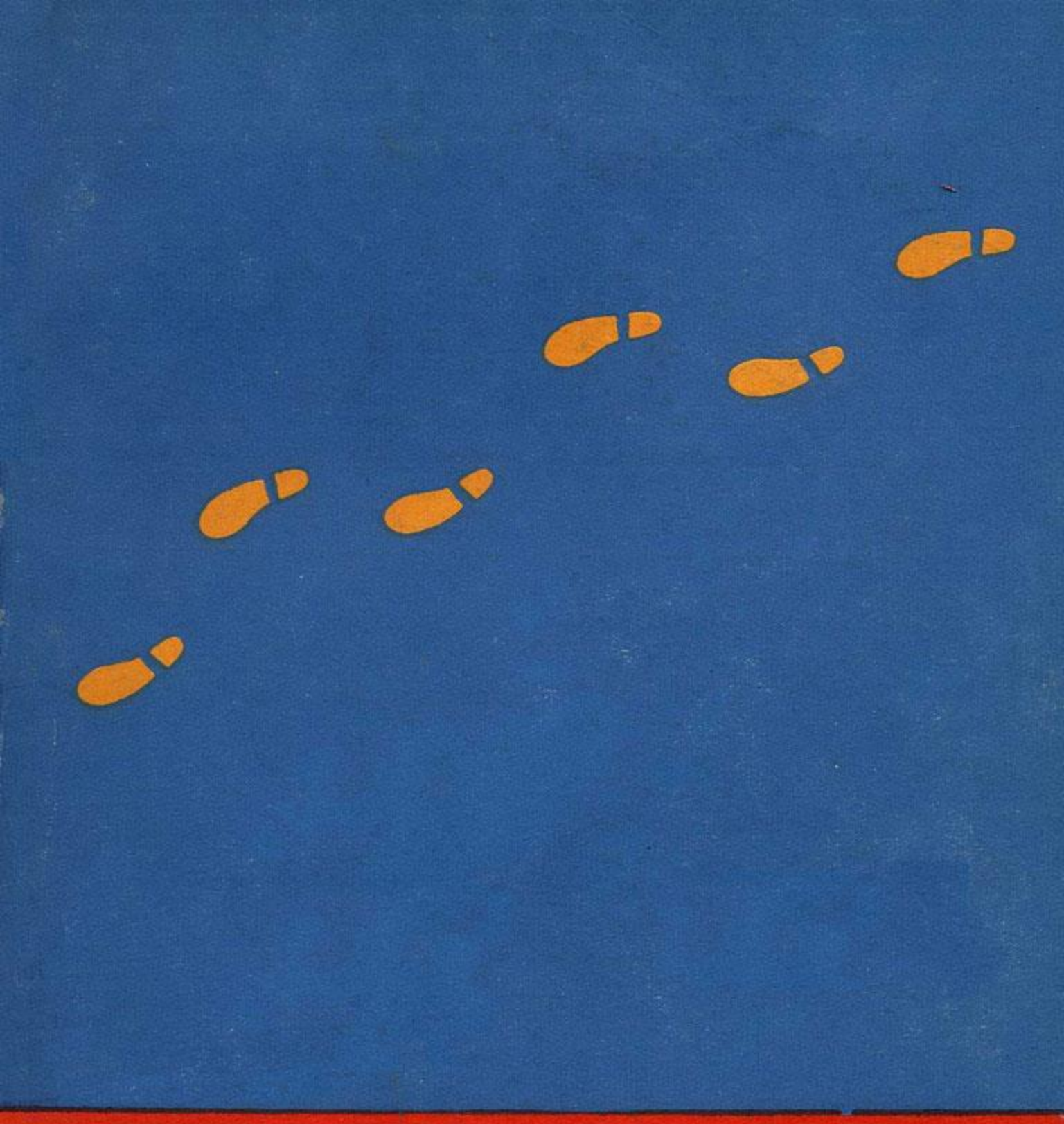


pensamiento crítico

pensamiento crítico

Pensamiento Crítico responde a la necesidad de información que sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente tiene hoy la Cuba revolucionaria. De aquí que los artículos publicados no correspondan necesariamente a la opinión de la revista, que se reserva el derecho de expresarla por medio de notas aclaratorias a artículos cuando lo estime necesario.

Director
- Fernando Martínez

Consejo de Dirección
- Aurelio Alonso
- José Bell Lara
- Jesús Díaz
- Thalia Fung

Diseño y Emplane
- Balaguer

suscripción anual $ 4.80

Redacción / Calle J. No. 556, Vedado, Habana, Cuba. Telf. 32-2343 ● **Precio del ejemplar** / 0.40 centavos ● **Circulación** / Distribuidora Nacional de Periódicos y Revistas, Neptuno 674. Teléfono 7-8966 ● SUSCRIPCIONES ● **En el extranjero a** / Departamento de Exportación del Instituto del Libro / 19 No. 1002, Vedado / La Habana, Cuba ● **Precio de la suscripción anual** / Correo marítimo 5.00 dólares canadienses / Correo aéreo / para Latinoamérica y Estados Unidos: 10.00 dólares canadienses / para Europa: 25. dólares canadienses.

índice

NÚMEROS 34/35 - NOV-DICIEMBRE 1969

Robin Blackburn	**3**	INTRODUCCIÓN A LA CULTURA BURGUESA
Perry Anderson	**53**	COMPONENTES DE LA CULTURA NACIONAL
Louis Althusser	**120**	LENIN Y LA FILOSOFÍA
Francois George	**155**	LEER A ALTHUSSER
Mario Cerda	**191**	EL «*NEW DEAL*» DE NIXON
Sonia Sepúlveda	**201**	LA PRIMERA «*HUELGA MILITAR*» DE CHILE
Osvaldo Ortega	**218**	CRÓNICA DEL SUDÁN: EL «*HABUB*» EN MARCHA
Domingo del Pino	**226**	EL «SOCIALISMO» DESTOURIANO PUESTO A PRUEBA
Ida Paz	**233**	NOTAS DE LECTURAS: «El capital monopolista»
	248	ÍNDICE GENERAL - AÑO 1969



introducción a la cultura burguesa

robin blackburn

La primera preocupación de un movimiento estudiantil revolucionario debe ser la confrontación directa con la autoridad, ya sea en las universidades o en las barricadas. Pero la preparación y desarrollo de un movimiento semejante siempre ha producido una crítica investigadora de las ideas dominantes sobre política y sociedad— en esta forma la práctica y la teoría se refuerzan recíprocamente. Estas ideas dominantes se producen o reproducen invariablemente dentro de la propia universidad. Para muchos estudiantes discutir estas ideas es impugnar todo lo que se les enseña Por lo tanto, no debe sorprender el hecho de que las facultades de ciencias sociales estén usualmente comprometidas en las revueltas estudiantiles. Algunos de los campeones más notables de la reacción académica son profesores de sociología, relaciones industriales o de alguna materia relacionada con éstas. Al mismo tiempo, las facultades de ciencias sociales siempre proporcionan un contingente prominente en las revueltas estudiantiles. En Inglaterra, como en cualquiera otra parte, el estudiante que lleva la carrera de sociología, economía o ciencias políticas encuentra que tiene que rechazar las ideas conformistas y las habilidades tecnocráticas que sus profesores tratan de inculcarle.

Mi intención es tratar de identificar la ideología prevaleciente en el campo de las ciencias sociales tal como se enseña en las universidades y liceos británicos. Espero demostrar que esta ideología defiende consistentemente la ordenación social existente en el mundo capitalista. Trata de suprimir la

idea de que existe o pudiera existir una alternativa preferible. Los conceptos críticos están, o bien excluidos (e.g. «explotación», «contradicción») o viciados (e.g. «alienación», «clase»). Es sistemáticamente pesimista en lo que concierne las posibilidades de atacar la represión y la desigualdad: sobre esta base construye teorías sobre la familia, la burocracia, la revolución social, la democracia «pluralista» todo lo cual implica que las instituciones sociales existentes no pueden trascenderse. Se crean conceptos que les sirven de cápsula a este determinismo (e.g. «sociedad industrial») y que implican que todos los intentos por desafiar el *status quo* son fundamentalmente irracionales (e.g. «carisma»). En síntesis, la ciencia social burguesa trata de mistificar la conciencia social, saturándola de fatalismo y embotando cualquier impulso crítico. Aquellos aspectos de esta ciencia social que no están directamente destinados a consagrar el orden social, tienen relación con las técnicas de su realización. Le proporcionan entrenamiento vocacional a los futuros investigadores del mercado, jefes de personal, planificadores de inversiones, etc. Y todo esto, en nombre de la ciencia social del «valor neutral». La siguiente crítica, provocada por estas nociones, no tiene la intención de sugerir que sean autoconsistentes o estén unificadas por otra lógica que no sea la de su función común dentro de la sociedad que las produce. Como ha señalado Joan Robinson: «La principal característica de la ideología que domina nuestra sociedad de hoy es su extrema confusión. Comprenderla sólo significa revelar sus contradicciones».[1] La fuente de la confusión debe buscarse en sus función apologética. Los verdaderos logros de la teoría social burguesa, en su mayor parte, se encuentran a la zaga de ésta en aquella época heroica en que la burguesía destruía una forma obsoleta de sociedad e inventaba una nueva. Hoy, es incapaz de comprender los principales problemas que confronta la humanidad. La promesa de los países capitalistas «subdesarrollados» no puede comprenderse sin discutir la viabilidad del capitalismo en esas tierras y sin una disposición para denunciar la explotación de los pobres por los países capitalistas ricos. La naturaleza de la revolución en Asia, África o América Latina no puede captarse en términos de la filosofía de la contrarrevolución. Además, la complacencia sistemática de la ciencia social burguesa con su propia sociedad, y su pesimismo instintivo por la posibilidad de crear una civilización que evite su propia miseria y sevilismo, la ciega ante cualquier comprensión de los brotes revolucionarios que se mueven dentro del propio avanzado mundo capitalista.

[1] *Economic Philosophy* de Joan Robinson, UK, 1962, p. 28

Comencemos por el principio mismo del sistema capitalista, por la explotación del hombre por el hombre. Veremos a la economía capitalista rechazar la consideración inclusive de la posibilidad de que la explotación se halle en la raíz de la desigualdad o de la pobreza —en Inglaterra se puede adquirir un grado con honores en la carrera de Economía sin haber estudiado siquiera las causas de este fenómeno. Actualmente es un hecho bien establecido (aunque no muy conocido) que la desigualdad económica dentro de la mayoría de los países capitalistas ha permanecido más o menos constante por muchas décadas. Por ejemplo, en Inglaterra, la parte del ingreso nacional que se dedica a salarios y la que se estima como ganancias han permanecido más o menos iguales, ya que las estadísticas fueron hechas por primera vez hacia finales del siglo XIX; en Inglaterra, los adultos más ricos, que son el 2%, poseen el 75% de toda la riqueza privada, mientras que los ingresos del 1% formado por los super ricos es, en suma, casi equivalente al que se divide entre el tercio más pobre de la población. En vivo contraste con la despreocupación mostrada por la mayoría de las economías burguesas modernas, Marx y los economistas clásicos trataron de explorar las causas de tal fenómeno.

El cambio de énfasis es explicado a continuación por un reciente historiador de la materia:

> Marx heredó los poderes como las debilidades de sus antecesores clásicos. En ambos sistemas teóricos, las categorías analíticas centrales fueron moldeadas para iluminar las causas y consecuencias del cambio económico a largo plazo y la relación entre el crecimiento económico y la distribución de los ingresos. Las herramientas que eran útiles para estos propósitos no fueron, sin embargo, bien adaptadas (ni tampoco se trató de que lo fueran) a una inspección sistemática de otras cuestiones, o sea, al proceso mediante el cual se forman los precios del mercado y las implicaciones de las fluctuaciones económicas a corto plazo.[2]

Estas últimas cuestiones son las que han preocupado durante largo tiempo a los principales economistas burgueses y demasiado a menudo las herramientas conceptuales desarrolladas en estas investigaciones son después utilizadas para abordar cuestiones más amplias con el predecible fracaso. Por

[2] *History of Economic Thought* de W. J. Barber, Penguin, UK, 1967. p. 161.

lo tanto, en la era de la «intentada política de ingresos» la teoría económica es bastante incapaz de explicar la parte de la renta nacional representada por las ganancias. En la más reciente edición de un libro de texto actualmente en uso, podemos leer:

> Concluimos formulando la interesante pregunta sobre la participación de las ganancias en la renta nacional. No tenemos una teoría satisfactoria de la participación de la renta nacional que se estima como ganancias y poco podemos hacer para explicar la pasada conducta de esta participación, ni tampoco tenemos un conjunto de predicciones sobre el efecto en esta participación de incidentes tales como el auge de los sindicatos, las congelaciones de sueldos, los impuestos sobre ganancias, los controles de los precios, etc.[3]

En su conclusión sobre las teorías de la distribución de las rentas como un todo, el Profesor Lipsey confiesa: «Debemos, en este momento, admitir la derrota; debemos admitir que no podemos tratar de ninguna forma esta importante clase de problemas.» Su solución para el impasse es un poco incompleta; frente a todo ésto: «Se necesitan hacer muchas investigaciones básicas sobre este asunto por parte de los estudiantes.»

Un nuevo examen de la tradición de Marx y de los economistas clásicos le hubiera dado a estos investigadores las categorías analíticas que necesitan de forma tan evidente. En realidad, el trabajo más prometedor en este campo está siendo realizado precisamente sobre esta base pero sin la comprensión de la corriente principal de la economía burguesa.[4] Para Marx, la tendencia del capitalismo a generar riqueza en un polo y pobreza en el otro, ya sea a escala nacional o internacional, fue una consecuencia de las relaciones sociales explotadoras en que fue basada. Para la ciencia social burguesa, el propio concepto de «explotación» es un anatema ya que impugna la asumida armonía fundamental de intereses dentro de una sociedad capitalista. Pero, por supuesto, el rechazo de este concepto se lleva a cabo en nombre del avance de la ciencia y no de la defensa del *status quo*. Por ejemplo, todo este asunto es explicado de la siguiente forma por Samuelson en otro importante libro de texto sobre economía: «Marx enfatizaba particularmente en su teoría del valor trabajo que el trabajo produce todos los valores y que si no se explotara los obtendría todos... Los cuidadosos críticos de todos los aspectos políticos creen generalmente que este es un

[3] *An Introduction to Positive Economics* de R. G. Pilsey, UK, 1967, p. 481.

[4] La obra de Piero Sraffa y su escuela.

análisis estéril...»[5] El tono de esta observación es característico con su referencia al consenso académico al cual el estudiante está invitado a unirse. Un trabajo más reciente sobre esta materia hace más concesiones al «análisis estéril» pero mantiene el tabú esencial en el concepto clave: el autor escribe que debemos «preservar el gérmen de verdad que hay en la observación de Marx sobre el contrato salarial como un concepto de regateo de clase o conflicto, pero sin la cargada formulación del concepto de explotación».[6]

Al excluir *a priori* tales modos de analizar las relaciones económicas, la economía burguesa moderna se asegura de que la discusión nunca será capaz de impugnar el sistema de propiedad capitalista. Así dice Lipsey:

> Se han formulado varias razones para la nacionalización de las industrias, y sólo podemos mencionar brevemente éstas. I. *confiscar para el bienestar público general y no para el bienestar capitalista.* Este es un objetivo racional en la medida en que las industrias nacionalizadas sean ventajosas y en la medida en que no sean menos eficientes bajo la nacionalización que en manos privadas. Sin embargo, cuantitativamente ésta es insignificante ante recursos redistributivos tales como el impuesto progresivo sobre la renta.[7]

Lipsey debe ser felicitado por gastar unas cuantas líneas en semejantes pensamientos en su volumen de ochocientas páginas, pues la mayoría de los economistas burgueses simplemente ignoran toda la idea. Sin embargo, su argumento es manifiestamente ideológico. Primeramente, su confianza en los efectos redistributivos de la tributación está en vívido contraste con sus declaraciones hechas en páginas anteriores, y citadas más arriba, de que con la teoría corriente él no puede decir nada útil acerca de la distribución de los ingresos o de los efectos que sobre los mismos tiene la tributación. Más importante es la suposición implícita de que las ganancias de los capitalistas están siendo confiscadas pero que ellos están siendo compensados por la ocupación de su propiedad. La nacionalización sin compensación tendría un efecto inmediato, masivo e innegable sobre la distribución. Aún cuando el economista burgués se hace fuerte para considerar la perspectiva del socialismo instalado en un país capitalista avanzado, generalmente

[5] *Economics* de P. A. Samuelson, quinta edición USA, 1961, pp. 855-6. El recuento de Samuelson sobre la teoría de Marx contiene numerosos errores objetivos: ataca la Ley de hierro de los Salarios de Marx, un concepto de Lassalle que Marx rechazó enfáticamente; se nos ha dicho que, según Marx, el trabajador debe recibir en salarios el fruto total de su trabajo, este es también un punto que Marx rechazó de forma explícita. cf. Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha.*

[6] Murray Wolfson, *A Reappraisal of Marxian Economics* USA, 1966, p. 117.

[7] R. G. Lipsey, *An Introduction to Positive Economics* p. 532

encuentra imposible imaginarse la completa eliminación de los derechos de propiedad. En *Igualdad, Eficiencia y el Dominio de la Propiedad* del Profesor J. E. Meade, éste construye un modelo donde encontramos que el inexperto «Estado Socialista» está cargado desde el principio con una enorme deuda nacional. Parece que la mente del científico social burgués es bastante impenetrable en cuanto a cualquier idea de que la «propiedad es un robo» o de que los expropiadores deben ser expropiados. En vez de ésto, los únicos objetivos «racionales» para él son los que se definen por la racionalidad del propio sistema. Un buen ejemplo de esto es ofrecido por la discusión de Samuelson de los problemas provocados por la redundancia en una economía capitalista.

> Todo individuo tiende naturalmente a mirar solamente los efectos económicos inmediatos sobre él de un acontecimiento económico. No puede esperarse que un trabajador que haya sido despedido de su trabajo en la industria de calesas piense que hayan sido creados nuevos empleos en la industria de automóviles, pero debemos estar preparados para hacerlo.[8]

El término «nosotros» se emplea aquí para todos los aspirantes a economistas o los economistas en sí. Parece que nadie tendrá el valor de pensar que los trabajadores no deben soportar individualmente los costos sociales del avance tecnológico, que su estándar de vida debe mantenerse hasta que se disponga de un empleo alternativo para ellos donde viven, etcétera. Para el economista burgués las necesidades del sistema social son requisitos tecnológicos incuestionables. El pasaje mencionado está dedicado a informar al estudiante que: «el economista está interesado en las acciones de la economía *como un todo* más bien que en el punto de vista de cualquier grupo».[9]

Para hacer más claro este punto, añade:

> ...un curso elemental de economía no pretende enseñarle a uno cómo llevar un negocio o un banco, cómo gastar más sabiamente, o cómo hacerse rico rápidamente en la bolsa de valores. Pero se debe esperar que la carrera de economía general le proporcionará una base útil a muchas de estas actividades.[10]

8. P. A. Samuelson, op. cit., p. 10. La naturaleza compleja de la racionalidad capitalista es admirablemente discutida en *Rationalité et Irrationalité en Economie* de Maurice Godelier, París, 1967 (Hay edición cubana, *Racionalidad e irracionalidad en Economía,* Inst., del Libro, 1969. N. de R.)

9 P. A. Samuelson, ibid., p. 10.

10 P. A. Samuelson, ibid., p. 10.

La única actividad a la que este tipo de economía no le proporciona ciertamente una base útil es a la de la reflexión crítica sobre la economía «como un todo» y las contradicciones sociales en las que está basada.

La economía clásica pudo analizar las relaciones de clase porque el estudio de las relaciones sociales en todos sus aspectos era una parte constitutiva de la «economía política». En la ciencia social contemporánea las dimensiones económicas, políticas y sociológicas de la sociedad están divididas y repartidas entre los diferentes departamentos académicos dedicados a ellas. Este mismo proceso contribuye a desanimar la consideración de la naturaleza del sistema económico en otros términos que no sean los suyos propios. Todo el diseño está perdido en la absorción con detalles. También hace que florezcan las inconsistencias dentro de la ideología sin causar mucha turbación intelectual. Por ejemplo, la mayoría de los economistas que estudian la teoría de la firma (Se refiere a sociedades de negocios. N. de R.) piensan que la meta de los comerciantes es maximizar las ganancias. Los sociólogos, por otra parte, piensan que desde la «revolución de la administración», las decisiones comerciales no tienen el objeto de maximizar ni siquiera las ganancias a largo plazo, sino que son urgidas por consideraciones que suenan más positivamente —bienestar público, desarrollo económico, etc. Este aparente choque de suposiciones refleja solamente la división del trabajo entre las dos disciplinas. La economía, la más «práctica» de las dos, tiene que permanecer más allegada a la forma en que las cosas actúan realmente en una economía capitalista mientras que la sociología facilita una teoría justificante que no interrumpe el «negocio de costumbre» en el mundo real. A su vez la suposición económica de la maximación de las ganancias está avalada por la teoría de que las decisiones comerciales solamente reflejan las necesidades («curva de utilidad» o «curva de indiferencia») del consumidor soberano. La ingenuidad de la teoría de utilidad es ofensiva para los sociólogos, pero de todas formas no es necesaria para ellos, ya que han optado por la tesis de la revolución administrativa (igualmente ingenua). Sin embargo, en ciertos conceptos claves operan los mismos tabúes en la sociología que los que hemos visto en la economía. Por ejemplo:

> En el ahora casi olvidado lenguaje de la economía política, «explotación se refiere a una relación en la que el ingreso no devengado se produce por ciertos tipos de intercambio desigual... Sin lugar a dudas, la «explotación» está ya ahora tan cargada de una engañosa resonancia ideológica que el propio término puede escasamente ser salvado para propósitos puramente científicos y al mismo se resistirán, bastante co-

> rrectamente, la mayoría de los sociólogos norteamericanos. Quizás un término menos usado emocionalmente —aunque infeliz— como el de «desbalance de reciprocidad» será suficiente para dirigir la atención una vez más hacia la cuestión crucial de los intercambios desiguales.[11]

Gouldner llega a señalar que aunque este concepto ha sido tabú en el análisis macrosocial de las relaciones entre grupos sociales, éste no es el caso para el análisis microsocial. Al estudiar las relaciones sexuales o la relación médico-paciente el término «explotación» surge inclusive en los escritos de los más respetables sociólogos. Un filósofo social inglés que encuentra censurable la utilización de Marx, propone que debiéramos considerar las formas en las que los *débiles* explotan a los *poderosos:* «En algunas circunstancias, como se demuestra en los casos del mendigo y del doctor Mosadegh (de Irán), la debilidad puede ser una posición favorable desde la cual puede ejercerse la explotación.»[12] La separación de la sociología de la economía, y su rechazo de la mayor parte de la economía política, produce algunos resultados curiosos. Así, por ejemplo, la pobreza, una característica importante de todos los países capitalistas avanzados, se convierte en un fenómeno que está disociado del modo en que el sistema económico opera. Por el contrario, es un «problema» socialmente definido que puede solucionarse haciendo que los pobres cambien sus valores:

> La tesis de este capítulo es que la pobreza ignominiosa y no la pobreza en general, presenta un problema social serio para la sociedad y un profundo desafío a sus capacidades e ingenuidad... Los pobres ignominiosos pueden considerarse —en realidad pueden definirse— como la limitada sección de los pobres cuyas condiciones morales y sociales son relativamente impenetrables por el desarrollo y el progreso económicos.[13]

[11] Alvin Gouldner, «The Norm of Reciprocity» en *Social Psychology* Edward E. Sampson (ed) USA, 1964, pp. 83-4. Desafortunada per no sorprendentemente, aquellos que han seguido el consejo de Gouldner sólo han logrado castrar la idea en cuestión. cf. Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, USA, 1964. El vacío creado por una economía política ausente le ha permitido florecer a un nuevo género que parece ser una amalgama periodística de sociología pop y economía a medio cocer vea, por ejemplo, *Modern Capitalism* de Andrew Schonfield, UK, 1965, o *The New Industrial State* de J. K. Galbraith, UK, 1968. (De éste último hay edición en español, *El nuevo Estado Industrial.)*

[12] H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch* UK, 1957, p. 243. (Los «explotados» imperialistas derribaron al gobierno de Mosadegh en Iran en 1953, mediante un golpe militar. *N. de R.)*

[13] David Matza, «Poverty and Disrepute», *Contemporary Social Problems*, Robert K. Merton y Robert A. Nisbet, USA, 1965, p. 619. Por supuesto, el capitalismo no sólo crea pobreza, sino también una «cultura de pobreza» característica. Los escritores como Matza no ven ningún vínculo entre las dimensiones culturales de la pobreza

El carácter ideológico de una sociología que supone en principio un sistema económico armonioso es particularmente evidente cuando se examinan las relaciones entre los países avanzados y los países atrasados. Actualmente se reconoce ampliamente que la brecha entre ellos está creciendo y debe ser igualmente evidente que las relaciones entre ellos implican la dominación y la explotación de las naciones capitalistas pobres por las ricas. Entre 1950 y 1965, el flujo total de capital en el renglón de inversiones en los países subdesarrollados fue de $9 000 millones mientras que en ganancias salieron $25 600 millones de esos países, dando una afluencia neta de los pobres a los ricos, en esta ocasión, de $16 600 millones.[14] Sin embargo, hemos sido informados por el Profesor Aron que «en la era de la sociedad industrial no hay contradicción entre los intereses de los países subdesarrollados y los de los países avanzados.»[15] Talcott Parsons también está determinado a ignorar lo que él llama «acusaciones iracionales». Dice:

> Mi primera recomendación política es, por tanto, que deben hacerse todos los esfuerzos para promulgar declaraciones cuidadosamente consideradas de compromisos de valor que proporcionen una base para el consenso entre las naciones poseedoras y desposeídas. Esto requeriría que tales declaraciones estuviesen disociadas de la posición ideológica específica de cada uno de los campos polarizados.[16]

La notoria obsesión de Parsons con los valores es manifestamente ideológica en tal contexto especialmente debido a que llega a afirmar que al crear esta atmósfera de consenso «la aplicación apropiada de la ciencia social puede resultar útil». En ninguna parte de este ensayo sobre el «orden social mundial» discute Parsons el papel del mercado mundial capitalista o de la acción del Cuerpo de Infantes de Marina de USA como fuerzas que

(por ejemplo, la resignación y el fatalismo del pobre) y la naturaleza del sistema social. Oscar Lewis ha proporcionado una evocación y análisis poderosos de la cultura de la pobreza en *Los hijos de Sánchez, La Vida,* y otros escritos. En la introducción de *La Vida* establece un contraste entre Puerto Rico y la Cuba revolucionaria, sugiriendo que este último país, aunque todavía pobre, ha vencido el fatalismo asociado con la cultura de la pobreza de las sociedades capitalistas.

[14] Harry Magdoff, «Aspectos Económicos del Imperialismo Norteamericano». *Monthly Review,* Noviembre 1966, p. 39: en Pensamiento Crítico No. 8, Sept. 1967. No. de R.) Por supuesto, existen otros aspectos del imperialismo además de éste. Vea, por ejemplo, *May Day Manifiesto 1968* del 1o. de Mayo editado por Raymond Williams, Penguin Books, pp. 66-85 y *Capitalism and Under-development* de André Gunder Frank, USA, 1966.

[15] Raymond Aron, *The Industrial Society,* UK, 1917, p. 24.

[16] Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* UK, 1968 p. 475.

obran para mantener el *status quo*. Además, nótese la aguda fatuidad de la creencia de Parsons de que se puede cambiar cualquier cosa con la promulgación de declaraciones cuidadosamente consideradas, etc. Ni siquiera la innegable distinción intelectual de Parsons logra proteger la debilidad impuesta a sus devotos por la ideología burguesa.

La perspectiva radicalmente distorsionada alentada por el énfasis parsoniano sobre la eficacia autónoma de los valores se demuestra muy claramente en estudios tales como *Elites en America Latina* editado por Seymour-Lipset y Aldo Solari. En un libro supuestamente dedicado a las élites no aparece una contribución a los terratenientes que han sido tradicionalmente un elemento tan importante en la oligarquía latinoamericana. Por otra parte, existen siete contribuciones sobre los aspectos del sistema educacional que incluyen tópicos como «Educación y Desarrollo», «Opiniones de Profesores de Escuelas Secundarias» y «Relaciones entre Universidades Públicas y Privadas». El argumento general que surge de estos trabajos es que el desarrollo de las regiones subdesarrolladas se producirá si los profesores pueden ser persuadidos de inculcar a sus alumnos los saludables valores capitalistas. Todo el programa es ofrecido como una alternativa a la revolución social:

> Aunque la revolución sea el método más dramático y ciertamente el más drástico para cambiar los valores e instituciones que parecen estar inhibiendo la modernización, la evidencia de que se dispone sugeriría que las reformas en el sistema educacional que pueden iniciarse con un mínimo de resistencia política pudieran tener algunas consecuencias positivas.[17]

Otro ejemplo sobresaliente del énfasis excesivo del valor incitado por la teoría parsoniana es *La política de las Zonas en vías de Desarrollo* por G. Almond y J. S. Coleman. Este libro, publicado en 1960, ignoró tan persistentemente la sentencia de Mao de que «el poder surge del cañón de un rifle» que el índice no contiene ninguna referencia para «ejército», «fuerzas armadas», etc., y sus discusiones han pasado completamente por alto toda la ola subsiguiente de golpes militares por toda la zona subdesarrollada. La suposición que se hace usualmente en tales escritos es que el «Occidente» proporciona el modelo para el desarrollo del mundo subdesarrollado. El hecho de que las potencias capitalistas occidentales estaban saqueando al resto del mundo en la época de su industrialización, mientras que el mundo subdesarrollado está en una posición inversa, raramente se

[17] S. M. Lipset, «Values, Education and Entrepreneurship» en *Elites in Latin America* ed. S. Lipset y A. Solari, USA, 1967, p. 41.

considera. Las ganancias del comercio de esclavos las ventas de opio a China, las plantaciones de las Américas, etc. (sin hablar de la expropiación de las tierras comunes del campesinado europeo y las tierras de pastoreo del indio norteamericano) contribuyeron en general a la primera acumulación de capital de las potencias imperialistas occidentales tanto como su devoción a un sistema de valores «universalista». De una forma bastante curiosa, los economistas burgueses no le recomiendan a los países subdesarrollados seguir el modelo occidental en este respecto. En toda la montaña de literatura dedicada a la estrategia del desarrollo económico, son muy pocos los escritores que incitan a los países pobres a la nacionalización de las inversiones de los ricos. El excelente artículo de Martin Bronfenbrenner en *El llamado a la Confiscación en el Desarrollo Económico*, publicado por primera vez en 1955, casi no ha provocado ninguna respuesta y la mayoría de los libros de texto sobre estrategia de desarrollo ignoran toda la cuestión.

No es sorprendente que los mejores aliados del capital extranjero en las regiones subdesarrolladas sean las élites tradicionales remanentes y la débil clase capitalista local. En un tiempo los estrategas occidentales tuvieron la esperanza de que los «sectores medios» podrían llevar a cabo el proceso de desarrollo económico en sus respectivos países. Esto ignoraba el hecho de que el contexto ofrecido por el mercado mundial imperialista invariablemente presenta un obstáculo insuperable para la burguesía subdesarrollada de los países capitalistas pobres. Como consecuencia, han buscado usualmente el enriquecimiento por medio del saciamiento en un gobierno corrupto o patrocinando un golpe militar, mas bien que produciendo el anhelado avance económico.[18] Todo esto crea los dilemas más desagradables para el científico social burgués y explica la creciente aceptación de las estrategias de desarrollo basadas en un análisis como el que sigue:

> Estoy tratando de demostrar cómo puede una sociedad comenzar a adelantar tal cual es, a pesar de ser lo que es. Semejante empresa debe implicar una búsqueda sistemática siguiendo dos líneas estrechamente relacionadas: primero, cómo los obstáculos al cambio conocidos y bien protegidos pueden ser neutralizados, flanqueados y dejados para ser tratados decisivamente en otra etapa posterior; segundo, y quizás más fundamental, cuántas entre las condiciones y actitudes ampliamnete consideradas como hostiles al cambio tienen una oculta

[18] Los escritos de Franz Fanon, Régis Debray, André Gunder Frank y José Nun, exploran diferentes aspectos de este proceso.

dimensión positiva y, por lo tanto, pueden llegar a servir inesperadamente y fomentar el progreso.[19]

Esta fantasía le permite al científico social burgués ignorar el hecho de que los principales obstáculos al desarrollo son o bien directamente proporcionados o bien apoyados por la dominación imperialista.

La atracción del estudio de Hirschman aumenta según se corroen las primeras ilusiones sobre el «subdesarrollo». Los economistas en particular han actuado a menudo como si el desarrollo económico pudiera ser inducido tan pronto como unas cuantas reformas fiscales bien intencionadas sean puestas en vigencia. El fiasco de la política de Nicolas Kaldor en India, Ceilán, Ghana, Guyana, México y Turquía ilustran bien ésto:

> Debido a que invariablemente traté de que se adoptaran reformas que pusieran la mayor parte de la carga de la tributación sobre la minoría privilegiada de la gente bien, y no sólo sobre las grandes masas de la población, esto me ganó (y a los gobiernos que aconsejé) gran impopularidad sin haber logrado siempre hacer, me temo, que las clases propietarias contribuyeran con cantidades sustanciales al erario público. La principal razón de ésto... descansa indudablemente en el hecho de que el poder tras los bastidores de las ricas clases propietarias y de los intereses comerciales demostró ser mucho mayor... de lo sospechado.[20]

En general, los economistas burgueses sólo logran tales revelaciones en relación con lugares remotos cuya «minoría privilegiada» local parece impedir la penetración imperialista. Aún entonces, persisten usualmente en la creencia de que sus remedios técnicos pueden ponerse en práctica:

> En la mayoría de los países subdesarrollados, donde coexiste una pobreza extrema con una gran desigualdad en la riqueza y el consumo, la tributación progresiva es, en fin de cuentas, la única alternativa para realizar la expropiación mediante la revolución violenta... Los dirigentes progresistas de los países subdesarrollados pueden parecer inefectivos cuando se juzgan por los resultados inmediatos; pero son las únicas alternativas para Lenin y Mao Tse Tung.[21]

La exclusión política de la expropiación difícilmente pudiera ser más descarada.

19 Albert O. Hirschman, *Journeys Towards Progress*, USA, 1963, pp. 6-7.

20 Nicolas Kaldor, *Essays on Economic Policy* UK, 1964, Vol. I, pp. XVII-XX.

21 Ibid.

El rechazo de los valores «empresariales» por los representantes más militantes del Tercer Mundo, es un problema para los sociólogos occidentales como Parsons. Trata de explicarlo en términos del «status inferior de los elementos nacientes»:

> Aquí precisamente porque los elementos centrales del mundo libre ya tienen por lo menos logrado en parte las metas a las que aspiran las naciones desarrolladas, existe un gran motivación para derogar estos logros. En términos ideológicos, el propósito de estas naciones no es lograr la paridad, sino suplantar ciertos elementos bien establecidos de la sociedad «superior», por ejemplo, sustituir el capitalismo por el socialismo... La dirección de un cambio deseable parece clara; las tensiones ideológicas deben minimizarse; aquellos aspectos de la situación que demuestran un interés en el orden que trasciende a la polaridad deben ser subrayados. Uno de los principales temas concierne a aquellas características que todas las sociedades industriales comparten en común... Una exposición de tales características necesariamente enfocaría el nivel de vida de las masas por razones obvias, un área muy sensitiva para los comunistas... Esta discusión se ha basado... en la suposición de que una parte ha logrado una posición de relativa superioridad en relación con los valores importantes.[22]

Parsons prosigue diciendo que la reconciliación de los elementos inferiores con los elementos centrales del mundo libre, sobre la base de los valores superiores de los últimos, puede lograrse en parte con la apelación a un «recurso muy importante, principalmente la contribución de la ciencia social». Esta orientación explícitamente ideológica hacia el subdesarrollo ya nos ha introducido a un tema fundamental de la ideología burguesa en el contexto de los países avanzados o sea, la categoría «sociedad industrial». Ha llegado el momento de considerar sus implicaciones.

SOCIEDAD «INDUSTRIAL» Y DETERMINISMO TECNOLÓGICO

La categoría «sociedad industrial» se ha convertido ahora en el concepto definitorio aceptado para el capitalismo moderno. Raymondo Aron, quien ha hecho mucho por promoverla, hace clara su intención: es, dice, «un modo de evitar, al principio, la oposición entre el socialismo y el capitalismo y considerarlos como dos especies del mismo género: sociedad industrial».[23]

22 Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, pp. 485-6.

23 Raymond Aron, *Eighteen Lectures on Industrial Society*, UK, 1967, p. 12. El término «sociedad industrial» puede utilizarse descriptivamente, sin la intención aquí reconocida por Aron, en cuyo caso su función no necesita ser ideólogica. Reciente-

16 Este modo de pensar en sociología le debe mucho a Weber. Contiene una gran dosis de determinismo tecnológico, ya que sugiere que la naturaleza industrial de la tecnología domina la organización social como un todo. Para las sociedades preindustriales los valores pueden actuar como una variable independiente capaz de remoldear la propia sociedad en formas importantes. Pero una vez que una sociedad se ha industrializado la gama de alternativas institucionales significativas de que dispone es muy estrecha. Por lo tanto, el inevitable concomitante de la industria moderna será la organización burocrática, la forma «nuclear» de la familia (o sea, el sistema familiar de la clase media norteamericana moderna), etc. Deduciendo la organización social de la tecnología industrial, la sociología burguesa puede definir a la sociedad capitalista como carente de contradicciones. En la «sociedad industrial» no hay posibilidad de un choque entre las fuerzas de producción y las instituciones del sistema de propiedad ya que forman una unidad armoniosa y no antagónica. Las relaciones sociales capitalistas no pueden rechazarse sin abandonar la tecnología moderna. Ni tampoco, con tal punto de vista, pueden las relaciones capitalistas de producción (propiedad privada, la venta de fuerza de trabajo como un producto, etc.) actuar como freno en el desarrollo de las fuerzas de producción (tecnología, recursos naturales, etc.)

Según declara Talcott Parsons, Weber consideraba el «capitalismo» incluyendo la organización burocrática tanto privada como gubernamental, esencialmente como el «destino» de la sociedad occidental.

> Para él era claro que el capitalismo tenía en cierto sentido que ser aceptado; pero igualmente, sobre una variedad de bases científicas y éticas, las interpretaciones prevalecientes eran, por una parte, inadecuadas para el fenómeno en si y, por la otra, acordes con sus sentimientos de justicia y de apropiación... con respecto a mi propio país, por largo tiempo he pensado que la designación de su sistema social

---

mente algunos escritores han estado tratando de popularizar el término «sociedad pos industrial» para describir la economía capitalista más avanzada (la norteamericana). Aunque el significado interno de ambos conceptos es determinismo ideológico, los patrocinadores de la noción «sociedad pos industrial» tienen razón al temer que el avance tecnológico pueda hacer más frágiles las instituciones sociales capitalistas. Como las precondiciones materiales para la liberación se convierten en inegables en los países capitalistas avanzados, la defensa de las instituciones represivas se hace más difícil. Esta es la pesadilla de Daniel Bell: «...demostrar que el orden tiene virtudes se hace más difícil cuando los llamados al instinto y a la irracionalidad, unidos en la espiral del placer, comienzan a tejer su tentación». Daniel Bell, *The Reforming of General Education*, USA, 1967, pp. 311-12.

como «capitalista», aun en el sentido altamente sofisticado de Weber, fue grandemente inadecuada.[24]

Parsons evade el término capitalista, sin duda porque sus tonos críticos están en disonancia con sus «sentimientos de justicia y apropiación» al igual que los de Weber. Pero al mismo tiempo, se las arregla para reintroducir subrepticiamente las características distintivas de la sociedad capitalista en su teoría de «universales evolucionarios», es decir, los aspectos universales de todas las sociedades según se desarrollan en estados industriales modernos. Estos universales evolucionarios, según Parsons, incluyen «dinero y mercados» y «burocracia». La teoría sociológica de la burocracia que deriva de Weber tiene unos marcados tonos fatalistas, como ha subrayado Gouldner.[25] Será conveniente examinar esta teoría detalladamente ya que se cita a menudo como una de las formas de organización social que la sociedad industrial moderna ha hecho inescapable. En realidad, los defensores más dispuestos de la dominación burocrática, dondequiera que se encuentre, se acercan a estas ideas.

BUROCRACIA Y FATALISMO BURGUÉS

Para Weber, la organización burocrática representaba una forma superior y necesaria de racionalidad. Él reconocía que el origen histórico de la burocracia moderna radicaba en la organización interna de la empresa capitalista temprana y, más adelante, proclamaba que este tipo de organización era el destino general de cuaquier sociedad que desarrollara una economía industrial. En realidad hasta cierto punto era un prerrequisito para el desarrollo industrial. El modo de organización burocrático fue caracterizado como sigue:

1 ● Todas las acciones oficiales están unidas, por medio de leyes, al sujeto principal, para el control estricto y sistemático desde arriba.

2 ● Cada funcionario tiene una esfera limitada y definida de competencia.

3 ● La organización de oficinas sigue un principio de jerarquía con cada inferior subordinado a cada superior.

4 ● Los candidatos son seleccionados sólo sobre la base de calificación técnica: «Son designados, no elegidos»

[24] Talcott Parsons, op. cit., pp. 99-101.

[25] Alvin Gouldner, «The Metaphysical Pathos of Bureaucracy» en *Complex Organizations*, editado por A. Etzione, USA, 1964.

5 ● Los funcionarios son asalariados y no tienen derecho de propiedad sobre su empleo: «La escala salarial está graduada según el rango en la jerarquía: pero además de este criterio... pueden tomarse en consideración los requisitos del status social de los interesados.»

6 ● La oficina es la única o, por lo menos, la primordial ocupación del interesado y constituye una carrera: «La promoción depende del juicio de sus superiores.»[26]

Para Weber, el estilo de trabajo que se origina en la empresa burocrática se generalizaria inevitablemente a través de la sociedad en todas las otras instituciones (ejército, iglesia, partidos políticos, maquinaria estatal, etc.) En este tipo ideal Weber mezcla algunas reglas de organización que pueden, en determinadas condiciones históricas, promover una administración eficiente, junto con otras que sólo pueden nutrir los efectos negativos por los cuales las burocracias son tan notorias (impersonalidad, manipulación de los administrados, evasión de responsabilidad, construcción del imperio, sofocantes condiciones de trabajo, etc.) Todo el conjunto se presenta como un paquete que es infructuoso rechazar ya que sus imperativos son inevitables.

La organización que Weber considera es un puro instrumento —sus funcionarios son despojados de toda iniciativa real por los requisitos de obediencia al régimen, control de arriba hacia abajo y jerarquía. El divorcio entre los fines y los medios se hace completo. Esta es la fuente de su eficiencia abstracta o racionalidad formal. Los fines a que sirve la organización permanecen fuera de ésta, igual que el propósito de la empresa capitalista que no era expresar las energías creadoras de aquellos que trabajaban en ella, ni tampoco servir las necesidades de la sociedad en general, sino más bien producir ganancias y acumular capital. Weber estaba consciente de que el tipo de organización burocrática que analizaba estaba íntimamente ligado a la existencia de una economía mercantil. Por lo tanto, él argumentaba que la ausencia de un mercado desarrollado producía una debilidad estructural en el tipo tradicional de burocracia china— la crisis tributaria. Simplemente, para financiar la operación continuada de la burocracia era necesario una economía monetaria: sin fondos adecuados una burocracia comenzará a permitir que los funcionarios se hagan de dinero explotando su posición oficial. En algunos sentidos, la burocracia esbozada por Weber es una institucionalización de los imperativos de la

[26] Max Weber, *Economic and Social Organization* editado por Talcott Parsons, USA, 1947, pp. 333-9.

sociedad mercantil con sus consecuentes alienaciones. El mercado capitalista reduce la calidad a la cantidad, hace de la fuerza de trabajo humana un producto y se asegura de que el valor de un producto domine por sobre su valor de uso individual. De la misma manