No amo y esclavo, sacerdote y laico, señor feudal y siervo, maestro y oficial, etc. En todos los estadios de la sociedad la clase (o las clases) que domina es siem-

pre la que tiene en su poder las condiciones objetivas del trabajo, cuyos portadores, tan pronto como ellos mismos trabajan, lo hacen no como trabajadores sino como propietarios, y la clase que sirve es siempre la que como capacidad de trabajo misma está en posesión del propietario (esclavitud); la que sólo dispone de su capacidad de trabajo (lo mismo cuando esto se presenta, como por ejemplo en la India, Egipto, etc., de modo que teniendo ellos la posesión sobre la tierra y el suelo sus propietarios son sin embargo el rey o una casta, etc.). Pero todas estas relaciones se diferencian de la del capital en que esta relación está adornada; como relación del señor con el siervo, del libre con el esclavo, del semidiós con los mortales ordinarios, aparece y existe en la conciencia de ambas partes como tal relación: sólo en el capital esta relación se despoja de todos sus adornos políticos, religiosos y de otros aditamentos ideales. Se reduce —en la conciencia de ambas partes— a la mera relación de compra y venta. Las condiciones de trabajo se enfrentan al trabajo como tal desnudez y se enfrentan a él como *trabajo objetivado, valor, dinero*, que a sí mismo se sabe como mera forma del trabajo mismo y sólo intercambia con él para conservarse y aumentarse como *trabajo objetivado*. La relación sobresale puramente, de este modo, como mera relación de producción —pura relación económica—. Siempre que las relaciones de dominación se desarrollen nuevamente sobre esta base, es sabido que ellas nacen meramente de la relación en la cual el comprador, el representante de las condiciones de trabajo, enfrenta al vendedor, al poseedor de la capacidad de trabajo...

[pp. 146-148]

... [Apéndices adicionales]

/I-A/ Hay en el intercambio entre capital y trabajo dos cosas que diferenciar:

1) *La venta de la capacidad de trabajo*. Esta simple compra y venta, simple relación de la circulación, como con cualquier otra compra o venta. En la consideración de esta relación [es] indiferente el uso o el consumo de la mercancía comprada.

Los apologistas buscan reducir la relación de capital y trabajo a este primer acto, pues aquí se enfrentan compradores y vendedores sólo como *poseedores de mercancías*; el carácter específico y diferenciado de la transacción no se muestra.

2) *El consumo de la mercancía cambiada por el capital* (de la

capacidad de trabajo), la utilización de su valor de uso constituye aquí una relación económica específica, mientras que en la simple compra y venta de mercancías el valor de uso de la mercancía, lo mismo que la realización de este valor de uso —el consumo— es en sí mismo indiferente para la relación económica.

En el intercambio entre capital y trabajo es el primer acto un intercambio (compra o venta) que recae por completo en el terreno de la circulación simple. Quienes intercambian se enfrentan sólo como compradores y vendedores. El segundo acto es un proceso cualitativamente distinto del intercambio. Es esencialmente otra categoría.

/II-A/ Lo que el trabajador vende es la disposición sobre su capacidad de trabajo —una disposición sobre ella temporalmente determinada—. El sistema de pago del trabajo a destajo introduce, en efecto, la apariencia de que él obtiene una *parte* determinada del producto. Pero ésta es sólo otra forma de medir el tiempo de trabajo. En lugar de decir, tú trabajas 12 horas, se dice tú obtienes tanto por pieza, es decir, medimos el pago por hora en el producto, ya que en base a la experiencia se establece cuánto es el producto medio de una hora. El trabajador que no puede suministrar este mínimo es despedido (ver *Ure*).

De acuerdo con la relación general de compra y venta, el valor de cambio de la mercancía del trabajador puede no estar determinado en la manera en que el comprador de mercancías la usa, sino sólo en la cantidad de trabajo objetivado que en ella misma está contenida, y entonces en la cantidad de trabajo que le cuesta al trabajador producirse a sí mismo, pues la mercancía que él ofrece existe sólo como capacidad, potencialidad, no tiene ninguna existencia fuera de su corporalidad, de su persona. El tiempo de trabajo que es necesario tanto para mantenerlo en vida como para modificarlo en función del desarrollo de su capacidad particular, es el tiempo de trabajo necesario para producir al trabajador como tal.

En este intercambio el trabajador obtiene el dinero, en los hechos, sólo como *moneda*, es decir, mera forma evanescente de los medios de vida por los cuales él la intercambia. Medios de vida, no riqueza [es], para él el fin del intercambio.

Se ha designado a la capacidad de trabajo como el capital del trabajador, pues ésta es el fondo que no consume a través de un intercambio aislado, sino que puede siempre repetirse de nuevo mientras *dure su vida como trabajador*. De acuerdo con esto, sería

capital todo aquéllo que es un fondo para la repetición de procesos del mismo sujeto; así por ejemplo el ojo sería el capital de la vista. Modos de hablar. Si el trabajo [es] siempre una fuente de intercambio para el trabajador —mientras él sea capaz de trabajar—, esto es, no de intercambio sin más, sino del intercambio con el capital, está comprendido en la determinación conceptual que sólo negocia con la disposición temporal sobre su capacidad de trabajo, de manera que el mismo acto del intercambio puede siempre volver a comenzar, tan pronto haya medianamente comido y dormido, tan pronto haya tomado la proporción de materia requerida para poder reproducir de nuevo su exteriorización vital. En lugar de maravillarse de esto y pregonar al trabajador que [es] un gran mérito del capital que él en general viva, y pueda por tanto repetir diariamente determinados procesos vitales, los psicópatas que pintan con bellos colores la economía burguesa deberían dirigir su atención al hecho de que él, después de un trabajo ininterrumpidamente repetido, tenga sólo para intercambiar su mismo trabajo vivo, inmediato. La propia repetición es de hecho sólo aparente. *Lo que intercambia con el capital* (así se presente éste frente al trabajador a través de diferentes y sucesivos capitalistas) es su *entera capacidad de trabajo*, que él gasta, digamos, en treinta años. Se le paga dosificadamente, así como él dosificadamente la vende. Eso no cambia en nada la cosa, y mucho menos justifica la conclusión de que, como el trabajador debe dormir un cierto número de horas antes de estar en condiciones de repetir su trabajo y su intercambio con el capital, el trabajo constituye su *capital*. Según esto, lo que de hecho se concibe como su capital es el límite de su trabajo, su interrupción, el que él no sea un *perpetuum mobile*. La lucha por la jornada de trabajo normal demuestra que el capitalista sólo desea que él *prodigue su dosis de fuerza vital, tanto como sea posible, sin interrupción*.

/III-95a/A/ Para el trabajador mismo la *capacidad de trabajo* sólo tiene *valor de uso* en tanto es *valor de cambio*, y no en cuanto *produce* valores de cambio. Como *valor de uso* el trabajo es sólo *para* el capital, y es *el* valor de uso del capital mismo, es decir, la actividad mediadora a través de la cual él se *acrecenta*. El capital es el valor de cambio autonomizado como proceso, como *proceso de valorización*.

La separación de la propiedad y el trabajo aparece como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo. Como *no-capital*,

no trabajo objetivado, la capacidad de trabajo aparece 1) *negativamente*. No-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto, no-medio de vida, no-dinero: el *trabajo* separado de todos los medios de trabajo y de todos los medios de vida, de su total objetividad, como mera posibilidad. Esta absoluta desnudez (*völlige entblösung*) esta *posibilidad de trabajo* carente de toda objetividad. La capacidad de trabajo como la *pobreza absoluta*, esto es, total exclusión de la riqueza objetiva. La objetividad que posee la capacidad de trabajo es solamente la corporalidad del trabajador mismo, su propia objetividad. 2) *positivamente*: trabajo *no-objetivado*, la existencia no-objetiva, subjetiva del trabajador mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva del valor. Frente al capital, como la realidad de la riqueza general, como la posibilidad general de la misma que se comprueba en la acción. El trabajo es por un lado la *pobreza absoluta como objeto*, [por otro] es la posibilidad general de la riqueza como sujeto y actividad. Este es el trabajo que, así como es *presupuesto* del capital como contradicción, como existencia objetiva del capital, así por su parte presupone al capital.

Lo que el capitalista paga al trabajador es, como ocurre con el comprador de cualquier otra mercancía, su *valor de cambio*, el cual de este modo está determinado por este proceso de intercambio; lo que el capitalista obtiene es el *valor de uso* de la capacidad de trabajo, el trabajo mismo, cuya capacidad enriquecedora pertenece, por consiguiente, *a él y no* al trabajador. Así, el trabajador no se enriquece a través de este proceso, sino que crea la riqueza como un poder ajeno y que lo domina.

/V-175a/A/ La fuerza natural vivificante del trabajo —que al consumir el material y el instrumento mientras los utiliza los conserva en esta o aquella forma, y conserva entonces el trabajo objetivado en ellos, su valor de cambio— como cada fuerza natural o social del trabajo que no sea el producto de un trabajo precedente o de un trabajo precedente que deba repetirse (por ejemplo, el desarrollo histórico del trabajador, etc.), deviene *fuerza del capital*, no del trabajo. Consiguientemente tampoco pagada por el capital. Como tampoco se paga al trabajador el que pueda pensar...

LA ESFERA DE LO PÚBLICO

Jürgen Habermas

I. El concepto

Bajo *esfera de lo público* entendemos en principio un campo de nuestra vida social, en el que se puede formar algo así como opinión pública. Todos los ciudadanos tienen —en lo fundamental, libre acceso a él. Una parte de la esfera de lo público se constituye en cada discusión de particularidades que se reúnen en público. En este caso, ellos no se relacionan ni como hombres de negocios o en el ejercicio de sus profesiones, cuyos asuntos particulares les motivarían a hacerlo, ni como compañeros con obligaciones estatutarias de obediencia, bajo disposiciones legales de la burocracia estatal. Como concurrencia, los ciudadanos se relacionan voluntariamente bajo la garantía de que pueden unirse para expresar y publicar libremente opiniones, que tengan que ver con asuntos relativos al interés general. En el marco de una gran concurrencia, esta comunicación necesita de determinados medios de transmisión y de influencia; tales medios de la esfera de lo público, son hoy: periódicos y revistas, radio y televisión. Hablamos de la esfera política de lo público, casi a diferencia de la literaria, cuando las discusiones públicas se relacionan con objetos que dependen de la praxis estatal. El poder del Estado es, por decirlo así, el adversario de la esfera de lo público, más no su parte. En efecto, este poder es considerado como poder público, porque antes que nada debe

Traducción de Francisco Galván Díaz. Tomado de *Kultur und kritik* Editorial Suhrkam. Frankfurt a. Main. 1973. Este artículo es parte de una antología preparada por F. Galván para una coedición de la UAM/A y UAP: *La crítica social en Touraine y Frankfurt*, en prensa.

su atributo a las tareas que desarrolla para el bien público, es decir, a la procura del bien común de todos los conciudadanos. Primero, cuando el ejercicio de la dominación política está efectivamente subordinada al mandato de la esfera de lo público, ésta gana una influencia institucionalizada sobre el gobierno, por medio del cuerpo legislativo. El título de "opinión pública" se relaciona con las tareas de la crítica y del control, que practica informalmente la concurrencia ciudadana (también formalmente durante el periodo de elecciones) frente a la dominación organizada del Estado. Conforme a esta función de la opinión pública existen del mismo modo disposiciones en torno a la publicidad; la esfera de lo público obligatoria está relacionada a algo así como un protocolo. A la esfera de lo público como esfera mediadora entre sociedad y Estado, en la que se forma la concurrencia como portadora de la opinión pública, corresponde el siguiente principio: cada publicidad, que antiguamente debió realizarse en contra de la política enigmática de los monarcas, permite un control democrático de la acción estatal.

Estos conceptos de *esfera de lo público* y de *opinión pública*, se forman no por casualidad y por vez primera en el siglo XVIII. Obtienen su específico sentido gracias a una situación históricamente concreta. Entonces se aprende a diferenciar a la *opinión de opinion publique* y *public opinion*. Mientras que las opiniones desnudas (trivialidades culturales, credos normativos, prejuicios y calores colectivos) parecían —como siempre— mantenerse firmes en su estructura natural, a la manera de un arte de sedimento de la historia, se puede generar opinión pública según su propia idea, primeramente bajo la condición de que exista una concurrencia con invectiva. Las discusiones públicas aseguradas institucionalmente, que tengan como tema, desde un punto de vista crítico, al ejercicio de la dominación política, no han existido desde siempre, se han formado sobre todo en una fase determinada de la sociedad burguesa, y pudieron inicialmente entrar en el orden de los Estados burgueses de derecho, en virtud de una constelación precisa de intereses.

2. Historia

En la sociedad europea de la alta edad media no hay informes que permitan hablar de una esfera de lo público como espacio propiamente separado del privado. Con todo y no por casualidad,

entonces no se llamaban "públicos" los atributos de la dominación, como por ejemplo los triunfos principescos. En aquel tiempo existe, por cierto, una representación (*representation*) pública de la dominación. El status de los señores feudales, cualesquiera que fuese el nivel de la pirámide del derecho feudal, es indiferente frente a las categorías de "público" y "privado"; pero su poseedor lo representa (*repräsentiert*) públicamente. Este se muestra, se presenta como la cristalización del poder siempre "más grande". La concepción de esta representación (*repräsentation*) se conservó hasta en la más joven historia constitucional. Entre tanto y en lo que se separó de las altas bases, el poder de la dominación política logró también en los altos niveles, una representación (*repräsentation*) a través de la jefatura del Estado. Sin embargo, tales elementos se remontan a una estructura de la sociedad preburguesa. Representación (*repräsentation*) en el sentido de la esfera burguesa de lo público, v.gr., como representación (*vertretung*) de la nación o de mandatos específicos, no tiene nada que ver con la esfera representativa (*repräsentativer*) de lo público que está basada en la existencia concreta de un señor. Mientras que el príncipe y sus estamentos "son" el Estado, en lugar de "representar" ("*vertreten*") en el sentido amplio y moderno de la palabra, no pueden sino asumir funciones mínimas de representación (*räpräsentieren*), ya que ellos representan la dominación, pero no al pueblo "frente" al pueblo.

Los poderes feudales (iglesia, principado y estamentos de los señores), de los cuales dependen en primer lugar la esfera representativa de lo público, se disgregan en un largo proceso de polarización; hasta el final del siglo XVIII se desintegran en elementos privados los unos, y en públicos los otros. El lugar de la iglesia se transforma en conexión con la Reforma; el vínculo con la autoridad divina, que ella representa, por cierto la religión misma, se torna una cosa privada. La así llamada libertad religiosa asegura históricamente el primer espacio de la autonomía privada; la iglesia misma continúa existiendo como un cuerpo legítimamente público. La correspondiente polarización del poder principesco se marca visiblemente a través de la separación del presupuesto público de la economía privada de los señores feudales. Las instituciones del poder público se independizan de la esfera privada, con la burocracia y la milicia (en parte también por medio de la judicatura). Por último, los elementos de la dominación estamental se desarrollan hasta convertirse en órganos del poder público, de-

vienen parlamentos (y, por otra parte, judicaturas); los miembros del estamento profesional, así como aquellos que participan en las corporaciones estamentales y ciertas diferenciaciones feudales, se desarrollan en dirección de la sociedad civil, que resulta el espacio genuino de la autonomía privada frente al Estado.

La esfera representativa (*repräsentativa*) de lo público retrocede ante la nueva esfera de cada "poder público" naciente con los Estados nacionales y territoriales. Una actividad estatal continuada (administración permanente, ejército regular) tiene que ver sólo con la permanencia de relaciones que se han desarrollado —entre tanto— con la bolsa y la prensa en la circulación de mercancías y de noticias. El poder público se consolida hasta llegar a ser manifiesto frente a cualquiera que esté subordinado a él y frente a aquellos que sólo y, antes que nada, consideran negativas sus determinaciones. Estos son los "nombres privados", aquellos que al no tener a su cargo ningún puesto, están excluidos del poder público. "Público" no se relaciona más con la aureola representativa (*repräsentativen*) de una persona investida con autoridad, sino a una empresa de competencias reguladas, de un aparato de poder ungido con el monopolio de la utilización legítima de la violencia. Los hombres privados, como destinatarios de ese poder público y subsumidos al Estado, conforman la concurrencia. La sociedad que, por decirlo así, aparece frente al Estado, está por una parte, claramente diferenciada respecto del poder público, como un espacio privado; por otra parte, ha devenido asunto de interés público en tanto que la reproducción de la vida ha entrado en el camino de la naciente economía de mercado y, en cuanto que rebasa las limitaciones del poder privado. La *esfera burguesa de lo público* se puede conceptualizar como la esfera de los hombres públicos que aparecen en concurrencia. Estos demandan una esfera de lo público reglamentada por el gobierno, como en el caso de los "periódicos de la inteligencia", para poder polemizar —acto seguido— con el mismo poder público, apoyados en seminarios moralmente críticos, acerca de las reglas generales de la circulación en la esfera básicamente privatizada, pero públicamente relevante de la circulación de mercancías y del trabajo.

3. El modelo liberal de la esfera pública

En el modelo liberal de la esfera pública, la discusión pública es propia e históricamente, sin arquetipos, el medio de esa polémica.

Antaño los estamentos celebraban contratos con sus príncipes, en los que según las circunstancias se limitaban las aspiraciones de poder. Es conocido que en Inglaterra ese desarrollo toma otro curso con la relativización del poder principesco a través del Parlamento, a diferencia de la mediatización de los estamentos por los monarcas, como ocurrió en el continente europeo. Con este modo de la igualación del poder, se quebranta solamente al "tercer estamento", ya que no puede establecerse más como un estamento dominante. Una fracción de la dominación mediante la limitación de los derechos de los señores (libertades estamentales) ya no pudo ser posible, debido a la economía de intercambio —el poder de disposición de los derechos privados sobre la propiedad privada ya no es político. Los burgueses son hombres privados; como tales ellos no "dominan". Por esto sus aspiraciones de poder contra el poder público no se dirigen contra el conglomerado de la dominación, que debiera "repartirse". Ellos penetran cada vez más en el principio de la dominación existente. El principio del control enfrenta a la concurrencia civil, justamente la publicidad, quiere cambiar a la dominación como tal y no solamente trocar los fundamentos de una legitimización por otra.

En las primeras constituciones modernas, los apartados del catálogo de derechos fundamentales son un arquetipo del modelo liberal en la esfera de lo público: ellos garantizan la sociedad como esfera de autonomía privada; la plantean como un espacio frente al poder público limitado a funciones mínimas; por cierto, entre las dos se da un ámbito constituido por la población reunida en concurrencia, que interviene como ciudadana en el Estado con necesidades de la sociedad civil, para transferir así "racionalmente" y según los ideales, autoridad política al medio de esa *esfera de lo público*. El interés general, con el que debería medirse esa racionalidad, parecería entonces estar garantizado bajo las condiciones de una sociedad de libre circulación de mercancías, pues el intercambio de los hombres privados en el mercado de los poderes sociales y en la esfera de lo público de los poderes políticos, ha sido emancipado.

Al mismo tiempo, la prensa política diaria cobra un importante papel. De las viejas proclamas surge en la segunda mitad del siglo XVIII, en el periodismo escrito, una concurrencia seria, Karl Bücher, quien se refiere a los grandes tirajes, del siguiente modo: "Los periódicos, de ser simples institutos de noticias públicas, también se han tornado portadores y líderes de la opinión pública, me-

dios de lucha de los partidos políticos. Esto ha traído como consecuencia para la organización interna de las empresas periodísticas, que se introduzca un nuevo miembro entre la búsqueda de noticias y la publicación de las mismas: la redacción. Empero, para el editor de periódicos es importante porque de vendedor de nuevas noticias deviene en comerciante con opinión pública". Los editores aseguran el fundamento comercial del periódico, pero sin llegar a comercializarlo como tal. La prensa aparece entonces como un dispositivo de la concurrencia misma, influyente en el sentido de mediador y de una discusión pública fortalecida, y no más como simple órgano de transmisión de noticias; pero no llegó a ser todavía un medio para una cultura del consumo .

Este tipo de prensa se observa sobre todo en tiempos de revolución, cuando los periódicos de los más pequeños grupos políticos y asociaciones, polemizaba desde abajo, como en el París del año 1789. Todavía en el París de 1848, uno de cada dos políticos destacados forma a medio camino su propio club y dos integran un periódico: 450 clubes y poco más de 200 periódicos surgieron allí, sólo entre febrero y mayo. Hasta la legalización duradera de la esfera de lo público en activo, la publicación de un periódico político era equivalente en importancia a un compromiso en la lucha por un espacio de libertad de opinión pública, por la esfera de lo público como principio. Al comienzo, con el establecimiento del Estado burgués de derecho se despoja a la prensa de debate de sus credos. Desde entonces desembaraza de sus posiciones polémicas y atiende a oportunidades de lucro que resultan de una empresa comercial. En Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, aproximada y coincidentemente se abrió el camino de un desarrollo tal, de una prensa doctrinaria a una de negocios, durante los años treinta del siglo XIX. En la ruta de un periodismo de los hombres privados como escritores, a la prestación de servicios de los medios de masa, se transforma la esfera de lo público mediante la afluencia de intereses privados, que en ella son privilegiados.

4. La esfera de lo público en las democracias de masa de los estados sociales

El modelo liberal de la esfera de lo público aún está vinculado a la exigencia normativa del deber de instrucción; pero las situaciones de hecho que se dan en una democracia de masas industrialmente desarrollada y de Estado social, hacen imposible el lle-

varlas a la práctica. Esto implica, en parte, determinaciones ideológicas necesarias, ya que en cierta medida se han cambiado —en lo fundamental— las condiciones sociales, a las que de todos modos cada una de aquellas debería enlazarse. Las formas fenoménicas de la esfera de lo público, de la que se quisiera extraer una cierta evidencia, han comenzado a cambiar ya con el movimiento carlista en Inglaterra y con la revolución de febrero en Francia. La concurrencia se amplió por medio de la difusión de la prensa y la propaganda más allá de las limitaciones de la burguesía. Con su exclusividad social desaparece también la conexión entre el centro del intercambio expansivo y un estándar regularmente alto de formación. Los conflictos tanto tiempo separados del espacio privado, desembocan hoy en la esfera de lo público. Las necesidades de grupo, que no podían esperar ser satisfechas mediante un mercado autorregulado, tienden a una regulación por medio del Estado. La esfera de lo público, que actualmente debe mediar esas exigencias, se torna en un campo de competencia de intereses en las formas más groseras del enfrentamiento de fuerzas. Las leyes, que visiblemente se realizan bajo la “presión de la calle”, difícilmente pueden entenderse en base al consenso de hombres privados que discuten públicamente; ellas están más o menos en franca correspondencia con compromisos que atañen a intereses privados en disputa. En la esfera política de lo público hoy se mueven, relacionadas con el Estado, organizaciones sociales, sea mediante partidos o directamente en el quehacer combinado con la administración pública. Con el ensamble de los espacios público y privado, no sólo las instancias políticas toman ciertas funciones en la esfera de la circulación de mercancías y del trabajo social, sino, por lo contrario, ahora los poderes sociales también adquieren funciones políticas. Esto lleva a un arte de “refeudalización” de la esfera de lo político. Las grandes organizaciones aspiran a compromisos políticos con el Estado, y de una con otra, en lo posible excluyendo la esfera de lo político; sin embargo, al mismo tiempo se aseguran mediante el despliegue publicitario y cuando menos demostrativo, del consentimiento plebiscitario entre la masa de la población.

La esfera pública de lo político en el estado social, está caracterizada por una peculiar debilitación de sus funciones críticas. En tanto que antiguamente la publicidad de personas o cosas se supe-
ditan a la razón pública y, las decisiones políticas deben tomarse frente y con la capacidad revisora de la instancia de la opinión

pública, hoy día ella frecuentemente se torna en un medio harto auxiliar para la realización de la política enigmática de interesados: como *publicity* ella le confiere prestigio público a personas y cosas y, a través del mismo los hace capaces de ser aclamados en un clima en donde no existe opinión pública. Ya la frase "trabajo en la esfera de lo público", denota según las circunstancias lo requieran, que debe crearse —en primer lugar y detalladamente— una esfera de lo público que en el pasado era resultado de la estructura social. También la relación central de concurrencia, partidos y parlamentos se ve afectada por este cambio de funciones.

Esta tendencia actual de la debilitación de la esfera de lo público, como principio, pone en contradicción a la función maniquea del Estado social con los derechos fundamentales: El deber de la esfera de lo público se amplía de los órganos estatales a todas las organizaciones, cuya acción se relaciona con el Estado. En la medida en que se da su consecución, en lugar de una no más incólume concurrencia de hombres privados individualmente actuantes, entra a escena una concurrencia de hombres privados organizados. En las actuales condiciones, solamente así pueden participar con eficacia en el proceso de comunicación pública, e influir sobre los canales de la esfera de lo público en el interior de los partidos y de las asociaciones, más aun si se toma en cuenta que la publicidad se maneja fundamentalmente para la acción de las organizaciones con el Estado. En este proceso se debe legitimar la formación de compromisos políticos. La idea de la esfera de lo público, establecida en las democracias de masa de los estados sociales, que delinea una racionalización de la dominación en el ámbito de las discusiones públicas, amenaza con derrumbarse a sí misma, debido al cambio estructural de la esfera de lo público. Aún hoy, ésta debe realizarse a partir de un fundamento versátil, de racionalización del ejercicio social y político del poder, bajo el control alternado de organizaciones que actúen en el marco de una concurrencia establecida conforme a su configuración interna así como en base a la acción con el Estado y entre sí —en la esfera de lo público.

INVESTIGACIONES

TRES FORMAS DE DOMINACION OLIGARQUICA LATINOAMERICANAS: ARGENTINA, BRASIL, PERU

(Avance de investigación)

Selva López Chirico

Introducción

El tema del Estado en América Latina es un recién llegado a las ciencias sociales del continente, tanto en sus aspectos teóricos como en la investigación de las formas concretas que asume en las diversas formaciones económico-sociales. En esta oportunidad, se ensaya un enfoque comparativo en torno a tres formas estatales nacionales en la etapa inicial de su concreción. El intento roza una de las dimensiones más apasionantes y conflictivas de las ciencias sociales latinoamericanas: el que tiene que ver con la ambigüedad esencial que signa sus procesos; y ésta deviene de la simultánea inmersión continental en una historia mundial dinamizada por la expansión capitalista, pero que asiste desde sus comienzos a una diferenciación regional que peculiariza cada una de las formaciones emergentes; el desafío máximo para el estudioso de Latinoamérica radica en dosificar adecuadamente en las explicaciones abordadas, los rasgos atribuibles a la creatividad histórica local —acumulativa por otra parte— con los llamados, a veces poderosos, de los procesos mundiales en los cuales estamos inmersos; de modo que influencia externa y reacción interna de nuestras formaciones sociales, son las dos constantes en permanente juego dialéctico a tener en cuenta.

Algunas proposiciones generales pueden ser extraídas de los estudios hasta ahora existentes acerca del capitalismo en su fase oligárquico-dependiente y de la forma estatal que a él corresponde.

1) Admitimos que desde mediados del siglo XIX y con vértice alrededor de las dos últimas décadas del siglo, la vinculación del continente con una economía mundial que ha entrado en una etapa de pleno y veloz desarrollo del capitalismo en su fase de transición hacia el capitalismo monopólico, plantea demandas a las formaciones latinoamericanas que promueven su ingreso a formas de acumulación que desembocarán —en muchos países del continente— en la imposición del capitalismo como modo de producción dominante; las diversas matrices latinoamericanas, con fuertes raíces coloniales, responden a ese estímulo de formas diversas pero —sin querer significar con esto que hay una adecuación automática de estructuras y superestructuras en los procesos continentales— se puede comprobar la extensión más o menos destacada de un fenómeno significativo: desde 1879, se nota en muchos países un vínculo firme entre el establecimiento de formas de dominación emergentes de las actividades dirigidas a las exportaciones agroextractivas y las acciones estatales; la consolidación territorial de los estados y el establecimiento de gobiernos nacionales allí donde hasta ese momento el poder había estado fragmentado, junto a la concreción de tareas tendientes a la subordinación del conjunto de actividades económicas a aquellas realmente decisorias en esa instancia del desarrollo, sugiere que los nuevos sistemas de dominación están indudablemente vinculados a la formación de mercados nacionales, concomitantes a la generalización del modo de producción capitalista.¹

2) Este llega a constituirse en dominante sin eliminar los vestigios de modos de producción anteriores, por lo que subsisten condiciones de verdadera heterogeneidad estructural en las diversas formaciones latinoamericanas.

3) La reproducción de ese conjunto abigarrado exige del Estado capitalista incipiente una acumulación de tareas que le imprime una forma autoritaria, excluyente de las masas subordinadas, reservorio exclusivo de menguados sectores vinculados a la primario-exportadora y sus válidos políticos —la llamada “oligar-

¹ Cavarozzi, Marcelo. “Elementos para una caracterización del capitalismo oligárquico”, *Revista mexicana de sociología*, núm. 4, 1978, p. 1330 y sts.

quía"— que autoriza a hablar de un momento "oligárquico" del Estado capitalista en América Latina.

4) El Estado oligárquico, en correspondencia con el abigarramiento estructural que debe reproducir, subordina sólo formalmente al conjunto de la formación social; es decir, no alcanza a todos los ámbitos de la formación, sino que en amplia medida se limita a coordinar su acción con otros centros de poder que lo siguen ejerciendo a nivel regional o local.

5) Por ello, es central al establecimiento del Estado oligárquico, la emergencia de entendimientos o pactos implícitos entre las diversas oligarquías regionales, los cuales pactan el fin de las luchas caudillescas características del periodo de la "anarquía" latinoamericana.

6) Producida la pacificación interoligárquica, la violencia antes dispersa, se vuelve ahora consustancial al ejercicio de la función estatal en esta instancia y se ejerce sobre los sectores subordinados del cuerpo social para la culminación de las tareas medulares de la acumulación originaria: separación del campesino de sus medios de producción, conversión de la tierra en mercancía, disciplina de la fuerza de trabajo a través de un cuerpo jurídico eficaz para ello. Y allí donde esas tareas propias de la transición al capitalismo se realizaron sólo a medias, complicidad del Estado con la implantación de diversas formas de coerción extraeconómica capaces de coadyuvar a la explotación de la fuerza de trabajo en el momento de implantación del capitalismo dependiente.

7) En correspondencia con la heterogeneidad estructural y los requerimientos coercitivos de las tareas a realizar, la cuota de violencia necesaria para la reproducción del sistema asume modalidades muy diversas y simultáneas: va desde la racionalización del aparato coercitivo estatal que se manifiesta en la creación y profesionalización de los ejércitos regulares, hasta la violencia molecular dispersa en el cuerpo social —sobre todo en el medio rural— pasando por organizaciones armadas de clases y regiones subordinadas sólo en la forma al Estado.

Según estos parámetros propuestos, se analizan los tres ejemplos de Estados oligárquicos propuestos.

Tres versiones históricas del capitalismo oligárquico

Diversos autores coinciden en identificar al Estado oligárquico con el cumplimiento de tareas propias de una instancia decisiva

en el proceso de acumulación originaria de estas formaciones americanas. Sinesio López dice que los Estados oligárquicos, "económicamente se asientan en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y en la apropiación de la renta diferencial como motores del desarrollo capitalista y en el estímulo a la apropiación de la renta absoluta por parte del gamonalismo";² Agustín Cueva, por su parte, lo ubica como "palanca fundamental de la primera fase de acumulación capitalista", añadiendo que "Resulta por demás inconcebible que tareas como las aquí señaladas, que van desde la supeditación de los "pilares" del antiguo orden hasta la expropiación masiva del campesinado, y desde la aniquilación de toda alternativa progresista hasta la reducción de los salarios y el alargamiento de la jornada de trabajo, hubiese podido llevarse a cabo por vías políticamente democráticas".³ En relación con esto último podría ubicarse al Estado oligárquico como correspondiente al capitalismo temprano, en el cual hay que disciplinar y generar mano de obra capitalista a través de la coacción extraeconómica, tarea que en el capitalismo desarrollado incumbe a la coacción ideológico-económica.

Las tareas antes mencionadas se aplican en los países visualizados a matrices ya diferenciadas en siglos de historia colonial y varias décadas de vida independiente.

En la Argentina marginal del coloniaje, comienza a desarrollarse la época dorada de la incorporación de la pampa húmeda, con su ganados y cereales, a un mercado mundial ávido de productos alimenticios a bajo precio para las masas de sociedades ya industrializadas; hacia 1880 culmina la campaña en pro de la incorporación de las últimas tierras de indios, se concreta la monopolización del total de tierras explotables, se incrementan los cercamientos y la domesticación del peón rural, se produce un desarrollo más o menos homogéneo de la actividad agro-exportadora en base a las lanas, carnes y cereales; una élite terrateniente bastante avisada hace suyos los proyectos colonizadores vigentes desde muchas décadas atrás y facilita el arribo masivo de inmigrantes europeos prestos a llenar el "espacio vacío" de las praderas fértiles, y pronto desilusionados en cuanto a la posibilidad de labrarse un futuro de campesinos propietarios. Sin embargo, la masa inmigra-

² López, Sinesio. "El Estado oligárquico en el Perú: un ensayo de interpretación". *Revista mexicana de sociología*, núm. 3, 1978, p. 991.

³ Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI, México (varias ediciones), p. 141.

toria poco absorbida por el campo —donde prolifera una forma extensiva de producción— protagoniza un proceso de urbanización veloz que contribuye a la ampliación de un mercado interno que tiende a incluir toda la extensión nacional, sobre todo a raíz de la extensión de la red de transportes hacia las últimas décadas del siglo. La oligarquía terrateniente —barones de la pampa— propietaria y gestora productiva en sus haciendas, acumula en la época una enorme masa de capital que proviene mucho más de la dilatada renta diferencial que se apropia, que de la explotación salarial, dadas las características productivas de la ganadería extensiva.

En Brasil, las décadas estudiadas, que incluyen desde la segunda etapa imperial hasta las primeras décadas del siglo XX, ven desarrollarse el ciclo cafetalero, que si bien se inicia bajo el siglo del trabajo esclavo, pronto descubre las ventajas del trabajo libre y se convierte en el impulsor de este sistema en los estados puntales del desarrollo cafetalero São Paulo, Minas Geraes y Río de Janeiro.

Pronto la dicotomía trabajo esclavo-trabajo libre coincide con la dicotomía café-azúcar, permaneciendo apegados a este producto los viejos estados esclavistas nordestinos. Paralelamente, la liberación progresiva hasta 1888 y masiva a partir de esa fecha, da origen a un proceso de desarrollo de la agricultura de subsistencia en base a un régimen semi-servil, que facilita el mantenimiento de los salarios en un nivel muy bajo, redundando en un aumento del usufructo del conjunto capitalista sin perjudicar al capitalismo agrario. La coexistencia de varios modos de producción contribuye, mientras tanto, al mantenimiento de un mercado interno disperso y fraccionado, con un polo gravitatorio constituido por el café.

En Perú, el panorama es bastante diferente; hacia mediados de siglo, gracias al desarrollo del enclave guanero, comienza a salir del estancamiento en que lo sumió el decaimiento de la producción minera y el abandono por parte de la metrópoli inglesa, ahora más interesada en productos alimenticios a bajo precio que el Perú no estaba en condiciones de ofrecer; cuando comienza el boom guanero, al que se añade posteriormente el salitre, la agricultura serrana sigue sumida en sus formas tradicionales; recién hacia fines de siglo comenzará a desarrollarse una agricultura costeña en base a productos tropicales (azúcar, caña, algodón) que modifica el panorama agrícola peruano; pero mientras tanto, lo que peculiariza a la economía del periodo, es el desarrollo de las típicas formas del enclave, a través de fuentes de producción

cedidas prontamente al capital extranjero; la participación de los peruanos en el excedente allí generado, se hará a través de una burguesía intermediaria del capital monopólico extranjero, protagonista de los primeros ensayos de organización estatal en Perú y primer desprendimiento de la aristocracia terrateniente y sectores comerciales tradicionales; ella protagonizó, con matices, los primeros ensayos estatales a partir de Ramón Castilla (1945-62), el primer civilismo (72-79) y el segundo civilismo (1895-1919).

Tres oligarquías latinoamericanas

El panorama de las relaciones sociales que se tejen sobre las estructuras económicas someramente bosquejadas es de extrema complejidad; la coexistencia de relaciones capitalistas, serviles y combinaciones múltiples de ambas, configura un bloque dominante conformado por la fracción modernizante de la oligarquía en sus binomios múltiples de ambas, configura un bloque dominante sectores terrateniente y financiero —asemejable a la aristocracia “junker” del modelo leninista— los segmentos tradicionales de corte feudalizante —“gamonalismo” andino— y la presencia imperialista; el conjunto subordina a un proletariado aún desarticulado y disperso y a mayoritarias masas campesinas, mientras bloquea el desarrollo y ascenso de las clases medias.⁴

Retengamos por ahora lo que se refiere al punto nodal del bloque dominante: la oligarquía. Y añadamos el hecho de que tal vez sería mucho más correcto hablar de oligarquías, ya que lo más frecuente sea la articulación, a veces conflictiva, de varias formas de ella. Con el término aludimos, atendiéndonos a la vinculación con el sistema productivo, al reducido grupo de individuos o de familias que disfrutaban el casi monopolio de los medios de producción en la instancia agro-extractiva-exportadora de la economía latinoamericana (tierra, minas), así como los hilos de los mecanismos comerciales y financieros subsidiarios a aquella actividad esencial.

Políticamente, puede admitirse con Bourricaud que oligarquía, en el más estricto sentido de la palabra, enlaza dos nociones: “la de un poder absoluto y la de ese poder ejercido por un número reducidísimo de personas”.⁵ En el momento político de este aná-

⁴ López Sinesio, *op. cit.*, p. 991.

⁵ Bourricaud, François. *Poder político y clases sociales en el Perú contemporáneo*, p. 22.

lisis, habrá que extenderse acerca de las características excluyentes de la forma estatal que protagoniza esta oligarquía. La tendencia a recrearse y perpetuarse en forma más o menos cerrada, es otra característica de este grupo, que ideológicamente desarrolla rasgos aristocratizantes, excluyentes, paternalistas, pero de ninguna manera cerrada al progreso material, desde el momento en que el positivismo fue la concepción del mundo que adoptó el sector de punta de esa clase oligárquica, con miras a transformar la realidad circundante a través de lo más avanzado que podía ofrecer occidente en materia de adelantos técnicos. Tal como indica Julio Godio, "La simbiosis entre liberalismo y positivismo permite a las oligarquías producir cambios en la superestructura, cuyo objetivo es generar en la población una sistema de valores y actitudes favorable a los cambios económicos, tecnológicos y políticos".⁶

Más allá de esos denominadores comunes, la aproximación a las oligarquías concretas, de carne y hueso, permite matizar bastante el esquema inicial.

La idea a veces difundida de que el oligarca no cumple el papel de gestor productivo sino que es un mediador estatal, ya que se limita a recoger el excedente de una actividad productiva en la que no ha participado⁷ no resiste la prueba del análisis respecto a las oligarquías concretas que nos ocupan. En la Argentina, si bien el hacendado o el gran agricultor tienen periodos de ausentismo tolerados por la relativa simplicidad de la actividad productiva en la que están embarcados, en realidad se mantienen al tanto de su negocio y lo supervisan desde muy cerca; lo mismo puede aseverarse en relación con las oligarquías azucareras o cafetaleras brasileñas; en Perú, son pocos los señores (únicamente los muy poderosos) que no gerencian sus haciendas algodoneras o azucareras, cuando de la costa se trata, o sus latifundios tradicionales, en el norte serrano; solamente la región arequipeña, en el sur serrano productor de lana, vio surgir un tipo de clase propietaria básicamente rentista, que por la vía del mercado logró apropiarse del excedente campesino, exportándolo al exterior. De modo que, de acuerdo con los hechos, tampoco se sostendría la interpretación de Cavarozzi en el sentido del carácter asimétrico de la hegemonía oligárquica: muchos más ético-política que productiva.⁸

⁶ Godio, Julio. *El movimiento obrero latinoamericano*, pp. 145-146.

⁷ Cavarozzi, Zavaleta etc...

⁸ Cavarozzi, *Ibidem*, p. 1334.

Sin embargo, en cuanto al desempeño de la oligarquía en el sector productivo, corresponde establecer diferencias. Pesa en el activo de las oligarquías argentina y brasileña, el haber conservado el monopolio de la tierra, mayoritariamente; en cambio, la temprana penetración del capital monopólico foráneo en Perú, a través de la apropiación de la actividad minera o la agricultura industrial costeña, menoscabó la imagen "nacional" de la oligarquía peruana. Y eso, sin desconocer la estrecha ligazón con el imperialismo tanto de la oligarquía argentina como de la cafetalera brasileña, a través de la dependencia comercial-financiera.

Es fundamental, a los efectos de extraer conclusiones sobre las peculiaridades de cada formación social encarada, referirse a la complejidad de la articulación de cada bloque oligárquico, con variaciones sustanciales de país a país. En el caso argentino, sin perjuicio de reconocer la vigencia de oligarquías locales hasta muy entrado el siglo XX en las provincias interiores de menor desarrollo capitalista, éstas se vieron subordinadas tempranamente al poderoso sector ganadero de la pampa bonaerense, cuya participación en la riqueza nacional hacia 1884 era de 27% del total.⁹ La forma como se instrumentó esa subordinación, cuya gestación ocurre entre 1862 y 1880, será enfocada más adelante; por ahora solamente interesa retener que hay una jerarquización bien marcada entre esas oligarquías hacia 1880, lo que se traducirá en una mayor homogeneidad en la puesta en práctica del proyecto oligárquico, así como en un "pacto constitutivo" estatal de contornos muy nítidos; el sector "junker" argentino aparece desde 1880 compacto y fuerte, capaz de repeler frontalmente cualquier tipo de contestación que le saliera al paso. Si a esto sumamos la capacidad "legitimadora" de su proyecto, obtendremos una imagen de su capacidad hegemónica.

En el caso de la oligarquía peruana, el panorama es mucho más complejo; junto a los sectores aburguesados agroexportadores de la costa y de la sierra central, además mineros, encontramos un gamonalismo de la sierra norteña, muy tradicional y enfeudado a la burguesía terrateniente de la costa, de la cual se convierte en pieza fundamental para la reproducción del capital; sin excluir al gamonal intermediario y rentista de las zonas laneras de la sierra sureña. Los sectores más aburguesados entre estos, despren-

⁹ Germani di Tela, Graciarena. *Argentina, sociedad de masas*, "La generación del 80 y su proyecto", p. 35.

dieron núcleos de comerciantes y financistas vinculados a la actividad crediticia y comercializadora, sin que a veces puedan ser diferenciados de los terratenientes salvo en los roles; es decir, a veces, se confunden en la misma persona múltiples actividades económicas. Dado este panorama, el esquema de dominación no podrá sino surgir de un pacto complicado, de múltiples entrelazamientos, tal como después se verá.

En el caso brasileño, la situación es similar a la peruana; la coexistencia de muchos estados apegados a los viejos cultivos tradicionales (algodón, azúcar) que antes se habían llevado a cabo en base a la esclavitud, con los estados que hacen punta en materia de desarrollo cafetalero en base a mano de obra libre (São Paulo, Minas Geraes), ofrece un panorama complejo en cuanto a la articulación del sector dominante; pese a que todo comienza a gravitar en torno a los grandes centros cafetaleros, la articulación de voluntades no se hizo sin trabajo y la dicotomía oligárquica inicial se tradujo en un singular proceso que permitió rol relevante a algunos sectores medios, fundamentalmente los representados en las fuerzas armadas, aunque este no sea el origen exclusivo de esa singularidad, tal como se verá.

Pese al rol que la coerción desempeñó en estas etapas oligárquicas, y que se convirtió en consustancial a la forma de estado que protagonizan los sectores oligárquicos, es indudable que, como en todo Estado capitalista, no sólo está presente la violencia, sino que hay ciertos grados de consenso; no nos referiremos ahora al "consenso pasivo" de que nos habla Gramsci —más adelante aludido— sino a ciertos grados de consenso activo que los proyectos oligárquicos fueron capaces de suscitar; de entre todos, tal vez el argentino fue el más exitoso en ese sentido, por las peculiares circunstancias en que se desarrolló. Una prosperidad prolongada y sin igual más la afluencia de una masa inmigratoria abultadísima, cimentan las pretensiones de legitimidad natural indisputada del proyecto oligárquico argentino, fundada precisamente en la creencia de que su conducción ha llevado el país a la prosperidad; al hacer suyos los proyectos de los liberales "civilizadores" y "modernizadores" (Rivadavia, Mitre, Sarmiento, Alberdi), la incorporación de la idea de progreso propia del matiz positivista que se difunde en las últimas décadas del siglo, facilita su legitimación respecto a la masa inmigratoria cuyas motivaciones individuales se insertan fácilmente dentro de los parámetros de ese proyecto. El manejo hábil y pertinaz de la prensa y de la educación tem-

pranamente difundida, contribuye a la eficacia de la expansión dentro del cuerpo social de la ideología oligárquica.¹⁰ Pero este tema nos ha obligado a introducir una serie de categorías como prensa, educación, etc... que aluden a mediaciones estatales posibles solamente allí donde se han desarrollado precozmente amplios sectores medios y hay un veloz proceso de urbanización en marcha, junto a una relativa homogeneidad del mercado; todos son elementos que colocan a Argentina en una situación de privilegio respecto a los otros dos ejemplos seleccionados, en materia de establecimiento de hegemonía.

No es posible redondear una idea acerca de la sociedad oligárquica, sin aludir al otro polo del complejo: los sectores dominados. Señala Cavarozzi que un atributo distintivo de las sociedades latinoamericanas en la época, es que el establecimiento de los sistemas de dominación oligárquicos no generó antagonismos sociales fuertes, es decir, que no hubo contestación social a la imposición de aquella dominación. Encuentra las causas profundas del hecho en "la escasa resistencia que presentaron las clases asociadas a los modos de producción anteriores al avance del capitalismo exportador" (los terratenientes atrasados se transforman en socios menores de las oligarquías primario-exportadoras) y "el grado relativamente bajo de desarrollo que alcanzaron las formas más propiamente capitalistas de organización de la producción, es decir, las caracterizadas por el predominio de modalidades complejas de cooperación y el uso extendido de la maquinaria".¹¹ Es decir, que los propietarios en decadencia no ofrecen resistencia y la incipiente clase proletaria y la abundante clase campesina, no logran articular movimientos de resistencia capaces de desafiar con éxito las estructuras de dominación oligárquicas. Aunque es posible hacer un relevamiento de múltiples contestaciones campesinas y obreras de la época, hay que reconocer que en líneas generales, ocurre lo que propone Cavarozzi; la violencia contestataria existió, pero fue controlable a partir de las estructuras de poder locales; solamente en el caso argentino habría que sopesar más cuidadosamente el valor de la violenta protesta de un proletariado muy incipientemente movilizado y organizado por la dirigencia anarquista, que pone en acción al ejército regular contra la masa obrera

¹⁰ Desarrollado por Alain Rouquié, en *Pouvoir militaire et société politique en République Argentine*. París, F de SP, 1979.

¹¹ Cavarozzi, *Ibidem*, pp. 1331-32.

muy tempranamente, al punto de generar lo que Alain Rouquié llama “anticomunismo sin comunistas” en el seno de aquellas fuerzas armadas.¹²

Veamos ahora de qué manera se establecen los pactos de dominación y cómo se constituyen los actores políticos en esas sociedades de sello oligárquico.

Los pactos constitutivos del Estado oligárquico

Adoptamos aquí una concepción amplia del Estado que, lejos de considerarlo como una caja vacía pasible de ser rellena por aquéllos que se hacen del poder —concepción muy próxima a la instrumentalista— admite en su origen una trama de relaciones sociales (sin ser reductible a ella, sin embargo) que crean actores políticos capaces de expresarse y hacerse de un sitio en el seno del Estado. Casi todas las opiniones están de acuerdo en admitir que el Estado oligárquico es un Estado “capturado” * y particularista, “con dos formas opuestas de imbricación con las sociedad civil —una con las clases dominantes en la cual Estado y sociedad civil estaban casi fusionados, y otra con las clases subalternas frente a las cuales el Estado no sólo aparecía como algo antagónico, sino también externo— y un régimen oligárquico de exclusión política explícita en el cual las únicas formas de participación de las clases subalternas eran, en realidad, una combinación de manipulación y control paternalístico”.¹³

Sinesio López agrega elementos a esta apreciación acerca del rasgo excluyente, en el sentido de aclarar las razones por las cuales los actores políticos no se constituyen y bregan por hacerse un lugar en el Estado: “El Estado oligárquico supone una formación de clase no desarrollada en que las relaciones sociales no se han depurado en un sentido específicamente capitalista, para permitir el desarrollo de las bases materiales del hombre colectivo, por cuya razón la pobreza en las relaciones sociales es el denominador común de la sociedad oligárquica y la baja densidad de las organizaciones gremiales y políticas de las clases sociales es altamente significativo. Todo esto hace aparecer a la sociedad como un mar inmenso de masas indiferenciadas de clase en la que los niveles

¹² Rouquié, cit.

* Según la expresión acuñada por Francisco de Oliveira.

¹³ Cavarozzi, *Ibidem*, p. 1342.

de conciencia y de organización son significativamente bajos y la relación entre representación de clase y dirección política tiene mucha fluidez y aparece constantemente desfasada".¹⁴ Salvo lo que se refiere a "la pobreza de las relaciones sociales", que habría que discutir, se pueden admitir los demás elementos del párrafo; puestos de acuerdo acerca de los rasgos excluyentes del Estado oligárquico, queda sin embargo por aclarar algo acerca del rasgo "capturado". Admitir que en esta fase del Estado se expresan solamente los núcleos oligárquicos de la sociedad civil, no significa conceder que esa forma de expresión es directa, sencilla, carente de complejidad; todo lo contrario, las fracciones oligárquicas que rigen los diferentes segmentos de economías "nacionales" trabajosamente articulados, se imbrican a través de "pactos constitutivos" sutiles y cambiantes que traducen a nivel político "promedialmente" el interés del conjunto oligárquico. De ahí que sea dado encontrar, cuando se pasa del esquema teórico a la confrontación histórica de esta fase del Estado en América Latina, un margen de autonomía relativa impensable dentro de la simplicidad de una concepción instrumentalista del Estado, y de las oligarquías como grupo homogéneo. Esta apreciación, hecha a partir de la observación histórica, invalida juicios como el que sigue, de Cavarozzi, al hablar del estado "capturado" como un "Estado en que la presencia de algunas fracciones de las clases dominantes en las instituciones estatales era directa y no requería agentes políticos que la intermediaran. Se podría decir, incluso, que la burguesía se 'prolongaba' en el Estado colonizando sus instituciones".¹⁵ Como se verá, salvo excepciones, el régimen oligárquico engendró una clase política en cualquiera de los casos estudiados.

Argentina ofrece el caso de una más precoz homogeneidad oligárquica; hacia 1880, con la federalización de la ciudad de Buenos Aires, consagrada capital de la unión, y el ascenso a la presidencia del Gral, Roca triunfador sobre los indios en la campaña del desierto, queda consagrado el triunfo de la oligarquía ganadera bonaerense sobre el resto de las fracciones provinciales; sin embargo, un acercamiento al proceso, imposible en este somero bosquejo, nos ofrecería el panorama de la complejidad del mismo. 1880 pone fin a la situación creada en 1862, cuando el triunfo de la confederación sobre Buenos Aires provocó la escisión de la provincia

¹⁴ López, Sinesio. *Ibidem*, p. 991.

¹⁵ Cavarozzi *Ibidem*, p. 1335.

más rica, llamada por todos los conceptos a ser la proveedora de “todos los medios y recursos del poder nacional”, según Alberdi.¹⁶ Este agregaba: “Dar al gobierno nacional por capital y residencia la ciudad de Buenos Aires, es completar el poder que necesita para dejar de ser un poder de mero nombre, pues la ciudad de Buenos Aires quiere decir, el puerto, el tráfico directo, la aduana, el mercado, el crédito, el tesoro de la nación entera... Lo que falta al gobierno argentino no es la capital, es el poder”.¹⁷

De modo que 1880 pone las cosas en su sitio, dando a la oligarquía que controlaba todos aquellos factores de poder citados por Alberdi preeminencia dentro de la federación, no sin que se instrumentara, de hecho, un pacto político que hacía lugar a las oligarquías del interior. Juzgan bien aquellos que señalan entre los factores unitarios que operan en la génesis de 1880, “la necesidad de poner fin a la intranquilidad provincial... y la presión de las provincias por una mayor participación en el poder, que encontró eco esta vez en parte del sector más influyente de la provincia de Buenos Aires. Los ganaderos que adecuaban la explotación agropecuaria a las exigencias del mercado ultramarino, pugnaban también por el logro de la paz interior, a través de la legalización definitiva del poder nacional. Es muy significativa la lista de electores de Roca, candidato de las provincias donde figuran los más prominentes estancieros bonaerenses, como Unzué, Alvear, Casares, Alzaga, Cambaceres, Díaz Velez etc...”¹⁸ Es decir, que la coyuntura del 80 encuentra una convergencia de intereses en la paz, que desemboca en un pacto interoligárquico que luego se concretaría, ya a nivel de la organización del régimen político, en el llamado “sistema de los gobernadores”, repetido, con algunas variantes, en Brasil. Sin embargo, el régimen argentino, el pacto, evolucionó con relativa rapidez hacia una centralización cada vez mayor; históricamente había ocurrido que —por las razones que apuntaba Alberdi— los federalistas de la oposición, cuando llegaban al gobierno, se volvían centralistas y Roca no escapó a ese destino: producto de una combinación de dirigentes provinciales contra Buenos Aires, al acumular la fuerza militar y financiera que le dio su prestigio y el sitio que ocupó en Buenos Aires, se convirtió, bajo el lema “paz y administración”, en cam-

¹⁶ Citado por Cornblit, Gallo y O’Connell, “La generación del 80 y su proyecto”, en *Argentina, sociedad de masas*, p. 36.

¹⁷ *Idem.*, p. 36.

¹⁸ *Idem.*, p. 37.

peón del centralismo; coadyuvaron los factores de veloz desarrollo capitalista en que entró Argentina a partir de ese momento, con la interrupción de la crisis del 90; la unificación del mercado por el ferrocarril, la afluencia de la masa inmigratoria que amplía un mercado interno beneficiado por el desarrollo del salariado y el incremento sin igual del sector agro-exportador, son algunos de los más destacados.

La situación en Brasil ofrece elementos diferenciales. Desde mediados del siglo XIX, el ascenso del café corroe el sistema esclavista y los sustentos del régimen imperial, al cual se habían apegado los elementos controladores de una modalidad económica que dependía largamente del crédito y del comercio exterior para subsistir; de ahí que los "fazendeiros" cafetaleros libres, se aproximaran velozmente a los sectores republicanos y liberales; la fractura de la oligarquía agraria hace que su segmento ascensional, "desinteresada de la suerte del régimen monárquico, se uniese con la clase media, representada especialmente por el elemento militar, provocando así el advenimiento del nuevo régimen".*¹⁹ Más adelante veremos de dónde emerge la capacidad del elemento militar para convertirse en una fuerza política mediadora entre las oligarquías. Iniciada la república bajo su férula, la oligarquía sin embargo se recompone y reconstruye su unidad frente a los peligros de transformaciones más de fondo; hacia 1895 se configura la llamada "política de los gobernadores", por la cual se entrega cada estado de la federación a la oligarquía local. Raymundo Faoro describe en una síntesis apretada la manera de articularse estas oligarquías, descubriendo además la línea de continuidad con el imperio. "La transición en el sector de comando se hace gradualmente. El sistema imperial... parte del centro, con los nombrados y no electos presidentes de provincia, en regla activos solamente en la fase electoral, con el apoyo del instrumento manipulado verticalmente, a partir de la corte —la Guardia Nacional—, ayudado en el dominio de los medios locales de compresión y fraude. En los inicios republicanos, con el ejército en la jefatura del gobierno y nombrados los gobernadores —nombramiento que aún será la regla con Floriano—, la estructura no sufre alteraciones. La dinámica del régimen, electivos los cargos, sobre todo el

* Es decir, la república, en 1889.

¹⁹ Wernwck Sodré, Nelson. *Evolución social y económica del Brasil*, EUDEBA pp. 76-77.

cargo de gobernador, lleva a dislocar el eje decisorio hacia los estados, incólumes los grandes, cada día más, a la interferencia del centro, garantiéndose y fortaleciéndose éste con el alineamiento de los pequeños, en un movimiento que culmina en la política de los gobernadores. Dentro de tal secuencia es que se afirma el coronelismo, en un casamiento, cuyo régimen de bienes y relaciones personales será necesario determinar, con las oligarquías estaduais. En los años 20... en simetría con la crisis del orden republicano, el mecanismo comenzará a claudicar, para su decaimiento inevitable a partir de la década siguiente".²⁰

La historia real de esa "política de los gobernadores" instrumentada por una oligarquía menos sólida por más heterogénea que la Argentina, que se las tuvo que ver con un federalismo mucho más arraigado hasta por razones territoriales, es mucho más variada y rica que lo que la mera fórmula sugiere. En grandes líneas, la evolución va desde un predominio indiscutido de la oligarquía paulista —luego de la salida de escena de los militares— pasando por una compleja coalición de clientelas políticas (el "bloque") para lograr poner a un presidente mineiro, hasta un nuevo intermedio militar; hacia 1919, ya se notan síntomas de debilitamiento del orden republicano oligárquico, con la campaña y ascenso a la presidencia de Epitacio Pessoa; éste, ya ni paulista ni mineiro, inaugura la etapa del presidencialismo en Brasil, que Faoro parece identificar con un mayor grado de autonomía del centro respecto a los estados: "...los dos grandes estados pesan en la combinación, pero son ahora el sustento, la garantía y no ya los señores. Para eliminarlos no bastará la combinación que los aisle, sino crear, de la nada y del ostracismo, otras columnas, que aun cuando exacerbaban la dictadura presidencial, se vinculan a otras capas".²¹ Introduce a continuación en el análisis del proceso la presencia de los nuevos sectores urbanos populares vinculados al ascenso de una economía incipientemente industrialista, que ya no saldrán de escena hasta la fractura de 1930. Y entiéndase que no se trata de un cambio de rumbo del trasfondo de la política oligárquica, que sigue apegada a la defensa del café, sino de la aparición de un nuevo actor, la masa urbana, que tiene que ser tenida en cuenta en el juego político, aun cuando los intereses industrialistas que están detrás no hayan adquirido la fuerza

²⁰ Faoro, Raimundo. *Os donos do poder*, Tomo 11, p. 621.

²¹ *Ibidem*, p. 607.

como para operar un cambio significativo de rumbo; más bien, parecería que en la década de los 20, apenas fueron suficientes para desatar los comienzos de la crisis del viejo orden y —lo que es más importante a los efectos del esclarecimiento de los mecanismos políticos de la república vieja que ahora nos ocupan— para dar posibilidad de una mayor independencia a la clase política que el ejercicio continuado del poder había venido gestando. Esa es la realidad que percibe la oligarquía en ocasión de la campaña electoral de 1919 e inspira el llamado de las clases conservadoras, por boca de Rui Barbosa, a “despolitizar el gobierno brasileño de la piojera politiquera”.²² Detrás, están la disputa por el apoyo de aquellos nuevos contingentes que habían aparecido en la escena urbana, al compás de las transformaciones estructurales, los cuales van a desequilibrar el sutil juego de la política de los gobernadores, poniendo en crisis el sistema republicano oligárquico. Por el momento, sólo se trata de mantener las bases sociales del pacto y su estructura tradicional, pero renovando el sistema de sustentación del poder central. En la medida en que se complejizan las relaciones de fuerza, hay una toma de distancia de la cúpula política en relación con las bases.

En Perú, la primera etapa en la concreción de un Estado capaz de asegurar un cierto orden prolongado, coincide con el ascenso al poder del Partido Civilista en 1895, que inaugura una experiencia estatal que durará hasta la dictadura de Leguía, en 1919. La experiencia breve del Estado guanero de Ramón Castilla (1845) y la aún más episódica del primer gobierno civilista de Pardo, no se prestan al análisis de cómo se estructura el orden político de la oligarquía peruana.

En este caso estamos en presencia de la oligarquía más heterogénea de las tres seleccionadas, aquella en la que se nota más distancia entre las fracciones aburguesadas y las tradicionales, coincidentes en el ejemplo peruano con los propietarios de la costa y los gamonales del norte y sur andinos. Ernesto Yepes sintetiza el trasfondo de la articulación social subyacente al Estado peruano de la siguiente manera: se trata de “una dominación estatal que aún es incapaz de garantizar la reproducción del conjunto de relaciones sociales y que más bien recurrirá al gamonalismo andino para asegurar dicha reproducción. En otros términos, dadas las características del proceso de acumulación originaria en el

²² *Ibidem*, p. 612.

Perú, en donde las masas campesinas andinas no habían sido muy débilmente separadas de sus medios de producción y subsistencia, la reproducción social no podrá ser monopolio de la clase burguesa. De allí entonces que burguesía y terratenientes andinos compartiesen el poder político, en una relación que coyuntural e históricamente se definía en beneficio de la burguesía local y el capital imperialista".²³ La mejor articulación como clase de la burguesía costeña le dio ventaja en el usufructo del aparato estatal y a su vez, el ampararse en el aparato estatal, más fuerza para negociar con el imperialismo: de ahí la subordinación de los demás sectores oligárquicos, pero no al modo de la oligarquía porteña argentina, que impone y tiñe paulatinamente todo el resto de la formación con sus rasgos determinantes más avanzados, sino sustentándose en el atraso y recreándolo permanentemente, del gamonalismo serrano norte y sureño. Las bases del pacto entre oligarquía costeña y gamonalismo del sur, según lo que antes hemos visto, consistía en el apoyo político que aquella oligarquía recibía en su manejo directo del Estado, de los capitales comerciales y gamonales residentes en el parlamento, ejecutivo y judicial, con los cuales compartía el poder; mientras que la dominación gamonal sureña encontraba apoyo "en sus disputas, a menudo cruentas, entre fracciones propietarias o frente a una población campesina que en ocasiones se rebelaba traspasando los límites del control y coacción privada gamonal".²⁴ En relación con la vinculación burguesía costeña-gamonalismo del norte, la base del pacto no es meramente política, sino que emerge de la propia articulación de dos modos de producción: además del apoyo político, el gamonalismo norteño da sustento, a través de la reproducción de la fuerza de trabajo, a la forma de explotación típica de la dominación oligárquica en Perú, en la cual la imposición del capital al trabajo es sólo formal y la institución del "enganche" mantiene vestigios precapitalistas en la organización de la producción. De modo que el desarrollo costeño se vuelve impensable sin su conexión con el lastre de relaciones serviles de la sierra. En cuanto a la región serrana central, la inexistencia previa de relaciones de servidumbre y la ubicación de las más grandes explota-

²³ Yepes, Ernesto. "Burguesía y gamonalismo en el Perú", *Análisis*, enero-abril de 1979, p. 55. Ver del mismo autor, *Perú 1820-1920 ¿un siglo de desarrollo capitalista?* Lima, Signo universitario, 1981.

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

ciones mineras, que reúnen contingentes gruesos de asalariados, estimula los intentos más desarrollados de transformación terrateniente en Los Andes. Los intereses gamonales tienden a coincidir espontáneamente con los de la costa, en una relación igualitaria, que supera los términos de enfeudamiento del gamonalismo norteño a la costa.

Parecería que de los casos estudiados, éste es aquél en que el disfrute del poder estatal por las clases propietarias se hizo en forma más directa; la ciudad, lejos de engendrar una clase política delegada de los intereses oligárquicos (y ya sabemos que el poder engendra poder...) se convierte en residencia, en asiento físico de la relación de poder burguesía-terrateniente; Lima no fue más que un centro privilegiado de intermediación, ya que todas las actividades que allí se desarrollan, más que las de un centro productor, son las subsidiarias de la actividad agroextractiva. Y, al "extenderse los aparatos de Estado con la república civilista... los grandes gamonales se incorporan a ellos. Vía prefectos, diputados, senadores, altos funcionarios, etc., se aliarán políticamente a la burguesía costeña, dejando el campo y la explotación de la tierra en manos de administradores y mayordomos, esto es, reproduciendo en cierto modo el patrón de los hacendados costeños que se desplazan a la capital para estar cerca del poder. Los que quedan, probablemente los menos grandes son los que buscarán reproducir el viejo sistema de privilegio: paternalismo y explotación, con todo el empeño y virulencia de quien se aferra a una fuerza y poder, que lenta, pero incontinentemente, se le escapa de las manos".²⁵

La instrumentación del sistema de dominación oligárquico. El régimen político

Sinesio López asevera que los dos pilares del orden oligárquico son la vilencia institucional del Estado y el consenso pasivo de las masas indiferenciadas de clase. Dejemos por ahora en suspenso la segunda parte del enunciado, objeto de próxima atención, y fijémonos nada más que en la primera, compatible para los tres casos con que venimos ejemplificando este trabajo. Sorprende la similitud de la organización de la maquinaria política para el ejercicio de la dominación de las tres oligarquías en cuestión. Pa-

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

recería que las comunes fuentes de pensamiento político en que estas clases dirigentes habían bebido, reaccionaron en forma similar frente a los estímulos de situaciones que, si bien ofrecían variedades locales, eran posibles de ser encuadradas más o menos con los mismos mecanismos accionados desde la cúspide del sistema.

Ya mencionamos antes el rasgo distintivo del Estado oligárquico: la exclusión; dada la forma de dominación de la oligarquía, no podía sino aparecer como sosteniendo e imponiendo al extremo capitalista del sistema. El análisis de los mecanismos políticos de la oligarquía, se reduce a ver la forma como se practicaba la exclusión.

Todo comienza por la concepción de la política como patrimonio de la "gente bien". Lo que crudamente fue expresado por el presidente argentino Juárez Celman al decir que "Consultar al pueblo siempre es errar pues éste únicamente tiene opiniones turbias", fue vertido en forma más sofisticada por el peruano García Calderón, cuando mostraba la necesidad de "crear una oligarquía cultivada, cohesionada y progresista, es decir, interesada en asimilarse al circuito internacional del capital, que bajo la conducción de un 'hombre fuerte' dictara los términos de la existencia social. El 'cesarismo democrático' propiciado por Vallenilla Lanz en Venezuela y por los "científicos" mexicanos, era retomado en el Perú por este escritor. Esta ideología, que reconocía la incapacidad de la clase dominante de organizar políticamente a la sociedad sin la represión brutal de un Gómez o un Díaz, enlazaba el liberalismo con las ideas clericales y patrimoniales de Bartolomé Herrera, propiciando el establecimiento de una 'aristocracia del espíritu' que actuara detrás de las bambalinas ocupadas por un gendarme, quien debía llevar a viva fuerza a la masa ignorante a su previsto destino, como un pastor a su rebaño".²⁶

En consonancia con lo anterior, la significación de los partidos de "notables" fue grande en el periodo que nos ocupa; éstos lograron la simbiosis de una ideología más o menos liberal con la negación de la soberanía popular. Según Cavarozzi, "la política oligárquica tuvo dos dimensiones, una tácita y restrictiva: el bloque de toda participación y organización política de las clases subalternas; otra expresa y participativa, limitada a las clases

²⁶ Citado por Julio Cotler en *Clases, estado y nación en el Perú*, México, UNAM, pp. 121-122.

propietarias.”²⁷ La primera dimensión, se lleva a cabo en todas partes a través de un régimen electoral que contempla, a través de sus mecanismos legales e ilegales, el manejo de la participación de las clases subalternas más o menos sometidas a la voluntad de un patrón y la minimización de la significación electoral de los sectores capaces de autonomía. La limitación legal del electorado (no derecho de voto a los analfabetos, censos etc...) y la corrupción lisa y llana fueron las formas usuales de cumplir con los requisitos excluyentes. En Argentina, alguien escribió que “En los comicios desiertos no se oír sino el crujir de la pluma de los empleados del gobierno escribiendo nombres imaginarios”.²⁸ “A medida que aumentaba el poder del presidente, a expensas de los gobernadores provinciales, se convertía en verdadera rutina el control de las provincias y sus elecciones... Cuando el empleo de la fuerza y la corrupción dejaban de surtir los efectos esperados en el orden provincial, el congreso nacional podía anular la elección de la provincia y expulsar a los colegas indeseables, y llamar de nuevo a elecciones prestando mayor atención para conseguir un resultado más productivo. Como decía Carlos D’Amico: “El único elector de la Argentina es el presidente de la república, que elige los gobernantes provinciales, las legislaturas, el congreso nacional y su propio sucesor”.²⁹

El verticalismo autoritario del sistema se repite por doquier. Faoro dice respecto a las prácticas políticas en Brasil que “...las decisiones políticas obedecen a combinaciones y arreglos elitarios, maquiavélicos. El problema del político era el poder, sólo el poder, para los jefes y para los estados, sin programas que dificultaran o ideologías desorientadoras... La relación entre la cúpula y la base será, en todos los grados, autoritaria, sin que el rebaño electoral pueda reclamar o negociar, en niveles de comitente a comisario, el pago de promesas. Entre el superior y el inferior—tomado el superior como la reunión de las cúpulas estadauales y sus representantes federales— impera la asimetría, en una disfunción que, emancipado económicamente el elector, comprometerá al sistema”.³⁰ Lo mismo se repite en Argentina y Perú, con testimonios abundantes. De modo que la forma republicano-repre-

²⁷ Cavarozzi, *Ibidem*, p. 1336.

²⁸ Pellegrini, Carlos, *Obras* citado por Mc. Gann, T. *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano*, EUDEBA, Buenos Aires, p. 46.

²⁹ *Ibidem*, p. 48.

³⁰ Faoro, *op. cit.*, p. 64.

sentativa que se adopta, la división de poderes, son moldes vacíos a través de los cuales circulan estas formas de ejercicio del poder; sin embargo, sorprende cómo estas oligarquías fraudulentas, otorgaron importancia formal al triunfo en las urnas. Hay un "legalismo" oligárquico, cuya función legitimadora ante sí mismo... y ante los patrones europeos, habría que estudiar. Por otro lado, la fórmula parlamentaria, permitió a las oligarquías regionales un espacio óptimo adonde dirigir sus conflictos.

Una pieza esencial del régimen político de la oligarquía, es la articulación con los poderes moleculares, señores allá adonde un Estado aún débil, con escasas mediaciones, no llegaba. Refiriéndose al tema, y aludiendo concretamente a la etapa de revitalización del desarrollo capitalista que coincide con el momento estatal que estudiamos, dice Cavarozzi: "Asimismo, la peculiar combinación de mercantilización de la economía y de reforzamiento (e incluso recreación) de relaciones de patronazgo y dominación personal sirvió para refundar las bases de dominación de las declinantes oligarquías regionales y caciques locales. Estos grupos perdieron, por un lado, peso económico pero, por el otro, ganaron influencia política al convertirse en las 'bisagras' que articularon el capitalismo dominante a nivel nacional y las relaciones de poder y autoridad a nivel local. 'Coroneis', gamonales y caudillos se convirtieron en los basamentos del poder en las 'situaciones' locales y regionales. En ellas, además, la creciente capacidad del estado para distribuir empleos públicos, generalmente como premio a la victoria electoral asegurada por el control paternalista, el fraude y la coerción, contribuyó a solidificar un sistema prebendario en el que el partido gobernante, que monopolizaba totalmente el poder local, y el estado se entremezclaron y constituyeron los pilares locales del régimen oligárquico".⁸¹

Legitimidad y consenso en la dominación oligárquica.

El alcance de las contestaciones antioligárquicas

Se vieron antes las funciones económicas que debió cumplir el Estado oligárquico; para la apropiación del excedente, tuvo que garantizar la reproducción de relaciones sociales en las que las clases subalternas no habían entrado ni podían romper libremente;

⁸¹ Cavarozzi, Marcelo. "La crisis del orden oligárquico y la constitución del Estado burgués en América Latina". Ponencia inédita, oct. 1981, p. 4.

era imposible hacerlo en “democracia”; la coacción —insituacional o violenta— era imprescindible para que aquel Estado cumpliera sus fines. Sin embargo, dada la magnitud de las tareas que se llevaron a cabo en materia de expropiación de medios de producción a los sectores campesinos, a los indios y de sumisión y disciplinamiento de mano de obra, tal vez sea necesario explicar por qué no se apeló a una mayor cuota de violencia armada, una vez consolidado el orden oligárquico.

De lo dicho acerca de las características del orden oligárquico, se infiere que de los dos términos que constituyen el Estado burgués-dictadura y hegemonía, el primero predomina con creces en esta fase estatal que estudiamos; pero la dictadura oligárquica se dio como punto de convergencia de una serie de elementos no siempre vinculados directamente al uso de la violencia armada, que sin embargo, se organiza y ocupa un eje esencial del Estado oligárquico, como después veremos.

Comencemos por el término más reducido de la ecuación hegemonía dictadura. La capacidad hegemónica de una clase, se vincula directamente a su capacidad para presentar como intereses generales de la sociedad sus intereses privados, por lo general, el orden oligárquico —con gradaciones diferentes, sin embargo— no llega a eso; los proyectos de la oligarquía son de muy corto alcance social, debido al propio carácter de la clase que gerencia el Estado, expresión de una base material heterogénea y cuya reproducción no abre perspectivas de integración a los sectores subalternos.

Por otra lado, se da una situación de debilidad de los intereses comunes entre las diversas clases componentes de la sociedad civil; una reducida división del trabajo en economías agro-exportadoras muy simples, el escaso desarrollo de las comunicaciones, la fragmentación física de las diversas clases subalternas vinculadas regionalmente a modos de producción a veces muy disímiles³² ocasiona una tendencia al “concenso pasivo” en amplios sectores de la sociedad, fundamentalmente los campesinos; aunque esto habría que cotejarlo con un análisis minucioso de los movimientos campesinos en las décadas estudiadas, para manejar una información que no poseemos; pero sí tal vez sea posible afirmar que el tipo de contestaciones campesinas al sistema que se dieron, no alcanzaron un nivel de integración y organización como para producir efectos estatales.

³² López, Sinesio, *op. cit.*

Si es posible hablar de "consenso pasivo", por otro lado es necesario reconocer que el orden oligárquico irradiado desde el Estado es de cortos alcances; no solamente los aparatos administrativos son débiles, sino que las mediaciones estatales capaces de vehicular la hegemonía son escasas: el sistema educativo, la prensa, la irrelevancia de la participación electoral y parlamentaria del cuerpo social, son otras tantas manifestaciones de este rasgo. De ahí la obligatoriedad de la apelación a los mecanismos de poder molecular, basados en relaciones tradicionales de persona a persona, en el peso de las tradiciones patriarcales, etc... Estos juegan un rol fundamental en la estabilidad del régimen, ya que permiten mantener en sujeción a grandes masas campesinas por parte de los partidos de la oligarquía, mediante la articulación de los mecanismos electorales, tal como fue visto; el requisito es básico para el funcionamiento del sistema excluyente.

Por último restaría hablar de los márgenes de "legitimidad" que fue capaz de lograr el orden oligárquico. En sentido weberiano, un orden adquiere legitimidad cuando es reconocido como "en sí" obligatorio. Pero no es posible desconocer que el reconocimiento de un orden político, depende en gran medida de la recepción que encuentre el proyecto en el cuerpo social; vimos antes las dificultades de concreción de proyectos oligárquicos de integración nacional; sin embargo, la ejemplificación con los tres casos en análisis ofrece diferencias sustanciales.

El caso argentino demuestra una distancia sustancial de los otros dos, rigiéndonos por los parámetros trazados en el bosquejo general. Sin poder apoyar las apreciaciones en cuantificaciones que serían demasiado laboriosas para los fines de este trabajo, es posible decir que Argentina, a fines del siglo XIX, ha sacado una ventaja considerable a los otros dos países en estudio en cuanto a homogeneidad estructural, margen de riqueza ingresado al país, integración vial, urbanización... y podrían seguirse enumerando variables. La existencia de una cúpula oligárquica de matices brillantes, no es un elemento a despreciar; aparece imbuida de una ideología positivista que cifra en el progreso técnico y material el remedio para todos los males que aquejan a la nación, así como las mayores promesas del futuro. Un elemento clave del proyecto lo constituyen los planes de colonización, en virtud de los cuales entran a Argentina cientos de miles de inmigrantes entre fines de siglo y las primeras décadas del siglo XX. El elemento inmigratorio y los rasgos de su integración, a nuestro juicio, ofrecen, colo-

cados en presencia de las otras variables mencionadas, las líneas más fecundas para pensar la especificidad del desarrollo argentino en materia socio-política, con derivaciones estatales. En realidad, la integración o no de la masa inmigratoria dejó bastante indiferentes a los pro hombres de la oligarquía de las primeras generaciones; más bien, su categoría de semiciudadanos, impedidos de derecho de sufragio, fue una condición de funcionamiento del régimen político excluyente descrito como "política de los gobernadores". Pero, lo cierto es que esas masas despreciadas inicialmente como ciudadanas, se convirtieron en protagonistas de dos procesos llamados a tener una importancia destacada en el proceso argentino del siglo XX: los amplios márgenes de legitimación del proyecto oligárquico, beneficiado por el éxito económico obtenido durante largo tiempo y las peculiares características de la contestación al orden oligárquico; aunque parezcan contradictorias, creemos que ambas tienen el mismo origen.

En cuanto a la primera, puede admitirse con Mc Gann que: "Si el dominio del país por la oligarquía no fue puesto en tela de juicio por otros grupos, antes de que se verificase en la nación el caos del 90, no fue únicamente porque la aristocracia ejerciera un dominio tan completo y la mayoría del pueblo estuviera tan desorganizada, sino también porque las distintas clases sociales compartían un objetivo común: la adquisición de riquezas. El bienestar de la nación residía evidentemente en la expansión económica. La clase superior no derivó únicamente esta convicción de los acostumbrados motivos humanos, sino también del largo adoctrinamiento hecho por los pensadores liberales, que vehementemente le inculcaron la idea de que sólo el progreso material podría llevar a la Argentina de la barbarie a la civilización. Los inmigrantes, para quienes uno de los motivos del viaje a América era el mejoramiento económico, siguieron el paso de la organización política y la filosofía que les prometía el cumplimiento de esta ambición. De la unión de estas fuerzas, la población criolla dominada por una aristocracia abusadora y las masas de inmigrantes no asimilados... pueden derivarse las características de la moral y del comportamiento que dieron forma a la historia actual argentina".³⁸

El segundo aspecto, referente a las características y magnitud de la contestación antioligárquica, aparece denotando un común

³⁸ Mc. Gann, *op. cit.*, p. 64.

origen con el anterior. En Argentina, la aparición de actores políticos que cuestionan el orden oligárquico es mucho más precoz que en Perú o Brasil. El Partido Radical, fundado en 1892 e incorporado a la escena en los sucesos violentos que propició la crisis del 90, expresa a los sectores "recientemente movilizadas" (Germani) de Buenos Aires y del litoral incorporado al proceso de modernización, que exige "una extensión regional del control del proceso total".³⁴ Esos sectores recién incorporados aluden a las masas de inmigrantes y criollas que protagonizan el proceso de urbanización violenta finisecular. Piden sufragio universal y su otorgamiento en 1912 deja sin efecto los intentos revolucionarios plurales que el radicalismo había hecho desde su integración como partido. Por otro lado, la expansión simultánea del asalariado urbano provoca una organización del proletariado bajo liderazgo anarquista que, en sus primeras manifestaciones revolucionarias de comienzos de siglo es severamente reprimido por una oligarquía muy tempranamente acosada por la oposición de ambas tendencias. Este temprano acoso debe ser puesto en relación, por un lado, con la inexistencia de las amplias masas campesinas amortiguadoras de presiones de Perú y Brasil y por otro, en relación de causa-efecto, con la temprana racionalización de la violencia estatal en forma de unas fuerzas armadas profesionales emergentes de un proyecto oligárquico perfectamente instrumentado para hacer de ellas el más eficaz guardián del orden oligárquico; parece como si en 1901, con la promulgación de la ley que crea las FFAA profesionales, la oligarquía hubiera elegido premonitoriamente entre la aplicación de la violencia y el intento de legitimación por el sufragio, en favor de la primera alternativa. ¿Se trata de una oligarquía a la defensiva?

En Perú y Brasil las realidades son muy discrepantes con el ejemplo argentino; a la enorme heterogeneidad productiva regional, se agrega la heterogeneidad étnica; la presencia del indio, sometido a servidumbre y no incorporado ni siquiera lingüísticamente, agrega un factor de complejidad muy intenso al problema de la permanencia del orden oligárquico; un peso regional mucho mayor de los sectores tradicionales de la oligarquía, junto a una pasividad o por lo menos, mayor desarticulación de las enormes masas campesinas, parece provocar, aunque sea por contraste, una

³⁴ Gallo y Sigal, "La formación de los partidos políticos contemporáneos" en Argentina, *sociedad de masas*, p. 133.

mayor eficacia de las oligarquías rectoras del Estado; sobre todo en Brasil, sorprende la solvencia de los sectores dirigentes para sortear con éxito el mayúsculo problema de la tensión que el espacio desmesurado provoca entre centralismo y regionalismo; las mismas extensas masas campesinas inactivas (?) que en Perú son objeto de control electoral, pero sectores medios y bajos urbanos participantes desde los inicios republicanos y en crecimiento constante durante las primeras décadas de la república vieja, suman un elemento a la vida política, mucho menos autónomo que en la Argentina y manipulado desde un comienzo tanto por unas fuerzas armadas muy politizadas y participantes, como por las cúpulas oligárquicas más avisadas; señala con acierto Faoro, la continuidad que hay en Brasil entre el “coronel burócrata” que hunde sus raíces casi en el imperio y el “pelego” sindical del varguismo...

La organización del “monopolio de la violencia legítima” por el Estado oligárquico

El tema de la violencia en la etapa del Estado oligárquico, tal como fue esbozado en el planteamiento inicial de este ensayo, tiene múltiples vertientes; las que corresponden, por lo demás, a esa heterogeneidad y abigarramiento de las estructuras que en parte sólo formalmente se subordinan al Estado. A sus aspectos más modernizantes corresponde el intento de subordinación y racionalización de la violencia —hasta esos momentos bastante diluida en el cuerpo social, o con una función demasiado central en un Estado cuyos otros aparatos se habían desarrollado muy escasamente— a través de un proceso de profesionalización de las fuerzas armadas regulares. Estos ejércitos profesionales, una vez cumplida la instancia de la conformación territorial de los estados-naciones, amparados bajo el ala protectora de las flotas imperiales, serán sensibles sobre todo a su función de guardianes del “orden interno” y coadyuvarán a la culminación de las tareas prioritarias del estado oligárquico; sobran los ejemplos históricos de su actuación para reprimir alzamientos campesinos o movilizaciones obreras. Su papel resulta descolante sobre todo en el momento de implantación del estado y, ya entrada la etapa de desarrollo del capitalismo oligárquico, cuando la maduración de las vertientes subordinadas de la sociedad comienzan a protagonizar insurgencias contra el orden establecido; las fuerzas armadas ac-

tuarán entonces, con frecuencia, como bastión de las oligarquías "a la defensiva".

Pero el tema de la consolidación de ejércitos profesionales como aparato armado del Estado, no agota los aspectos de la violencia necesaria a la reproducción del orden oligárquico el cual apela, en los ámbitos adonde aún no alcanza su acción, a la violencia ejercida por los poderes regionales bajo la forma de "coroneles", gamonales, etc... Además, habría que explorar acerca de las "guardias cívicas", por lo general ejércitos privados correspondientes a una clase o poder regional en conflicto o a la defensiva respecto al poder central; de ellas hay múltiples ejemplos en la etapa que nos ocupa y desaparecen cuando el desarrollo del Estado capitalista produce la absorción real de las cuotas de poder dispersas en segmentos diversos del cuerpo social.

En esta oportunidad, sólo se intentará el esbozo del proceso mediante el cual cada situación oligárquica arriba a la implementación del profesionalismo militar, en el entendido de que la acumulación histórica que en materia de fuerzas armadas ya existe en cada uno de los ejemplos estudiados, dota de singularidad a cada uno de ellos.

La profesionalización de las fuerzas armadas coincide, en el proceso de racionalización de los aparatos estatales, con el de su sujeción a normas burocráticas; a través de la contradicción de misiones militares europeas (francesas y alemanas) los gobiernos latinoamericanos pretenden elevar el nivel de la disciplina, el respeto a la verticalidad y el saber específico atinente al ejercicio de la coerción, a través de la institucionalización de academias militares que se convierten en una de las instancias esenciales de la socialización militar. A través de la creación de un ámbito de intereses profesionales propios, el poder civil pretende apartar a los militares del quehacer político: objetivo que no siempre se pudo conseguir, en gran parte por la propia configuración del sistema oligárquico, como de inmediato se verá.

En Perú, desde el fin de las guerras de la independencia, las FFAA habían suplido prácticamente a las otras ramas estatales, llenando el vacío dejado por una oligarquía ineficaz totalmente para organizar siquiera un embrión estatal. Según Sinesio López, "El ejército peruano del siglo XIX es la única organización consistente que, frente a una sociedad civil extremadamente primitiva, fragmentada y desarticulada, mantiene la unidad territorial; es la fuerza centrípeta que neutraliza las fuerzas centrífugas de

la sociedad civil. El ejército es prácticamente el Estado del siglo XIX". Un político, conservador pero inteligente, describe el rol del ejército en el siglo XIX del siguiente modo: "El militarismo tenía, pues, que durar más en el Perú que en otros países sudamericanos. Era lo único organizado y fuerte en un hacinamiento de nebulosidades y de instituciones incipientes. Los militares no crearon el caos. El caos existía antes de ellos y alrededor de ellos. Fueron el efecto y no la causa; la resultante y no el motor de una situación. Estamos estructurados así. Las revoluciones eran el resorte para saltar hacia el desorden, el sable el instrumento para contener las exaltaciones que no tenían otro dique, ya que los diques morales no se conocieron en el estado de ignorancia y falta de educación cívica, característicos de una nación deficientemente estructurada". Ese ejército, sin embargo, cosechó derrotas en la segunda mitad del siglo. Dice Cotler: "En el lapso de tres décadas, el ejército sufrió tres derrotas, saliendo de ellas profundamente desprestigiado y maltrecho. La primera vez por el pueblo limeño (1872), la segunda por Chile y la tercera por la movilización que acaudillaba el 'Califa' (Piérola)".³⁵

Piérola inicia una reacción civilista tendiente a apartar al ejército de la política, que consta de medidas minimizadoras de las fuerzas armadas, circunstanciales y un proyecto a más largo plazo para lograr el control "objetivo" de los militares por los civiles: se trata de tecnificar el cuerpo, crear intereses, estímulos y alicientes de orden diferente al político, burocratizarlo y escalafonarlo, permitiéndole realizarse integralmente sin apelar al recurso político; a los efectos, se contrató una misión francesa que comenzó a operar en 1897, proyectando el reclutamiento académico de la oficialidad —para lo cual se fundaron instituciones de formación militar— la ley de servicio militar obligatorio, el intento de implantar un código militar y la ley de ascensos, por la cual se intentaría quitar la influencia política en materia de estos. En realidad, el proceso histórico posterior, muestra cómo el proyecto profesionalizador de la misión francesa fue desvirtuado en la práctica por una oligarquía que no pudo desprenderse de las prácticas habituales para inducir a los militares a hacer política. En Perú, donde el dominio oligárquico se prolonga sobre el siglo XX manteniendo sus estructuras regionales, con sus escuelas de "gamonalismos", la institución militar no logra "despegar" de la

³⁵ Cotler, Julio, *op. cit.*, p. 128.

relación meramente instrumental con las fracciones de la oligarquía en el poder. El desarrollo del aparato militar durante el oncenio Leguista (1919-1930) como parte de un proyecto de impulso capitalista que no incluía, sin embargo, la modificación de las bases "gamonales" del sistema, en un contexto de cuestionamiento y rebelión creciente por parte del campesinado y del asalariado rural y urbano, terminó, primero por enfeudar el colectivo armado a los terratenientes andinos y luego, en una inversión de los términos, por subordinar crecientemente la supervivencia gamonal al poder coercitivo del Estado. En ambos casos, se evidencia como, en Perú, la defensa del sistema vigente continúa haciéndose, durante mucho tiempo, a través de los militares con poder cooptados por la oligarquía, minimizándose la tendencia al desarrollo profesional autónomo que la profesionalización debería traer como corolario. Hecho carne con la oligarquía y en contradicción enconada con el APRA a partir de los treinta, el ejército peruano deberá esperar a la década de los sesentas para encontrarse con un proyecto "propio".

En Brasil, la realidad es muy diferente, aunque también ofrece un ejemplo de participación política muy acentuada, si bien de otro estilo o con otras finalidades. Impelidas por un proyecto de inspiración positivista y el haz de circunstancias —algunas ya tocadas antes— que colocan a las FFAA en el centro de las fuerzas contestatarias al imperio, éstas se ubican a la cabeza del proceso fundacional de la república, protagonizando así una inversión total del sistema de relaciones que habían mantenido con el entorno civil; en la época imperial, las oligarquías celosas de autonomía habían propiciado una división de funciones por la cual las FFAA regulares recibieron la comisión de celadoras de las fronteras territoriales, reservándose las milicias locales el cuidado del orden interno, es decir, el orden oligárquico; pero precisamente aquella función otorgó a las FFAA un horizonte de visibilidad que no tenían otras fuerzas políticas del imperio; de ahí que, en la república vieja, la institución armada se proyecta con fuerza en todo el sistema social; ello se manifiesta no sólo en el flujo de privilegios hacia la institución sino en las disposiciones para acrecer la autonomía institucional en materia de reclutamiento, promociones, etc... Pero es singular la forma como se fragua el peso de la institución militar en la república vieja: éste se logró desarrollando al máximo las posibilidades del "soldado-ciudadano" predicado por Benjamín Constant, junto a la libre mani-

festación del pensamiento y una concepción de la disciplina "inteligente y pensante", coherente con la tesis principal. Pero esto era "una amenaza real a la disciplina y a la jerarquía en la medida en que nivelando, como ciudadanos, a superiores y subalternos el derecho de, públicamente, criticar los actos de sus superiores, sin los riesgos de punición disciplinaria". La consecuencia fue la politización violenta de las fuerzas armadas, una vez que los sectores oligárquicos recobraron poder unificándose, y la fácil cooptación de los militares por las élites civiles, circunstancia que no es ajena a la pérdida del monopolio del poder por los militares en 1894.

La singularidad de esta entrada en escena de las FFAA brasileñas, produce la consagración por la Constitución de 1899 del principio que establece para los militares "la obediencia dentro de los límites de la ley", adjudicándoles el papel arbitral que han tendido a desempeñar históricamente.

En relación con el proceso profesionalizador, la realidad brasileña es acorde al rol principal que las fuerzas armadas venían desempeñando desde los prolegómenos de la agitación republicana; la profesionalización surgirá como un proyecto intra-institucional, liderado por elementos jóvenes de la burguesía emergente atrincherada allí y que lleva la impronta de los sectores medios; el proyecto modernizador de las fuerzas armadas nace entre la joven suboficialidad y a él no hacen más que plegarse los cuadros superiores y ciertos círculos de gobierno; el producto más depurado de ese proceso fue el "tenentismo", que "jaqueó" al orden oligárquico en los veinteos desde sus dos vertientes, la revolucionaria y la progresista-tecnocrática.

Mientras tanto, la función represiva interna del régimen oligárquico era realizada por las guardias estaduais; esta dictomía en el ejercicio de la violencia estatal, tiende a mantenerse durante todo el proceso histórico brasileño, obedeciendo evidentemente a una lógica del tamaño.

En Argentina la organización de la violencia adquiere facetas tanto más depuradas cuanto más complejo es el sistema de relaciones que debe conciliar una estructura de dominio; lo que impacta del proceso argentino es la sutileza de las instancias a través de las cuales la fuerza armada, a través de un proceso de alta profesionalización, adquiere el grado de autonomía necesario a la defensa del sistema en el momento en que éste comenzaba a ser cuestionado por la incorporación de las grandes masas urbanas

al proceso político; la habilidad de una oligarquía muy despierta no fue ajena a la eficacia con que se cumplió ese designio. La conformación de unas FFAA profesionales de un plumazo, a través de la ley 4031 de 1901, convierte a aquéllas en la rama más autónoma del Estado, en relación con los posibles cambios bruscos del sistema político; la implementación burocrática del colectivo militar vuelve obsoleto el "control subjetivo" del mismo y las fuerzas armadas se convierten en el núcleo más duro de un Estado débil "donde se había hecho del servicio público una recompensa política accidental".³⁶ Pareciera como si una oligarquía poderosa pero amenazada, hubiera apelado al mecanismo de la profesionalización militar para construir con ella el bastión defensivo de un sistema de dominación que —aun haciendo lugar a las fuerzas renovadoras— las erigió en recurso de apelación siempre que las bases del sistema fueron amenazadas.

Los nervios de la profesionalización militar argentina estuvieron constituidos por el sistema de conscripción concebido como escuela cívica, el criterio social en la selección de conscriptos, la forja de una oficialidad autónoma, competente y homogénea y una socialización educativa en los valores más acendrados del sistema. En cuanto al servicio militar obligatorio, se trata —en un conjunto social violentamente incrementado por el aporte inmigratorio que, luego de la formación de la UCR, amenaza con tomar por asalto el sistema político a través del sufragio universal— de modelar en los "gringos" mentalidades de argentinos, de incorporar cívicamente a los recién llegados, de inculcarles un sistema de valores que no pusiera en peligro la "argentinidad", a la cual, los sectores oligárquicos, propogandistas de la medida, identificaban con sus intereses y su posición en la cúspide del complejo social. Había que hacer soldados antes que ciudadanos. Y el maestro de civismo argentino, será el oficial instructor, que así adquiere un rol político esencial. Estos deben redimir al "conscripto inculto, ignorante y perverso", hacer ciudadanos argentinos a partir de un "conglomerado híbrido y confuso". "La patria para el ejército, la política para los políticos", es la fórmula que desde entonces está señalando a las FFAA como recurso de apelación para la salvación, más que de una clase, de un sistema de dominación que recorrió un azaroso camino en el siglo XX. La connotación clave del oficial, está indicada por

³⁶ Rouquié, Alain, *op. cit.*

el cuidado que se puso en su selección y formación académica: solamente desde los sectores de clase media alta había acceso a las escuelas militares, y la obligatoriedad de ésta para ser oficial, crea una distancia insalvable entre oficiales y tropa, lo que corrobora el principio rígido de jerarquía: por otra parte, el régimen de exoneraciones en la selección de conscriptos, que liberan a los estudiantes y a los que pudieran probar su asistencia a una academia o club de tiro —privilegios de los ricos— prueban la verdad de la observación de un crítico del ejército, para quien éste, “democrático y moderno en teoría, es en realidad aristocrático y arcaico”. Porque en definitiva, se trata de inculcarles valores que aseguren la cohesión del complejo social a aquellos que eventualmente puedan amenazar el orden establecido y los hijos de familias pudientes no estaban en ese caso.

Advertencia final

Este es un trabajo inconcluso. Siendo tan sólo un avance de investigación, nos ha sido imposible cubrir toda la temática que el proyecto inicial contempla. Del mismo modo, y lo que es más importante, se elude aquí toda reflexión acerca de las modalidades que asume la crisis del sistema oligárquico en cada uno de los ejemplos estudiados, la forma como ésta se solventó y la posible pervivencia de rasgos de aquel sistema en las situaciones actuales; cuestión legítimamente planteable, desde el momento en que las tareas del desarrollo capitalista se han cumplido en este continente, salvo el caso mexicano (y los frustrados de Bolivia y Guatemala) no a través de procesos revolucionarios sino apelando a formas de variado matiz que por lo general han significado, cuando menos, la tolerancia de un cierto espacio propio para las viejas oligarquías. Estas son las reflexiones a que deben conducir los trabajos de este tipo.

México, marzo de 1985

LIBROS

SOBRE EL SUJETO DE LA HISTORIA *

Adolfo Sánchez Vázquez

Presentamos hoy un libro que no puede ser considerado como una fría y aséptica investigación académica, aunque originariamente fuera una tesis de maestría en filosofía, sino como un texto vivo, un texto que late como una "inteligencia en llamas" ** en cada una de sus páginas. Y late no sólo porque los temas que aborda —fundamentalmente el del sujeto de la historia— están tan llenos de consecuencias vitales, prácticas, políticas, sino porque al adentrarse en ellos, no obstante el rigor, la coherencia y la sistematicidad con que se examinan, no se excluyen, no se podría excluir la vehemencia que acompaña a toda clara y firme toma de posición ideológica.

Pues bien, tratándose de un texto que así late, nuestro acercamiento a él va a consistir en tomarle el pulso. Y como se trata del pulso de un marxista que se enfrenta a un problema central para el marxismo, central en su teoría de la historia, tomarle el pulso será también en cierto modo tomárselo al cuerpo teórico del marxismo que hoy se hace en México.

Fijo para ello mi atención en el trabajo fundamental del libro que es justamente el que le sirve de título: "El sujeto de la historia".

*

* *

* Palabras pronunciadas en la presentación del libro de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, (Alianza Editorial, Madrid, 1984) el 17 de Julio de 1985 en la Fac. de F y L de la UNAM.

** José Goroztiza en *Muerte sin fin*.

Pareciera que, desde el título mismo, se parte ya del reconocimiento de que hay un sujeto de la historia y que el problema a resolver sería el de esclarecer cómo es ese sujeto (el que sea) que hace la historia. Pero ¿en verdad, la hace él? Desde las primeras líneas, vemos que el título del libro no compromete a su autor con ese reconocimiento. Apenas el texto se echa a andar, las preguntas se acumulan y las respuestas que parecieran firmes por su obiedad, quedan problematizadas. Pues la cuestión de si la historia tiene un sujeto (con lo que radicalmente se problematiza lo que destaca en la superficie), es enfrentada a la cuestión —de raigambre althusseriana y para Althusser de raigambre hegeliana— de si la historia no es más bien un “proceso sin sujeto”.

Una respuesta afirmativa en este último sentido no puede sorprendernos, ciertamente, en Hegel, para el cual la sustancia es sujeto, o dicho en otros términos, el sujeto es todo, y, por tanto, el sujeto con respecto al devenir o proceso universal no sería su propiamente sujeto, sino el devenir mismo; precisamente por ello tendría sentido en Hegel hablar de un proceso sin sujeto. Como lo tendría también si fuera de la historia, fijamos la atención en la naturaleza. La naturaleza entera —y el hombre como ser natural— está lleno de “procesos sin sujetos”. Pero ¿y la historia?

No encuentro en el libro de Pereyra elementos que permitan fundamentar una concepción de la historia como “proceso sin sujeto”. Creo por el contrario que ni siquiera se ha propuesto negar el papel del sujeto, de la subjetividad, en el proceso histórico. La expresión misma “proceso sin sujeto” apenas si aparece más de una vez en el texto.

Entonces, de lo que se trata no es tanto de afirmar su ausencia como su presencia, pero de una presencia puesta sobre sus propios pies. Si hay sujeto de la historia, ello ha de significar que la historia es un tejido de acciones; que la historia es en cada momento un producto, un resultado, de un proceso con sujeto, o con sujetos. Pero si es así —y no afirmo por ahora que lo sea para Pereyra— parece legítimo preguntarse: ¿producto de quién, de qué productor, de qué sujeto? Pregunta que remite a otra fundamental, y pienso que fundamental también para Pereyra: ¿producto no sólo *de quién sino de qué?*

Y con esto vamos entrando en el terreno propio del libro y, a la vez, en sus enfoques más polémicos. La primera tierra que avistamos —decimos la primera lo cual no nos libera de ver algo más allá o debajo de ella— son acciones humanas u hombres

que las relaciones y estructuras no, al menos no actúan como ellos. No son ciertas relaciones de producción las que salen de las naves de Colón y ponen el pie (en sentido literal) en América; no es cierta estructura ideológica la que toma la Bastilla. Quienes hacen lo uno y lo otro, como reconoce Pereyra (p. 28) son individuos concretos que hacen lo que hacen conforme a ciertos fines y que obtienen resultados que no esperaban y que incluso —como el pobre de Colón— ni siquiera buscaban.

Lo que postula Pereyra en definitiva es la explicación de esas acciones y por qué sus agentes se han comportado así. Ahora bien, para ello, para clarificar su verdadero *status* tiene que arrancar la maleza teórica que cierra el paso a esa explicación. Y, por ello, se enfrenta a dos concepciones igualmente abstractas: una, la que abstrae al sujeto separándolo de las circunstancias (tanto da que el sujeto se conciba como hombre, individuo o clase); otra, la que abstrae las circunstancias separándolas de los agentes (tanto da que esas circunstancias se conciban como relaciones sociales y, dentro de ellas, como relaciones de producción, o como estructuras, etc.).

La superación de ambas abstracciones está, ciertamente, en poner ambos términos en una relación indisoluble, como relación de la subjetividad y la objetividad o, términos clásicos, como relaciones sujeto-objeto.

No se trata, por tanto, para Pereyra de negar que hay sujetos y, por tanto, que actúan, sino de afirmar que actúan necesariamente en una relación sujeto-objeto. El problema del sujeto no es ocioso; pero sí lo es pretender que en él esté la clave de la explicación, separado del otro término: llámesele objeto, objetividad, relaciones sociales o condiciones objetivas. Pero entonces no hay por qué renegar de la tesis marxiana de que “los hombres hacen la historia” siempre que esto remita forzosamente —como remite en Marx— a “cómo la hacen”, a las condiciones dadas que los hacen a ellos y en que la hacen. Resulta entonces —y esto claramente se ve en el libro— que esas condiciones o circunstancias producen a los hombres que hacen la historia y que los hombres, a su vez, producen esas condiciones o circunstancias.

La atención que, en este sentido, atribuye Pereyra a la *Tesis III* (de Marx) *sobre Feuerbach* en la eliminación del dualismo sujeto-objeto, está perfectamente justificada. Queda claro así que no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto, lo que ciertamente ya había sido dicho antes por el idealismo. Pero ahora se trata de

que actúan: hombres que, por ejemplo, al finalizar el siglo XV ponen el pie en las costas de América y que posteriormente llamarán a esta acción “descubrimiento”; hombres que en el siglo XVIII toman en Francia la prisión de la Bastilla, acción que más tarde se registrará como el inicio de la Revolución Francesa; en suma, hombres que, persiguiendo determinados fines o intenciones a los que no corresponden sus resultados, realizan actos que con el tiempo se considerarán históricos.

Pereyra no niega —no podría negar— que en estos casos se trata de acciones humanas que hoy consideramos históricas. O sea: que los hombres —individuos concretos o colectividades humanas— hacen lo que llamamos historia.

Se trata de acciones, o de encadenamientos de ellas como procesos, que tienen por sujetos a los hombres que las realizan. Estamos diciendo sujetos, pero el problema no cambia si los llamamos agentes históricos. Es sujeto o agente el que actúa o realiza acciones que tienen un significado histórico, aunque no tuviera conciencia de ese significado al realizarla y, menos aún, se propusiera alcanzar un resultado u objetivo con ese significado histórico.

Ciertamente lo que encontramos no es tanto el sujeto en toda su universalidad como contrapartida de esta otra universalidad que es la historia sino los sujetos o agentes concretos de acciones históricas concretas. En definitiva, cuando hablamos del “sujeto” y de la “historia” estamos en el plano de las abstracciones más generales, pero no por ello vacías. Abstracciones son también “relaciones de producción”, “fuerzas productivas”, “Estado”, “clase social”, “estructuras ideológicas”, etc., y no por ello deja de hacerse ciencia social con ellas, o si se quiere más exactamente a partir de ellas.

Pues bien, si con su investigación “El sujeto de la historia” Pereyra se inclina no tanto hacia la negación del papel del sujeto sino hacia la recuperación de su verdadero *status*, lo que el libro pretende demostrar —y demuestra— es que ese *status* no se da en el sujeto aislado. En primer lugar, porque no existe realmente semejante sujeto. Con el sujeto hay que tener presente todo lo que existe efectivamente. Y por ello Pereyra fija la atención en las relaciones sociales o estructuras que existen con la misma realidad o *en* la misma realidad que el sujeto. Ahora bien, con una diferencia que no se puede dejar de tomar en cuenta, a saber: que los sujetos no se hacen presentes del mismo modo que esas relaciones o estructuras en la realidad. Los sujetos actúan en tanto

la unión de ambos términos en otra dirección: en la actividad práctica, ideal y material, subjetiva y objetiva, que Marx llama *praxis*.

Se trata pues, de dos términos que se dan en una unidad indisoluble, pero que en el marco de ella no se confunden o identifican sino que mantienen una distinción relativa.

Y aquí habría que preguntarse si Pereyra, preocupado legítimamente por enfrentarse al subjetivismo que borra el lado objetivo de la *praxis* no borra en cierto modo la distinción relativa de sujeto-objeto y acaba por caer en cierto objetivismo, que, al disolver un tanto el sujeto, torcería el bastón del lado opuesto al del subjetivismo. Y eso es inevitable si las llamadas condiciones subjetivas o factores subjetivos forman parte de las condiciones objetivas.

Hay que subrayar la justeza de la crítica de Pereyra al subjetivismo, encarnado por Sartre, que separa al sujeto del objeto y que hace de él un centro de indeterminación, incausado, que escaparía al condicionamiento objetivo. La crítica de Pereyra es, a este respecto, aguda y convincente. Se puede y se debe mantener esta crítica, ciertamente en el marco de la unidad sujeto-objeto entendida como *praxis*, hay que considerar la subjetividad no sólo como parte integrante de ese mundo del que forma parte también la objetividad sino que, en ese mundo, en esa unidad, la subjetividad no es algo indeterminado o incausado sino que se halla determinada por la objetividad. Pero, reconocer esto, ¿entraña precisamente la conclusión de que la subjetividad pierde su autonomía relativa y que al ser parte del mismo mundo, de la *praxis*, queda reducida a ser una parte de la objetividad?

Creo que la respuesta a esta cuestión —en sentido negativo— se encuentra apuntada —aunque no asumida y desarrollada— al plantearse en el libro las relaciones entre necesidad y posibilidad. Pereyra admite que todo el proceso social

Esta constituido... por actos individuales cuya realización es producto de decisiones que se adoptan —habitualmente— con base entre diversas acciones posibles (p. 86).

Es precisamente esta capacidad de elección entre varios posibles la que lleva a Sartre a postular esa "libertad" del individuo que escaparía a todo condicionamiento objetivo. Pereyra sostiene con razón que no hay semejante libertad del agente y que la

decisión u opción elegida se halla también determinada, ya que es resultado de la lectura que hace de la situación objetiva, del "pasado" del agente y de influencias diversas.

Sin embargo, aunque las decisiones y acciones correspondientes no las pone Pereyra en una relación inmediata con la dinámica estructural objetiva, no queda claro cuáles serían las mediaciones que impedirían reducir la subjetividad a una parte de la situación objetiva, salvando así al sujeto tanto del subjetivismo como del objetivismo.

A mi modo de ver, la respuesta hay que buscarla en la conexión entre el desarrollo necesario de la realidad y los posibles engendrados por ella. Antes hemos visto que el agente decide entre varias opciones posibles, y en esto radicaría su margen de libertad, libertad que no significa en modo alguno escapar a la necesidad del desarrollo que engendra esos posibles. La realidad, la situación objetiva, el desarrollo necesario engendra los posibles, pero no engendra o al menos, no engendra directamente, la decisión a favor de una de las opciones posibles. Por ello, hay que decir —para despejar toda ambigüedad— que la situación objetiva determina las opciones posibles pero no la opción elegida. Lo que determina esta opción, son factores subjetivos aunque condicionados a su vez.

Si las decisiones y acciones están inscritas en la situación objetiva; es decir, si la elección es sólo la confirmación de lo que la realidad afirma, o dicho en otros términos, si es sólo la realización de una sola posibilidad fijada de antemano, la elección se vuelve supérflua y la crítica y valoración de esta elección —que en realidad no lo es— carece de sentido.

Y esto conduce a un problema crucial que Pereyra toca al final de su investigación: el problema del "justificacionismo histórico", es decir, la justificación de actitudes y decisiones por la necesidad histórica, lo que excluiría la valoración y la crítica de las actitudes y decisiones de los participantes en el proceso histórico. Se trata de un problema crucial que merecería un tratamiento más amplio ya que involucra el problema de la responsabilidad política y moral de los agentes, y de modo especial de los dirigentes y gobernantes. No se trata sólo de "errores" productos de una mala lectura de los posibles. Se trata de la responsabilidad que contraen al decidir entre las opciones posibles ya que la elección no se halla determinada, al menos directamente, por la situación objetiva. La responsabilidad desaparece si el agente se encuentra ante una sola posibilidad ya que no hay espacio para una elección.

Situaciones como éstas se presentan históricamente. Así, en los años inmediatamente posteriores a la revolución rusa de octubre de 1917, la industrialización del país a ritmo acelerado era la única posibilidad para la supervivencia de la nueva sociedad. Ciertamente, la única posibilidad para quienes habían optado por el socialismo y no por la restauración del régimen derrocado. Stalin no podría ser criticado por haber realizado esa posibilidad que se le imponía por la necesidad histórica (la construcción de las bases del socialismo, o de la transición a él, en las condiciones de atraso económico y de cerco del país por el capitalismo). Pero no puede decirse lo mismo de la política represiva del *Gulag*, que fue una elección posible entre otras determinada por factores subjetivos, razón por la cual Stalin no puede ser exonerado de su responsabilidad moral y política individual. Decir que es responsable no significa negar que sus decisiones y actos se hallaban determinados sino que esta determinación no es pura y simplemente la de la situación objetiva; hay que contar ciertamente con factores subjetivos: su pasado, las tradiciones diversas en que se ha formado ideológicamente, las influencias que ha recibido, su pertenencia a la burocracia estatal, etc. En la Unión Soviética, en aquellos años, primeros años de la revolución, quedaba espacio para otras opciones posibles como la que postulaba, por ejemplo, la "oposición obrera".

Todos estos elementos subjetivos no pueden dejar de tomarse en cuenta. Timpamaro las llama "carencias subjetivas". Pereyra admite su existencia pero reprocha al marxista italiano que las escinda de la situación objetiva. Ahora bien, pueden ser admitidas sin considerarlas escindidas de la situación objetiva. Pero entonces por qué no reconocerles cierta autonomía relativa en el seno de la objetividad que se expresaría precisamente en la elección entre varios posibles y no en la realización de una sola posibilidad que excluiría cualquier otra. En este caso, la posibilidad realizada —el "Gulag"— eliminaría todo elemento subjetivo al reducirlo a pura objetividad. Se cae así, aun pretendiendo haberlo evitado, en un hiperjustificacionismo histórico —todo se justifica históricamente por la determinación— que vendría a ser la otra cara de la medalla —el objetivismo— que antes hemos mostrado.

*

* *

Llegamos al final de nuestras observaciones. Creo que el hecho de poder hacerlas constituye una buena prueba de lo que un libro como éste implica: hacer meditar, despetrar de todo sueño dogmático al arrastrar al lector a las cuestiones más vivas y problemáticas de la teoría marxista de la historia. El libro de Pereyra agudo, bien estructurado, claro y firme en sus posiciones, reclama el diálogo, la discusión, la confrontación. Y el mejor tributo que podemos rendirle es acudir a su llamado polémico, al diálogo que reclama. Es lo que intentados hacer tomándole el pulso. Pero en un momento en que no faltan los desertores del socialismo que miden la vitalidad del marxismo en nuestros medios con su propia anemia teórica e ideológica, no será superfluo concluir, después de tomarle el pulso al cuerpo teórico de la obra presentada, el marxismo —sin ser inmune a diversos males— goza aquí de buena salud.

(17 de julio de 1985).

EL TIEMPO NUBLADO DE OCTAVIO PAZ * (*Anticomunismo ilustrado*)

Dora Kanoussi

La colección de artículos que Octavio Paz publicó con el título *Tiempo nublado* (Edit. Seix Barral, 1983) tiene gran interés, pues es expresión de una corriente ideológica mundial de la cual el autor es uno de los representantes más destacados en el área de habla española. Nos referimos a la cultura neoconservadora, misma que se encuentra en un proceso de expansión y ofensiva de largo alcance. Esta tendencia encuentra, en economía, su correspondencia en el monetarismo, o sea, en la política económica que intenta restringir la intervención del Estado (tipo modelo keynesiano), y restaurar, en todos los países capitalistas de desarrollo alto y medio, las potestades y prerrogativas del mercado "libre". Justamente por esto y dado el contexto anterior, resulta útil comentar *Tiempo nublado* para entender el significado político del libro.

La advertencia, en la que se enuncia el sentido de los ensayos, es un autorretrato ideológico y político del autor; en ella se exponen, sin aportar nada nuevo, los principios filosóficos y, por tanto, políticos del conservadurismo contemporáneo conocido como neoconservadurismo. Se repiten con más audacia (con respecto a los matices racistas de trabajos anteriores) las consabidas tesis neoconservadoras de Octavio Paz acerca de América Latina y México y la diferencia entre este último y Estados Unidos. El autor "nacionaliza" una vez más la ideología de la nueva derecha hegemónica en este momento crucial. El movimiento de la nueva

* Este ensayo fue publicado en el semanario *Así es* del PSUM, el 10 agosto de 1984.

derecha es la respuesta "restauradora" a la crisis del capitalismo avanzado; respuesta que deviene inédita por cuanto que constituye una restructuración productiva (introducción de alta tecnología en la producción) aunada a una respuesta ideológica y cultural. Es *reacción* (en sentido literario y figurativo de la palabra) a los movimientos sociales (irreversibles en lo cultural) que irrumpieron en la historia de "occidente" a partir de los años sesenta.

Octavio Paz se adhiere al principio del "fin de las ideologías" para obedecer a una de ellas. Posición tampoco novedosa: su autor es Daniel Bell quien la dio a conocer en 1962.¹ Del mismo autor es la tesis central de Paz sobre el "hedonismo" de occidente que Bell elaboró en 1975.² Otro de los neoconservadores del que Paz toma ideas prestadas para insertarlas en sus trabajos, es Irving Kristol³ y algunos otros, minuciosamente reseñados por un liberal (de tendencia democrática) Peter Steinfelds.⁴

En el mismo prólogo Octavio Paz anuncia su teoría o concepción de la historia, tan vieja como el conservadurismo del siglo XVIII que surgió a raíz de la gran revolución de 1879, sobre todo la filosofía de Burke con el que los neoconservadores tienen coincidencias hasta liberales, y quien se hizo famoso no tanto por la profundidad de sus ideas como por sus arrebatos contra la revolución francesa y sus llamados de alarma frente al "peligro" que pueden significar los movimientos de masas y su soberanía que teorizó Rousseau. También Paz arremete contra el jacobinismo y su antecedente teórico, la "voluntad general" de Rousseau cuyos herederos hoy día serían los comunistas. En todo caso, Burke

¹ Daniel Bell: *The end of ideology*, N. Y. Free Press, 1962. También del mismo autor es *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza 1973.

² Daniel Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo* (en Alianza), 1976. Pero el verdadero manifiesto político del conservadurismo, hecho programa para la acción, es el documento "Informe del grupo trilateral sobre la gobernabilidad de las democracias" al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral, redactado por destacados intelectuales del conservadurismo moderno como Crozier, S. P. Huntington y otros. Fue publicado en 1975 y ha levantado muchísimas discusiones teóricas y políticas en EU y Europa. En español está en los Cuadernos Semestrales del CIDE (Estados Unidos y perspectiva latinoamericana) núms. 2-3, 1977-1978.

³ Irving Kristol: *Two cheers for capitalim*, N. Y., Basic Books, 1978.

⁴ Peter Steinfelds: *The neoconservatives* (no conocemos edición en español), 1979. Este es el trabajo más importante sobre el tema.

junto con Tocqueville son considerados los “padres ideológicos” de los neoconservadores de los años setenta-ochenta.⁵

Esta falta de originalidad reconocida por los mismos neoconservadores no es demasiado importante; pero si lo es el que Octavio Paz pertenezca a esa corriente mundial y lo que es más: que sea “jefe de partido” en sentido tanto lato como explícito en cuanto que dirige esta cultura con firmeza y seguridad, con principios y un programa de acción muy preciso y concreto. En este sentido, la exigencia de originalidad como si se tratara de poesía, sería absurda y fuera de lugar. También es importante la concepción de la historia que Paz anuncia en su prólogo y sostiene en sus trabajos. La historia para él es un conjunto de acontecimientos explosivos y procesos lentos, ambos del mismo valor para la humanidad. Una vez más, asoma la vieja idea conservadora de la historia como evolución de hechos en los que el hombre no tiene demasiada injerencia. Pero Croce, a quien Paz conoce muy bien, lo dijo mejor hace casi ochenta años. Lo dijo tan bien que se convirtió en el interlocutor de Gramsci en la cárcel y le sirvió a éste como motivo para desarrollar el marxismo como ciencia de la política, contraponiéndolo precisamente a la idea de la historia de Croce, que era la idea de la historia como “revolución pasiva”.

Donde Paz supera a sus maestros (Bell, Aron y otros) es cuando expone lo central de su ideología: el virulento anticomunismo y su no menos feroz “antiestatalismo”. Su idea del socialismo y del “peligro” que éste representa para la civilización, corresponde más a la del macartismo de los cincuenta y a la actual de Reagan que a la de los conservadores más lúcidos. Estos (con excepción de los “nuevos filósofos”, ya extinguidos por no ser nuevos ni filósofos) ya no acuden al gulag para justificar sus posiciones, inclusive cuando están orgullosos de su anticomunismo o cuando se denominan socialistas y demócratas como Howe y Harrington en una entrevista publicada recientemente por *The New York Times Magazine*. Según Octavio Paz, los males de la humanidad son el comunismo y la expansión del Estado. La expansión de este último y el “hedonismo” desenfrenado o “nihilismo” de las “masas insaciables” son la causa principal de la crisis de “occidente”. Se trataría de una crisis moral que destruyó la ética protestante, motor principal del capitalismo y sus impulsos. Conclusión: para su-

⁵ Richard Hofstadter: *The american political tradition* (Random), Vintage, N. Y., 1948 y también en Steinfels, ya citado.

perar la crisis la expansión del Estado, en cuanto satisfacción de las necesidades de las masas tiene que restringirse. Esto se logra restaurando el liberalismo de muchas repúblicas, empezando por el mexicano pero también el de EU.

Sin embargo, trátase de explicar un movimiento como el estudiantil de los años sesenta (que O. P. aclara de manera irracional, como muchas veces le sucede, por una especie de freudismo vulgar) o de la disidencia del este (al decir de Paz, "el hecho más importante" que sucedió en occidente en los últimos años) todo gira alrededor de lo mismo: la obsesión anticomunista y la antipatía al Estado moderno hacen que Paz acomode los hechos a su gusto y hasta pierda el control y decoro de su escritura, cayendo en vulgarizaciones indignas de un buen poeta. Un ejemplo de ello sería el hecho de que Paz, sin pensarlo dos veces, endosa al movimiento estudiantil el terrorismo. Este último sería la herencia de aquél considerado por demás como el bolchevismo contemporáneo.

Otra importante cuestión que el autor trata con el procedimiento usual o sea insertándolo sin contemplaciones en su discurso ideológico, es el movimiento por la paz: éste es llamado simplemente pacifismo (da la impresión de pasividad y fatalismo), de "ideología negativa", la "otra cara del terrorismo", "expresión de nihilismo", etcétera, sin que el lector merezca explicación alguna. Pero al lector un poco atento no se le puede escapar que lo que aterra a Paz del pacifismo es el hecho de que tiene una convergencia, digamos natural, con el comunismo, y lo que es más: es parte importante de los programas de los partidos comunistas desde fines de la segunda guerra mundial. Por supuesto, el pacifismo de hoy es un movimiento nuevo, independiente, que innova incluso la política en su sentido tradicional y del que apenas se empieza a vislumbrar la importancia como movimiento social, globalizador, que puede influir de manera decisiva en los acontecimientos históricos.

Lo que es alarmante para los conservadores es la convergencia entre movimiento por la paz, comunistas europeos y la parte más avanzada de la social democracia (sueca, alemana, inglesa, etc.). La lucha contra el armamentismo y por el desarme bilateral hasta la completa reducción de las armas nucleares que realizan los comunistas, socialdemócratas y pacifistas es un peligro real para la democracia liberal y que puede quitarle filo a la agresividad imperialista: ¿dónde quedaría el argumento del "expansionismo soviético"? Si uno se acuerda del nuevo principio comunista en

el sentido de que la democracia tiene y es un valor universal (de Berlinguer y el PCI) así como el llamado a luchar por la paz y el desarme general porque esto es una *urgencia* y una *lucha* que en este momento está “por encima de la lucha de clases”, nos podremos dar cuenta del por qué de la virulencia con la que es tratado el pacifismo y del terror que provoca en la reacción pensar que esta ideología se apodere de las masas... Los neoconservadores y Paz con ellos, no solamente han leído a Burke, Constant y Rousseau, también han leído a Marx y la experiencia de la historia enseña, a ellos y a nosotros, que Marx no se equivocó en lo que concierne a la relación entre ideas y masas y su influencia en la historia.

Pero no todo en Paz es repetición negativa del viejo leit-motiv anticomunista; también hay novedades; una de ellas en positivo: la admiración incondicional, la simpatía, benevolencia y cercanía del autor a todo lo que atañe a Estados Unidos. Al parecer, ya se acabó el tiempo en el que cierto barníz antimperialista era necesario para cualquier intelectual latinoamericano que se respetara. Paz nos presenta con desenfado una democracia que necesariamente es imperial, si no quiere cometer suicidio frente a su rival ruso. A una sociedad como EU, se le puede exigir todo en nombre de la humanidad, ya que ellos son la democracia por excelencia, lo más perfecto que la humanidad haya conseguido hasta ahora en cuestiones de organización social, son la historia misma, su encarnación, el verdadero principio, el “principio absoluto”. Paz se inspira también en Marx; tomando prestada su idea (e invirtiéndola) en el sentido que el capitalismo es el fin de la prehistoria de la humanidad. Uno de los elementos del liberalismo americano que lo convertiría en precioso para el destino de la humanidad, es el hecho que ha sido fundado sobre la ética protestante, que Paz llama simplemente religión (quizás para no parecerse demasiado a Weber) y el no haber sido contaminado este liberalismo por el jacobinismo y el anticlericalismo de las democracias europeas; jacobinismo que por cierto ha sido heredado actualmente por los comunistas. En esto hay que darle la razón a Paz, si con ello piensa en la idea que Lenin y Gramsci tenían del jacobinismo en tanto que fundador de un nuevo Estado e intelectual de una nueva clase y no en el sentido peyorativo que por lo común se le atribuye.

A un país como éste, del que depende el futuro de la humanidad, bien se le puede exigir que sus masas abandonen el hedonis-

mo (consumismo) y que el estado restrinja su intervención a favor de ellas para regresar al espíritu de los padres fundadores (slogan universal de los conservadores norteamericanos) quienes supieron someter el bien de la comunidad al del individuo. Las pretensiones universitarias del conservadurismo hacen que Paz se parezca demasiado a sus colegas de EU y Francia; pero lo que nosotros debemos subrayar no es esto. No se trata de hacer la filología del neoconservadurismo y tampoco su historia (que por supuesto hay que hacer de manera científica) sino subrayar el hecho que sus preocupaciones, sus ideas, surgen de la realidad que también es nuestra, pero que el conservadurismo expresa a su manera y según su programa político. Creemos que aquí reside la causa de la atracción "transformista" que Paz ejerce sobre ciertos intelectuales "de izquierda" y sobre muchos jóvenes.

Si la realidad es una, las ideas que de ella y sobre ella se tienen necesariamente tienen el mismo origen: lo que las separa y diferencia es el punto de vista (de parte o "partidista" decía Lenin para la filosofía) o sea la ideología relativa a la clase. Por ello los problemas y las soluciones que plantea Paz a su manera precapitalista y conservadora (y por lo tanto pronorteamericana) son los problemas de la actualidad.

La expansión del Estado y de los derechos ciudadanos en el capitalismo avanzado (asistencia y salud, educación masiva y de alto nivel, participación política y crecimiento de las organizaciones sociales, etc.) por una parte, y por otra la expansión de las "ideologías totalitarias" (también en América Latina) a pesar de los retrocesos del "socialismo real" y las crisis ideales de los marxistas, son los problemas por excelencia por los que se bate la hegemonía conservadora, o sea la ideología actual y actualizada del capitalismo. Paz tiene plena conciencia de la dimensión de la crisis y de lo que está en juego, ya que se trata de una crisis de transición a otra fase, larga y tortuosa de reestructuración, pero que involucra movimientos sociales de carácter inédito: el movimiento por la paz y el desarme, el feminismo que revolucionó la cultura occidental, la nueva concepción de la marginalidad y marginación por la nueva psiquiatría; el movimiento gay, la cuestión irresuelta de los jóvenes (sobre todo el de la ocupación y el de la droga) etc., etc.

Esta conciencia de la magnitud de los problemas que los ideólogos del capitalismo tienen que resolver frente a masas organizadas cada vez de manera múltiple y novedosa y ya no solamente

sindical y/o corporativa, explica bien las añoranzas regresivas por liberalismo clásico: éste fue la ideología y la práctica de una burguesía que sin embargo ya no existe como fuerza innovadora. Su ideología y práctica implicaban una relación directa entre ciudadano y Estado, sin mediaciones y sin las intromisiones organizadas de las masas en el Estado o del Estado en la sociedad civil. Bastaba una buena legislación y el libre juego de las fuerzas del mercado para que todo funcionara. Es en este sentido que el liberalismo contemporáneo es el llamado *neoconservadurismo*, el intento restaurador del capitalismo y por eso hay que estudiarlo y conocer su verdadero alcance. Y es por ello que hay que poner atención especial a lo que dice Paz como "jefe de partido" y no sólo por el contenido real de lo que en sí trasmite, (ya sabemos que el liberalismo pertenece al pasado y no puede acudir a ideas añejas) sino porque es el centro de atracción transformista que está desplazando en esta importantísima función al Estado mexicano. Por ello la ideología de la revolución mexicana Paz la sustituye por la de la "república restaurada", con todo lo que esto significa.

EPISTEMOLOGIA Y SOCIALISMO DE ENRIQUE GONZALEZ ROJO *

Jorge Velázquez

Queremos dar inicio a nuestra intervención haciendo referencia a una idea de Louis Althusser en donde nos dice que “un marxista no puede luchar, tanto en lo que escribe como en lo que hace, *sin pensar su combate, sin pensar las condiciones, los mecanismos y los enjuagues de la batalla en que se compromete y que lo compromete*”.

Pensamos que esta idea de Althusser es justa para el caso de Enrique González Rojo como marxista, como un gran propagador del marxismo aquí en México y sobre todo como un militante de diversos movimientos populares de la historia de nuestro país durante las últimas décadas. Pero por otro lado es importante decir que esta idea de Althusser se ajusta también a las inquietudes que han conducido a Enrique González Rojo a plantearnos una serie de problemáticas encontradas en su último libro *Epistemología y socialismo: la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*. Es decir, creemos que en este último libro de González Rojo, al igual de los que lo anteceden, se encuentran plasmadas las inquietudes, experiencias y vivencias que ha tenido el autor desde el momento en que por vez primera —como él lo dice en algún lugar— sintió la necesidad de pensar por sí mismo al marxismo; despertándose así del yugo del sueño dogmático bajo el cual vivieron varias generaciones de marxistas en nuestro país.

* En días pasados en la Universidad Autónoma Metropolitana se hizo la presentación de *Epistemología y socialismo* de E. González Rojo. Participaron los profesores Jorge Rendón, y Jorge Velázquez y el propio autor. Reproducimos las palabras de Velázquez.

Es pues desde ese momento en que González Rojo se acerca al althusserianismo pero viendo a éste en un doble sentido. El primero tal y como lo definiera Cesáreo Morales: como un pensamiento crítico-polémico. Y el segundo por considerarlo González Rojo como un proyecto que surge bajo una situación de emergencia posstalinista y que responde a una necesidad: la de racionalizar la práctica política. Es pues de esta forma como él considera, siguiendo aquí a Louis Althusser, que es necesario evitar que el marxismo se convierta o sea reducido a una ideología.

Pero cabe preguntar aquí cuáles pueden ser o serían las consecuencias, el peligro de reducir al marxismo a un mero planteamiento ideológico tanto en el caso de Althusser como en el caso de González Rojo. Para el primer caso ésto resulta ser algo muy claro pues para el filósofo francés lo importante, lo esencial y fundamental del marxismo es erigirlo en epistemología. De esta concepción del marxismo de Althusser, que aquí solo la enunciamos de forma por demás bastante general, se han desprendido toda una serie de críticas así como de ataques en el sentido de su exacerbado teoricismo. Debiendo reconocer aquí que una de las más importantes críticas que se han producido en nuestro país a la posición de Althusser ha sido la del maestro Adolfo Sánchez Vázquez.

Para el caso de González Rojo, tal y como lo entiendo, si bien tal consideración es importante y fundamental para su combate teórico-práctico, lo verdaderamente fundamental radica en el hecho, en efecto, de evitar a toda costa que en el campo de la política y en particular en la lucha por la destrucción del capitalismo sean los intelectuales quienes conduzcan a la sociedad no al socialismo tal y como debería ser lo esperado, sino a una nueva realidad histórico-social denominada por el propio Enrique González Rojo *modo de producción intelectual*. Por decirlo de forma sumamente sintética el *modo de producción intelectual* contiene por característica central el ser una formación social en la cual se produce el fenómeno de la "desigualdad de los que saben y de los que no saben".

Para González Rojo el marxismo es una filosofía en crisis. Nos dice nuestro autor lo siguiente "Vivimos una época —la época de la 'crisis del marxismo'— en que ya no es posible pensar que la *destrucción* del capitalismo equivale al inicio de la *construcción* del socialismo. Se puede *destruir*, en efecto, el capitalismo (el sistema de capital privado) y no *construir* el socialismo, sino generar

un sistema, en el que se refuncionaliza el capital (pero bajo su modalidad de *capital social planificado*), que presenta las relaciones socioeconómicas de una formación social *intelectual*. Destruir el capitalismo, sin una clara idea de la construcción del socialismo, equivale a crear, pues, el modo de producción intelectual (burocrático-tecnocrático-militar)".

Es en el sentido de tal horizonte, de tal perspectiva que el autor de *Epistemología y socialismo* se permite hablar de la "crisis del marxismo" y del peligro que encierra su reducción ideológica. Y es también en tal sentido que sin más se permite establecer determinadas afirmaciones sobre la historia del marxismo desde sus fundadores hasta "nuestra época". En otras palabras para González Rojo el marxismo en sus diversas corrientes históricamente sólo se puede explicar como la "teoría filosófico-social de la clase intelectual". Y es aquí, en esto último en donde radica fundamentalmente el peligro de la "ideologización" del marxismo. Es decir, González Rojo observa que en tanto que el marxismo se llega a convertir en la "teoría filosófico-social de la clase intelectual", los intelectuales constituidos en la "vanguardia" de la conciencia del proletariado usurpan el poder. Esto es, que son ellos, los intelectuales, los que arriban al poder en nombre del marxismo y lógicamente en nombre de la clase obrera. Y con los términos de González Rojo se puede decir, que es de esta forma como los intelectuales, en el horizonte de su visión, aparecen en el devenir del socialismo como un poder que "jinetea" a la clase obrera.

Para González Rojo la crisis del marxismo tiene una historia y, como ya lo hemos indicado, su origen se encuentra justamente entre sus fundadores: Carlos Marx y Federico Engels. De forma general y sintética se puede decir que para él en Marx se producen dos problemas centrales: el primero de ellos es el hecho de haberse basado Marx en una concepción sobre la sociedad capitalista a partir de una posición *binaria*. "El *marxismo binario* —dice González Rojo— opina que puesto que la sociedad capitalista está formada esencialmente por la contradicción capital/trabajo, hay que revolucionarla en el sentido de un *trueque de contrarios*, inaugurando con ello la dictadura del proletariado. Como no visualiza que el concepto de *proletariado o clase trabajadora* es un *complejo de clases* (en el sentido técnico funcional), no logra advertir que la llamada dictadura del proletariado no es otra cosa que la *dictadura de la clase intelectual y su estado mayor burocrático-tecnocrático sobre la clase obrera*. El *marxismo binario* debe ser

definido con todo rigor, por consiguiente, como la *ideología intelectualista de la clase obrera*. 'Exportar' a la clase obrera un marxismo de este tipo no tiene otro significado que embaucarla de nueva cuenta, de hablarle de sus intereses y venderle una nueva y más refinada opresión" (p. 41).

En segundo lugar por no haber establecido el propio Carlos Marx una teoría científica de la conciencia de clase así como del partido de la clase obrera. Y es esto último lo que conduce a nuestro autor a justificar y plantear de paso la intensión que se persigue al escribir *Epistemología y socialismo*. "Nuestro propósito —anota González Rojo—, al vincular *epistemología y socialismo*, es coadyuvar a que la clase obrera y los campesinos en general, y los correspondientes en México en particular, detecten por sus propias fuerzas y en su propia cabeza, cuál es la necesidad histórica, para que devengan libres" (p. 7).

Es así como, de acuerdo con el autor, la epistemología y el socialismo se engarzan estrechamente de forma tal que se llega a la afirmación de que no es posible el socialismo sin la epistemología como tampoco es posible una verdadera epistemología, en lo que al marxismo respecta, sin tomar en cuenta al socialismo.

De esta forma es como encontramos en el texto de González Rojo la aparición de los personajes centrales del drama epistemológico que son, a saber: la filosofía, la ciencia y la ideología. Esto por un lado, por otro tenemos que el personaje de la lucha por el socialismo, así como por su construcción, es la política. En otras palabras debemos advertir que todo el sentido de la polémica que encierra el texto de González Rojo, radica en lo siguiente: en tratar de demostrar la validez y aciertos de ciertos principios del conocimiento, tanto del materialismo histórico como del materialismo dialéctico, en su articulación con la práctica política. Sin dejar de lado aquí que dicha relación implica señalar las dimensiones —y aquí no solamente nos debemos referir estrictamente a problemas del conocimiento— de determinadas estrategias y estructuras organizativas que se proponen tanto en el sentido de los fines como de los medios que reclaman para sí dichas estrategias y dichas estructuras organizativas.

Ahora bien, cabe indicar, por su importancia, en qué términos entendemos la posición de González Rojo frente a Althusser y frente a Sánchez Vázquez. Lo primero que se puede advertir es que la argumentación de González Rojo no descansa en lo que sería una visión del problema basada y fundamentada en una *polaridad*

intersustentante. Es decir, González Rojo no nos trata de decir que Sánchez Vázquez intenta complementar a Althusser y que Althusser a su vez es el complemento de Sánchez Vázquez. Muy por lo contrario, y más bien lo que ha intentado hacer el autor de *Epistemología y socialismo* al referirse al caso Althusser-Sánchez Vázquez, es continuar por un lado la línea que nos ha marcado Sánchez Vázquez en su crítica a Althusser; esto es, desarrollar la necesidad de discutir, polemizar y debatir entre marxistas así como el mostrar que las tesis que se que enuncian son defendibles por sí mismas. Que son correctas y mostradas con valentía en un medio fuertemente dominado por el dogmatismo y por la crítica ramplona, o en el peor de los casos, cosa que frecuentemente ocurre en nuestro ambiente filosófico-cultural, por el ninguneo. Esto por un lado, por otro y ésto es algo que a todas luces sobresale del texto, expresar González Rojo su propia concepción del marxismo; concepción que es definida a partir del proyecto de la revolución articulada.

Es así como González Rojo coincide y discrepa con Althusser y Sánchez Vázquez sin apegarse en lo esencial al teoricismo que define al primero ni a la filosofía de la praxis, que define al segundo. Pero de igual forma González Rojo piensa que no es "correcto", ésto dicho con todo el contenido político-filosófico que le imprimiera Althusser, apegarse a otras corrientes marxistas pues todas ellas o bien son dogmáticas, historicistas, humanistas o en otro caso surgen como "centinelas de la homologización". Corrientes todas ellas que en su conjunto no visualizan el problema de los intelectuales, al menos como González Rojo quiere ver tal problema.

Sin lugar a dudas el marxismo contiene un proyecto el cual existe solamente como un fin a alcanzar, la sociedad sin clases, el comunismo. Dicho proyecto es así una teleología, la promesa de un futuro a conquistar.

Pero este proyecto encierra un profundo contenido ideológico a partir del cual se define al humanismo, pero no el humanismo burgués, sino el humanismo proyectivo o del futuro, y que por cierto nosotros lo entendemos como parte del elemento ético-político mediante el cual se reconocen el conjunto de las fuerzas sociales que luchan por el socialismo. En otras palabras, para nosotros el humanismo contiene, necesariamente, un aspecto ideológico como un aspecto práctico-político en el que se deben cumplir los medios y fines del referido proyecto. Y que no puede ser

científico en la medida de los múltiples aspectos y elementos que lo caracterizan, en particular los de orden ético o moral, pero sí puede contribuir a colocar bajo otra óptica la necesidad de racionalizar a la práctica política.

En pocas palabras para nosotros el humanismo lo entendemos a partir de la fórmula de Gramsci en la que nos hace ver el pesimismo de la práctica teórica y el optimismo de la voluntad, la cual en términos materiales sólo se puede expresar como actividad, como acción, como práctica política y sobre todo como pasión por la política, es decir, por el interés que debemos mostrar todos los individuos por las cosas y problemas que son del interés de todos; problemas que van desde los más insignificantes de la vida cotidiana en la producción, en la oficina, el barrio, la escuela así como de toda la vida pública como de los que son cruciales para el devenir de una sociedad.

Ahora bien, para González Rojo, siguiendo su modelo crítico-interpretativo del marxismo así como también del arribo de revoluciones socialistas triunfantes y de los espacios en donde ha arribado el socialismo, la crítica al humanismo no se limita exclusivamente al humanismo burgués pues él insiste en el hecho de que existe también un humanismo intelectual el cual "... resulta abstracto —dice González Rojo—, ideológico, porque el *proletariado no es una clase sino un frente laboral* en que se agrupan dos sectores que, aunque se hallan desposeídos de *materiales de producción*, difieren *cualitativamente*; los intelectuales (que poseen *medios teóricos de producción*) y los manuales (que encarnan la *desposesión universal*: carecen de *medios materiales e intelectuales de producción*). La concepción *ternaria* de la sociedad capitalista (concepción que afirma la existencia entre el capital y el trabajo manual de una clase *sui generis*), es la base, entonces, para denunciar la existencia, que no ven ni Althusser ni Sánchez Vázquez, de un humanismo que no es ni burgués ni comunista, sino *intelectual*".

Como podemos observar toda la argumentación de González Rojo radica en el hecho de que el marxismo hasta hoy día se ha mostrado ciego frente al arribo de la clase intelectual; y es más que el marxismo en vez de denunciar a dicha clase frente al proletariado no ha hecho más que convertirse en apologeta de dicha clase, permitiendo de esta forma que el proletariado sea "jineteado" por la clase intelectual burocrática, tecnocrática y militar.

Ya nos hemos referido al hecho de ver la necesidad de raciona-

lizar las práctica política. Pero la duda que aquí nos queda ya en el sentido de cómo, sobre todo en una fase como la que actualmente vivimos en el país, es posible establecer la relación entre el conocimiento y la desenajenación de la clase obrera; o de la relación entre epistemología y socialismo. En otras palabras el sentido de nuestra duda cubre un doble aspecto: 1) cómo educar o mejor dicho, cómo debe educarse la clase obrera. Sus experiencias y sus luchas necesariamente la orillarán a abrazar al marxismo y a ver el horizonte socialista para conquistar su libertad. O bien seguirá requiriendo, al menos para llegar a los medios (ésto es en alcanzar mejores condiciones de vida), sacrificar para ello: A) sus libertades políticas y culturales, y; B) sacrificar su papel como clase dirigente aceptando vivir así bajo una dictadura burocrático-tecnocrático-militar que habla en su nombre) en su largo camino al socialismo. 2) Es una condición necesaria adquirir conciencia como paso previo para *actuar políticamente*, es decir, *prácticamente*. Si ésto es así, qué es lo que podemos entender y aceptar de Rosa Luxemburgo en el sentido de ciertos planteamientos estratégicos (la huelga general, la espontaneidad de las masas, etc.), y de Antonio Gramsci así como de toda la tradición marxista que reclama la necesidad de la autogestión así como de la existencia de consejos obreros.

Por último y ya para concluir sólo resta ver un punto de acuerdo que queremos expresar y que radica en el hecho de que para nosotros el marxismo contiene un potencial infinito y es por ello que no debe ser pensado como algo cerrado o acabado. Que es necesario desarrollarlo en el sentido de superar, si se quiere, su fase de acumulación originaria teórica conduciéndolo así a ser de nueva cuenta una teoría y una filosofía para la emancipación del proletariado en particular y de la humanidad en general. Recuperar su sentido crítico para de esta forma analizar las formaciones sociales postcapitalistas las cuales independientemente de la definición que se les dé y de la posición que se tome frente a ellas, llegamos al acuerdo de que dichas formaciones por la forma en que se han desarrollado constituyen hoy día un obstáculo para el tránsito pleno al socialismo. Pero también dichas formaciones han permitido que las sociedades occidentales, y en el caso particular en nuestro país, el ideal socialista se muestre solamente como un ideal poco atractivo pues poco a poco ha venido perdiendo su potencial emancipador y movilizador. Sobre todo en estos días en los cuales las grandes tareas que reclama nuestra sociedad son la de su movi-

lización a partir de las clases trabajadoras, que por cierto son las que deben traducir a la realidad dicho ideal.

Ciudad de México

Abril 23, 1985

NOTICIAS

RECONOCIMIENTO MERECIDO: LUIS RIVERA TERRAZAS DOCTOR HONORIS CAUSA

Al finalizar las actividades académicas de 1984, la Universidad Autónoma de Puebla rinde un reconocimiento merecido, y por muchos universitarios solicitado y esperado. El doctorado honoris causa es otorgado al ingeniero Luis Rivera Terrazas, exrector de la institución y uno de grandes impulsores de la reforma universitaria poblana.

Como justificación y fundamentación dijo el rector en su discurso: "A través de la decisión del Consejo Universitario de otorgarle el doctorado honoris causa de nuestra universidad, los universitarios poblanos realizan un acto de justicia al reconocer en la persona del ing. Luis Rivera Terrazas a uno de los hombres que han dejado una profunda huella en la historia contemporánea de esta institución... Si algo habría que subrayar de su trayectoria, es su afán permanente, su lucha permanente, en dos planos muy importantes: su lucha por el desarrollo del conocimiento científico, que se inicia hace ya varias décadas con sus preocupaciones en el ámbito de la astronomía... esta preocupación, esta lucha por desarrollar una ciencia propia en México, no le hace olvidar ni abandonar sus preocupaciones sociales y políticas. También desde su edad juvenil, el ingeniero se incorpora activamente a las filas políticas del Partido Comunista Mexicano. Une así su vida dedicada a la ciencia, haciéndola compatible con una vida dedicada al desarrollo de su compromiso y sus convicciones..."

En respuesta a las palabras del rector, y en agradecimiento a la universidad por dicha distinción, Rivera Terrazas dijo a continuación: "...esta distinción que se me confiere representa para mí, por un lado, un alto honor al tener acceso al más alto galardón

que esta institución puede conferirle a uno de sus hijos, y por otro, un compromiso para seguir con toda fidelidad por la senda enmarcada por la reforma universitaria, compromiso que he venido renovando año con año a lo largo de 35 años de permanencia casi ininterrumpida en el seno de esta institución de educación superior. En estos 35 años he sido testigo y en ocasiones autor y participante, de multitud de hechos que ahora pertenecen a la historia de la vida universitaria de nuestro país, y en particular de nuestro estado, y que han conducido a nuestra universidad, no sin sufrimientos y dolor, por senderos de creciente superación académica, por senderos de compromisos en las luchas de nuestro pueblo por la democracia, la paz y su bienestar y en la búsqueda de una opción educativa válida para nuestra patria, en esta etapa de su historia tan peligrosa y llena de asechanzas, tanto internas como externas”.

Después de un reconocimiento a cuantos han colaborado con él esbozó la trayectoria que cambió el perfil de la Universidad Autónoma de Puebla, iniciando con la fundación de la Escuela de Ciencias Físico Matemáticas:

La “segunda en el país, en aquel entonces... y que tiene tan alto significado y merece ser destacada dentro del proceso de la reforma universitaria” y que contaba entre sus objetivos con dos principales:

- 1) La preparación de un magisterio más apto para la enseñanza de matemáticas y física moderna, y,
- 2) La formación de futuros investigadores dedicados al desarrollo de las ciencias básicas aplicadas.

Escuela nacida a mitad del siglo XX, que “podría ser definido como el siglo científico por excelencia; como el siglo más prolífico en el campo de las ciencias físico matemáticas, sin menospreciar las realizaciones de los siglos anteriores sobre todo el XIX, donde se pusieron las bases del futuro desarrollo de la ciencia”.

Enhorabuena por este reconocimiento, anunciado ya por *Dialéctica* en su número anterior, y al que nos sumamos respetuosamente.

NOTAS

MANUEL SACRISTAN LUZON HA MUERTO

Juan Mora Rubio

En Barcelona, en las costas del mar Mediterráneo a las que amó entrañablemente, murió calladamente el 28 de agosto, con la discreción con que había dejado correr su existencia cotidiana, Manuel Sacristán Luzón, uno de los pensadores más lúcidos de nuestro tiempo. Había nacido en Madrid en 1925 y cursado estudios de derecho y filosofía tanto en Barcelona como en la Universidad de Múnster en Alemania. Su gran pasión intelectual recayó sobre el estudio de la filosofía de la ciencia y el marxismo, tendencias que lejos de ser antagónicas se complementan y nutren retroactivamente para dar los frutos maduros que en su indiferencia no podrían alcanzar. En las dos tendencias fueron notables los logros de su aguda inteligencia a pesar de que le tocó moverse en un ambiente políticamente asfixiante durante todos los años de la dictadura de Francisco Franco. La evolución de su pensamiento filosófico lo llevó a militar activamente dentro de las filas del Partido Comunista Español pero no en el exilio socialista como muchos de sus compatriotas, sino en la intensa y agotadora lucha clandestina de los comunistas menos visibles, que se enfrentaron con la dictadura. Su labor política, como la de Jorge Semprún o el desventurado Grimau, que padeció el garrote vil, fueron los puntales indispensables para la recuperación de España. El trabajo clandestino que impide a los hombres dormir dos noches consecutivas en la misma morada, lo tuvieron separado de sus libros y sus inquietudes teóricas. Por lo demás, la misma calidad de sus ideas lo obligaron a trabajar con rigor desde 1956 en que fue profesor de filosofía de la ciencia y metodología en la Universidad de Barcelona hasta 1965 cuando fue expulsado por sus concepciones mar-

xistas y su militancia política. En ocasiones, y llevado por la necesidad, tuvo que recurrir a la traducción de textos convirtiéndose en un verdadero profesional de la materia. A pesar de tan adversas circunstancias su obra es abundante y multiforme y salpicada de matices que sugieren nuevas y profundas perspectivas para el pensamiento filosófico. La actitud de modesta seguridad en su sabiduría, de escaparse del afán publicitario, de sincera y desinteresada rectitud en su militancia política, hacen que la vida y la obra de Manuel Sacristán contrasten con la de muchos nuevos filósofos que hacen de la labor intelectual más bien una postura publicitaria que una honda meditación sobre los problemas de nuestro tiempo. Con la muerte del pensador español pierde la filosofía un verdadero ejemplar humano de vocación y dedicación a la reflexión filosófica. Es una pérdida sensible no solamente para la filosofía marxista, de la cual fue agudo e imparcial crítico, sino para toda la filosofía pues su humana figura de intelectual comprometido hizo revivir los auténticos valores que le dieron brillo al ejercicio filosófico en el pasado.

Su obra, como lo reconoció en la entrevista que concedió a *Dialéctica* en febrero de 1983, es una obra de circunstancia y escrita sobre el tiempo. "Traduje los textos y los prologué; quince o veinte páginas de prólogo: algo que se pudiera escribir en uno o dos días fue mi fórmula literaria para aquel tipo de vida que yo hacía; me parece que no había otra solución. Esa no es la única limitación de lo que he escrito durante todos esos años. Hay otra limitación más, que es de carácter, generalmente muy ocasional. La gran mayoría de mis trabajos, salvo los de pura diversión (que son los de crítica literaria), están escritos por alguna urgencia de la discusión de partido o de la discusión política o teórica en curso en el país, legal o ilegal".¹ Sin embargo, ahora que su muerte ha llegado y nos hemos dado la tarea de revisar sus textos, encontramos una reflexión madura y de gran actualidad en torno al desarrollo de la ciencia y sus relaciones con la tecnología. El crecimiento de las fuerzas productivas sin fin y limitación lejos de conducir a la sociedad a una solución, aunque fuese moderada de sus problemas, la ha enfrentado con el caos de la destrucción del medio ambiente y con la formación de nuevas y más serias problemáticas, que van desde la aguda pobreza de la mayoría de los hombres de nuestro siglo hasta la inminencia de la destrucción del género hu-

¹ *Dialéctica*, UAP, Puebla, núm. 13, junio de 1983.

mano víctima de las armas nucleares. No había contemplado la humanidad un desarrollo científico y técnico tan pronunciado como el de nuestros días, pero nunca, ni en las épocas oscuras del esclavismo, había visto una muchedumbre más desprovista de las formas más elementales de la decencia vital. En nuestro mundo quedan muy pocas cosas que gratifiquen nuestra dignidad recobrada, como soñaba Carlos Marx. Vivimos la época de más extrema pobreza y de mayor explotación social producida por la necesidad de los pueblos ricos de mantener su bienestar a base de la miseria de la inmensa mayoría de los hombres. Teniendo en cuenta estos hechos, Sacristán reconoce la vigencia del esquema marxista de fuerzas productivas y relaciones de producción, pero sin someterlo a un esquema rígido y universal, señalando los aspectos negativos del crecimiento desmesurado de las fuerzas productivas. No obstante, Sacristán rechaza el planteamiento romántico de la lucha contra el desarrollo en cuanto ésta es una posición anacrónica e imposible de conseguir. Nuestros problemas están, pese a la miseria de los pueblos de la zona sur del mundo, marcados por el crecimiento científico y tecnológico y de éstos deben surgir nuestras soluciones políticas.

La obra de Sacristán, como muchas otras que se vieron limitadas por fuerza de circunstancias políticas y vitales (Engels, Gramsci, Korsch), es un trabajo que abre sendas y que rescata para la filosofía escrita en lengua española un digno lugar. De ello son testigos *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), y *Goethe y Heine* (1968).

CONFERENCIA DE IZTVAN MESZAROS SOBRE LA ESTÉTICA DE LUKACS

Ante un nutrido y entusiasta público formado por profesores y estudiantes de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, disertó el filósofo húngaro Iztván Meszáros, sobre algunos aspectos de la estética de Georg Lukács. El acto tuvo lugar en el salón principal de la misma escuela, el martes 12 de marzo a las 18 horas. Presidieron la mesa el doctor Adrián Gimete, coordinador general de la escuela y los maestros Juan

Mora Rubio y Roberto Hernández Oramas, codirectores de la revista *Dialéctica*.

Meszáros es ampliamente conocido por sus trabajos sobre el problema de la alienación y sus implicaciones en el pensamiento marxista. Por otra parte, su importante investigación sobre la obra de Jean Paul Sartre, corresponde a una de las más profundas indagaciones que se han llevado a cabo en nuestro tiempo sobre el existencialismo del gran pensador francés. Estos dos volúmenes, *The work of Sartre: Volume 1: Search for freedom* y *The work of Sartre, Volume 2: The challenge of history*, son escritos fundamentales para comprender el problema de la existencia y la libertad no sólo en el pensamiento del escritor francés sino en nuestro tiempo. Meszáros, con este excelente estudio nos confirma en nuestra idea de que la obra del máximo pensador de Francia en nuestro siglo no ha sido suficientemente comprendida y que muchos de sus aspectos cobran actualidad y serán fuente importante para la filosofía de hoy. Otros trabajos de Meszáros, *Aspectos de historia y consciencia de clase* (1971), *El concepto de dialéctica en Lukács* (1972), son investigaciones igualmente valiosas. Desde hace varios años reside en Inglaterra donde es profesor de filosofía en la Universidad de Sussex.

La charla del profesor húngaro sobre la estética de Lukács fue dada en tono coloquial y estuvo salpicada de anécdotas y relatos desconocidos que echaron luz sobre la vida y la obra de Lukács. Tuvo relieve la insistencia del conferencista para despejar de una vez y para siempre, la tendenciosa fábula del supuesto estalinismo de Lukács. Razones de orden teórico y político lo llevaron en el pasado a autocriticarse después de la primera aparición de *Historia y consciencia de clase*, pero ni ésta ni otras actitudes suyas, permitieron pensar siquiera las afirmaciones de sus enemigos relacionadas con alguna forma de adhesión a la tendencia estalinista.

Debemos recordar que István Meszáros no solamente fue discípulo directo de Lukács sino que cultivó una estrecha amistad con él, que duró hasta los días de su muerte y que sirvió para hacer más humana la evocación de su maestro.

PRIMER CONGRESO LATINOAMERICANO DE HISTORIA DE LAS CIENCIAS Y LA TECNOLOGÍA. LA HABANA, CUBA

Desde la primera reunión de historiadores de las ciencias —celebrada en la Universidad Autónoma de Puebla en agosto de 1982, en la ciudad de Puebla, México— en que se constituyó la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología (SLHCT) con el propósito de agrupar a quienes se dedican a la investigación y a la docencia de la historia de las ciencias y la tecnología, así como a otras disciplinas afines, en América Latina y; con el objetivo de promover la investigación y la enseñanza de la disciplina; de favorecer la investigación acerca de nuestros patrimonios científicos, técnicos y culturales, así como la preservación y el rescate de la documentación científica/técnica; impulsar la institucionalización y profesionalización de la disciplina; establecer vínculos y colaboración con asociaciones similares y afines de otros países.

Desde entonces, la SLHCT ha tenido una acogida calurosa —tanto en la región como a nivel internacional— contando actualmente con cerca de quinientos miembros efectivos en veinte países; es miembro de *The International Union of History and Philosophy of Science* de la UNESCO; cuenta con 14 secciones científicas (matemáticas, física, biología, psicología, ciencias sociales, química, medicina, tecnología, metodología, documentación, institucionalización de las ciencias, historia de las ideas, enseñanza de la historia de las ciencias, estudios iberoamericanos de historia de las ciencias) y ocho asociaciones afiliadas (Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Chile y México); publica un *Boletín Informativo* y la *Revista Quipu*, ambas tetramestralmente.

Con el propósito de cubrir los objetivos propuestos se realizó el Primer Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología y la Segunda Asamblea General de la SLHCT, en el Palacio de las Convenciones de la ciudad de La Habana, Cuba del 21 al 25 de julio de 1985. El Congreso fue organizado por la SLHCT y la *Academia de Ciencias de Cuba*, bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT), el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Perú y

la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

En el Primer Congreso de la SLHCT se realizaron tres simposios: "Ciencia y tecnología y el desarrollo social en América Latina y el Caribe", "Conservación del patrimonio cultural, científico y técnico de América Latina" y "Marcos conceptuales para el análisis de la historia de las ciencias en América Latina"; alrededor de veinte conferencias magistrales y catorce mesas de trabajo —aproximadamente cuatrocientos trabajos— que versaron sobre: historia de las ciencias de la agricultura, ciencias biológicas, astronomía y otras ciencias físicas, tecnología, matemáticas, ciencias químicas, ciencias del medio ambiente, ciencias sociales, medicina, historia de las ciencias y la tecnología en la enseñanza, desarrollo y organización de la actividad científica y tecnológica, institucionalización de la investigación científica, historia de las universidades iberoamericanas, filosofía, ciencias sociales e historia de las ciencias y la tecnología; y, finalmente, un encuentro de editores de revistas de historia de las ciencias y divulgación científica.

De nuestra universidad participaron el Rector Lic. Alfonso Vélez y el Lic. Jesús Márquez en la mesa de historia de las universidades iberoamericanas, el Mtro. Carlos Figueroa Ibarra en la mesa de historia de las ciencias sociales, la Lic. Ruth Ocampo en la sección de historia de las ciencias y la tecnología en la enseñanza, y, Sr. Jesús Mendoza de la *Revista Elementos* en el encuentro de editores.

ROV

PRESENTACIONES DE DIALECTICA

El 15 de marzo del presente año, la librería del Zonal 3 del PSUM, ubicada en Pedro Loza 220, de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, organizó la presentación de los últimos números de la revista *Dialéctica*. En esta presentación intervinieron el Dr. Adrián Gimarte, coordinador de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, el Mtro. Roberto Hernández Oramas y el Mtro. Gabriel Vargas Lozano, miembros de la dirección de *Dialéctica*. El público escuchó con interés a los miembros de *Dialéctica* quienes hicieron

una historia de la revista, de su ubicación en el movimiento universitario y de sus actuales metas.

En la misma ciudad de Guadalajara pero esta vez en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad estatal, se presentó también la revista *Dialéctica*, con un gran éxito. En esta ocasión, se explicó cuál es la problemática teórica que la revista ha abordado y su relación con la discusión teórica en el seno del marxismo.

RELACIONES MEXICO-CUBA

Para participar en el Segundo Simposio de Filosofía Contemporánea que se llevó a efecto los días 6, 7 y 8 de marzo del año en curso en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Izta-palapa, nos visitó el filósofo cubano Eduardo Dominic, profesor titular de la Escuela de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana. Dominic se ha especializado en el estudio de la filosofía clásica alemana y ha impartido esta materia no solamente en la Universidad de la Habana sino en la de Addis-Abeba y otras capitales de Africa.

Aprovechando su presencia en México Dominic hizo dos charlas en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapala, y en la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla respectivamente, sobre aspectos específicos de la enseñanza de la filosofía en Cuba y sus incidencias en la vida académica general y en el conjunto de la sociedad. Despertaron mucho interés en los estudiantes mexicanos los planteamientos del profesor Dominic precisamente por no ocuparse de asuntos específicamente académicos sino más bien de aspectos operativos y políticos, tan necesarios y tan olvidados en nuestro medio.

IV CONFERENCIA DE CIENCIAS SOCIALES EN LA UNIVERSIDAD DE LA HABANA

Durante los días 25, 26 y 27 de febrero del presente año se llevó a efecto la IV Conferencia Científica de Ciencias Sociales en la Universidad de la Habana. El evento cuyo fin principal era el desarrollo de las ciencias sociales, se hizo dentro del marco de las

celebraciones por la conmemoración del 257 aniversario de la fundación de dicha universidad. Igualmente se ofrecieron ciclos de conferencias entre el 18 de febrero y el 5 de marzo. Tanto la conferencia como los ciclos de conferencias se ocuparon de los más variados aspectos de la filosofía, la historia, el arte, las letras, la psicología, el derecho y la economía.

Debemos destacar la participación masiva de profesores de casi todos los países de América Latina, las Antillas y el Canadá, así como representantes de varios países europeos. Además se contó con numerosísimas delegaciones estudiantiles especialmente de México, Colombia, Cuba y algunos países de Centro América.

No obstante que fue una conferencia de grandes proporciones su labor se desarrolló ordenada y metódicamente en las múltiples mesas de trabajo; no correspondió solamente a un útil conocimiento personal de los científicos de las ciencias sociales de nuestros países, hecho muy importante, sino que se sacaron conclusiones en el debatido problema de la científicidad de las ciencias sociales.

En el campo de la filosofía y la historia se hicieron mesas de trabajo y se impartieron conferencias, entre muchos asuntos, sobre: la antropología como problema filosófico; temas de historia de la ciencia; problemas metodológicos de la investigación histórica; aspectos de la actualidad caribeña; Centro América en la revolución; visión histórica de la revolución cubana; materialismo y dialéctica; ética y estética. Igual amplitud tuvo el temario sobre arte y letras en donde entre muchísimos otros temas se abordaron los de: proyecto social y novela en hispanoamérica del siglo XX; negrismo y negritud en la literatura caribeña del siglo XX; estudio sobre algunos aspectos lingüísticos de la obra de José Martí; sintaxis y estilo en Alejo Carpentier, etc.

Las sesiones no solamente fueron amenas sino que se llevaron a efecto en medio de un sano ambiente de fraternidad y seriedad al que contribuye en mucho el amable espíritu de las nuevas gentes de Cuba. Debemos destacar la variedad de temas y problemas que tocaron los delegados cubanos que iban desde Althusser, el positivismo en México hasta el pensamiento de don Justo Sierra a principios de siglo.

Dentro de las múltiples ponencias presentadas por los delegados de México recordamos en el momento las de Francisco J. Cepeda de la UNAM, Juan Elías Cordero Alvarado y Alfredo Salazar de la Universidad de Colima, Gabriel Vargas Lozano y Juan Mora Rubio co-directores de *Dialéctica*.

PRESENTACION DEL LIBRO: *MARX Y SU CRITICA DE LA FILOSOFIA*

Definitivamente, la presentación de un libro o de una revista es una oportunidad. Una oportunidad para varias posibilidades. Y eso fue la presentación del libro de Gabriel Vargas Lozano, codirector de la revista *Dialéctica* y jefe del Departamento de Filosofía de la UAM, Ixtapalapa.

El solo título, bajo el que se congrega un conjunto de artículos publicados en diversas revistas, es en sí ya sugestivo: *Marx y su crítica de la filosofía*; sirvió de estímulo provocador a los participantes y asistentes.

No fue digámoslo, una presentación formal de simple complacencias, sino un debate amistoso, pero en fin debate en el que se confrontaron y discutieron los planteamientos del autor.

Adrián Gimete —lingüista— deseó revivir el añejo problema —¿por añejo ya superado?— de la relación marxismo-estructuralismo e insistió en discutir, en profundidad, las raíces marxistas en el análisis lingüístico. No obstante la insistencia, el decano del Colegio de Filosofía Angel Altieri, conocedor de la génesis y desarrollo de los escritos de Vargas Lozano, entró de lleno a la problemática principal de la temática filosófica de los 70s, muy presente en el libro, el problema de la dialéctica, de la ideología y de la relación Hegel-Marx. Oportunidad que le permitió enunciar las ideas centrales de su último artículo (mismo que en este número aparece) sobre la dialéctica dicotómica y tricotómica.

El capítulo sobre la ideología le sirvió a Oscar Correas para exponer los avances sobre sus estudios en torno a la plusvalía, y su conocimiento de las *grundrisse*; tema interesantísimo pero, a decir del autor y de los asistentes, “fuera de foco”.

Para Hernández Oramas, codirector también de la revista *Dialéctica*, el libro de Gabriel Vargas manifiesta un aspecto evolutivo del autor, así como de la temática que fue preocupando a filósofos marxistas en los años 70s: La relación Hegel-Marx. El problema del método en las ciencias sociales, la temática sobre la ideología, y las grandes disquisiciones en torno a los planteamientos provocadores de Althusser y Colletti.

El desarrollo de los diversos temas revelan el interés crítico del autor por incidir en el proceso de desmitificación de Marx, sin por ello avalar las desviaciones actuales de algunos teóricos —mo-

mentáneamente— marxistas. No obstante, señala H. Oramas, se manifiesta todavía esa insistencia por mantener la visión de una unidad indivisible en el pensamiento de Marx, cuando en realidad las etapas de evolución y contradicción son normales en toda postura crítica antagónica al menos asomo de dogmatismo.

Como es de suponer Gabriel Vargas Lozano respondió a las objeciones, observaciones y preguntas de los participantes y asistentes, abriendo más que finiquitando, una discusión.

CRITICA JURIDICA

*Revista de la Unidad de Ciencia Política
de la Escuela de Filosofía y Letras*

Advertencia (FGD)

TEORIA

- Germán Pérez Fernández del Castillo*, Bodino y la teoría de la soberanía.
Luis Salazar Carreón, Política y razón.
Francisco Galván Díaz, De lo político moderno. paradojas de la democracia.
Agnes Heller, ¿A pesar de todo... el socialismo como objetivo final?
David Torres Mejía, La especificidad de la ciencia política.

ANALISIS

- Wanderly dos Santos*, Autocrítica de la ciencia política latinoamericana.
Carlos Sirvent, La ciencia política en México: papel y desafíos.
Ricardo de la Peña, La ciencia política y el discurso político en México.
Jaqueline Peschard, La profesionalización de la ciencia política en la FCPyS, UNAM.
Julio Glockner, El chancro y la policía.

DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

- Jesús Reyes Heróles*, Notas sobre el significado del estudio de la ciencia política.
Arnaldo Córdova, La enseñanza de la ciencia política.
César Canino Ortiz, Notas sobre el primer congreso de ciencia política en México.
Roberto González-Villarreal, Sobre moral y policía, o la eficacia política de la ambigüedad.

NOTICIAS Y HEMEROBIBLIOGRAFIA

- César Canino Ortiz* y *Eusebio Torres*, Avances para una hemerografía sobre la ciencia política en México.
Alain Touraine, ¿A qué le teme Daniel Bell?
Victor M. Alarcón O., Los orígenes y fundamentos del poder político.
Roberto González-Villarreal, Nota crítica metodológica a los análisis de Castings.
Julio César del Angel, Materiales recibidos.

Seminario sobre la obra de Manuel Sacristán

El área de filosofía de las ciencias sociales y el Departamento de Filosofía de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa, invitan a la comunidad universitaria y al público interesado a la participación en el seminario que, con motivo del reciente fallecimiento del eminente pensador español *Manuel Sacristán*, se realizará en esta unidad bajo el siguiente temario:

- 1.— *Filosofía y ciencia en el marxismo.*
- 2.— *Filosofía de la ciencia y sociología de la ciencia.*
- 3.— *Ecología y ciencias sociales.*
- 4.— *El marxismo contemporáneo (Georgy Luckács-Antonio Gramsci).*
- 5.— *La concepción de la política.*
- 6.— *El romanticismo alemán.*
- 7.— *Concepción de la lógica.*

El Seminario se llevará a cabo el martes 18 y miércoles 19 de febrero de 1986 en la sala "Cuicacalli".

Los interesados por favor comunicarse con:

Mtro. Gabriel Vargas Lozano Cub. 252

Lic. María Pía Lara Zavala

Mtro. Jorge Rendón Alarcón Cub. 255

Mtro. Jorge Velázquez Delgado Cub. 247

Dirección: Av. Michoacán y la Purísima, Col. Vicentina, Apdo. Postal 55-536 Tel. 686-03-22 Ext. 321 y 515.

La Palabra y el Hombre

Revista de la Universidad Veracruzana

Nueva época, Enero-Junio de 1985

Director: Luis Arturo Ramos.

Consejo de Redacción: Marco Tulio Aguilera, Raúl Hernández Viveros.

Fundador: Sergio Galindo.

SUMARIO

Presentación

Lo joven novela mexicana: apuntes, Federico Patán

La novela joven en México (1975-1984), Roberto Bravo

El 68 en la novela mexicana, Gonzalo Martré

Anotaciones: el 68 en la novela mexicana, Alejandro Toledo

La novela policiaca en México, Rafael Ramírez Heredia

Novelas policiacas mexicanas, María Elvira Bermúdez

La novela policiaca mexicana, Vicente Francisco Torres

Personajes femeninos y escritoras de la novela mexicana, Nedda G. de Anhalt

Ángeles y demonios, Silvia Molina

¿Es la narración un acto solipsista?, Aline Pettersson

Yo también hablo de la onda, Humberto Guzmán

La novelística de Luis Spota: deudas y paradojas con la cultura nacional, Sara Sefchovic

El hecho bruto en la escritura de Josefina Vicens, María Luisa Puga

Rulfo en la ideología mexicana, Christopher Domínguez Michael

Fernando del Paso, Oscar Mata

Sobre esta piedra o el peor de los mundos posibles, Marco Tulio Aguilera Garramuffo

Luis Spota: testimonio de la realidad política, Oscar Wong

Rubén Salazar Mallén: proscrito de los contemporáneos, José Luis Ontiveros

Rosario Castellanos y la mujer mexicana, Aurora M. Ocampo

José Agustín en su contexto histórico, Sergio Gómez Montero

La novela de la Revolución, Carmen Galindo

Novelistas o novela de la Revolución Mexicana, Jorge von Ziegler

La joven literatura mexicana, Juan Vicente Melo

Ahora y en la hora (fragmentos de novela), Juan Vicente Melo.

Compañeros, amigos, Juan Vicente Melo

Precio de ejemplar: \$ 500.00 M.N./Suscripción anual: \$ 2 000.00 M.N. En el extranjero: 10.00 US Dls. Toda correspondencia se dirigirá a: *La Palabra y el Hombre*/ Apartado Postal 97/Xalapa, Veracruz, México.

dialéctica

felicita en forma especial a sus amigos y
colaboradores, los doctores

WENCESLAO ROCES

y

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

por haber sido distinguidos con los premios
a la docencia y la investigación, respectiva-
mente, por la Universidad Nacional Autó-
noma de México.

Consejo de Dirección

investigación económica

revista de la facultad de economía de la universidad nacional autónoma de México

octubre-diciembre 1985 - núm. 174 - precio 500 pesos

Fua LA INDUSTRIALIZACION RURAL • *Brusco* EL MODELO EMILIANO • *Méndez* MEXICO Y EL CAME • *Ruíz, Montoya y Hernández* EL FRACASO DE LA ORTODOXIA • *López* DISTRIBUCION FUNCIONAL • *Mántey* EL GRADO DE MONOPOLIO • *Hardy* MARGINALIDAD POPULAR • *Casar* AGOTAMIENTO DEL PATRON • *Martín* APLICACION DE LA MATEMATICA • *Avila* JESUS SILVA HERZOG e *la Peña* LA MECANICA DE LACION



Correspondencia: Departamento de Difusión. Facultad de Economía, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.
Teléfono: 550-54-77.

Suscripción anual: \$ 2000.00. Extranjero: 50 dólares. Estudiantes y profesores de la Facultad de Economía: \$ 1 200.00.
Números sueltos: \$ 500.00. Estudiantes y maestros de la Facultad, \$ 350.00 (M.N.) en la Librería de la Facultad.

El consejo de redacción de

dialéctica

felicita a la

EDITORIAL ERA

por su 25 aniversario y al mismo tiempo le desea una larga vida al servicio de la difusión altamente calificada de una cultura de izquierda. Asimismo, hace extensiva su felicitación a la revista *Cuadernos Políticos*.

Próximos números de

dialéctica

**LA RECEPCION DEL MARXISMO EN
AMERICA LATINA**

LA CRISIS DE MEXICO

**HOMENAJE CRITICO A
GEORG LUKACS**

SOCIALISM IN THE WORLD

International Journal of Marxist
and Socialist Thought
Year nine / Beograd 1985 / Number 46

CONTENTS

- Aleksandar Grlickov*, Le socialisme et la paix
Samir Amin, La crise du système mondial: intégration ou décon-
nexion? Guerre ou paix?
Pietro Ingrao, Armement, souveraineté, démocratie
Pablo González Casanova, Political Philosophy and the World Peace
Luo Zhao-Hong, Safeguarding World Peace Is the Urgent Task of
the World People
Theotonio Dos Santos, Capitalism in Crisis, the International Power
Structure and Peace
Harald Neuberger, The Communists and the Struggle for Peace
Armando Cordova, "Pax Americana" in Central America and the
International Economic Crisis

DISCUSSION / DÉBAT

Actual World-Historical Situation and Its Challenges
La situation historico-mondiale actuelle et ses défis

Gianni Baget Bozzo (117), *Elmar Altvater* (118), *Göran Therborn*
(120), *Armando Cordova* (122), *Anouar Abdel-Malek* (123), *Nikola*
Viskovic (125), *Luis Echeverría* (127), *Samir Amin* (130), *Marlene*
Dixon (132), *Willi Stelzhammer* (134), *Milan Matous* (135), *Ro-*
lando de Castillo (136), *Julio Setien* (137), *Armando Cordova*
(139), *Oscar Weiss* (139), *Herbert Ushewokunze* (141), *Vladimir*
Izrailevitch Gantman (146), *Anton Bebler* (148)

Reviews

Publishers: Izdavacki centar Komunist and International Conference
"Socialism in the World"

Editorial staff: Trg Marksa i Engelsa 11
11000 Beograd, Yugoslavia

Annual subscription for 6 issues (complete set) is \$ 30 dolars.

Tel.: 011/334-189
11000 Beograd, Trg Marksa i Engelsa 11
Postanski fah 233

SOCIALISM IN THE WORLD

International Journal of Marxist
and Socialist Thought
Year nine / Beograd 1985 / Number 47—48

CONTENTS

ROUND TABLE '84 CAVTAT, YUGOSLAVIA

TABLE RONDE '84 CAVTAT, YOUGOSLAVIE

Anouar Abbel-Malek, Seven Thesis on Peace, Independence and Socialism

Mikhail Ivanovitch Basmanov, Socialism and Peace

Tadeusz Iwinski, The Contradictions of the Modern World and the Problems of War and Peace

Leo Mates, Non-Alignment, Socialism and Peace

Monty Johnstone, Marxism and Wars Between Socialist States

Eduardo del Llano, Socialism and Topical Problems of War and Peace

Miroslav Pecujlic, The War and the Peace

Kostas Hadjiargyris, Peace, Socialism and Democracy

Kazuo Ohta, *The Role of Socialist Nations in Achieving World Peace*

Cedomir Strbac, Socialism and International Relations

Grigori G. Vodolazov, On the Relation between the Struggle for Peace and the Struggle for Social Progress and Socialism

Luciana Castellina, Quelques réflexions sur le débat au sein du mouvement de la paix «nonaligné» d'Europe occidentale avec un accent particulier sur le problème Nord—Sud

Olga Avilés López, Reagan's Policy towards Nicaragua and the Danger This Policy Constitutes to World Peace

Mario Telò, Some of the Conditions Needed for the Peace Policy of the West European Left

Zu Hong Daeg, The Strengthening of the United Forces Fighting against Imperialism and for Independence — A Sure Guarantee of the Failure of the Policy of Aggression and Imperialist Wars, but also of Preservation of Peace and Security throughout the World

DISCUSSION / DÉBAT

INTERVIEWS / ENTRETIENS

Adolfo Sánchez-Vázquez — *Vjekoslav Mikecin*, Critical and Practical Potentials of Marx's Thought

REVIEWS / COMPTE-RENDUS

Editeur: Izdavački centar Komunist et Tribune internationale «Le socialisme dans le monde». *Rédaction*: Trg Marksa i Engelsa 11, 11000 Beograd. Tel. 011/334-189. La revue a une édition yougoslave et internationale — anglo/française et paraît six fois par an

era



CUADERNOS POLITICOS

Robert Boyer / Benjamin Coriat ► Técnica y
dinámica de la acumulación ⊕ Pierre
Salama ► La deuda del tercer mundo ⊕
Miguel Ángel Rivera Ríos ► Crisis y
reorganización del capitalismo mexicano:
1983-1985 ⊕ Eduardo Baumeister ► La
reforma agraria en Nicaragua ⊕ Göran
Therborn ► Los trabajadores y la
transformación del capitalismo avanzado ⊕
Jaime Tamayo ► La confederación obrera
de Jalisco: 1924-1929

Revista trimestral
de Ediciones Era

43

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

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 Saldivar

Notas para la caracterización del Estado mexicano,
Jaime Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA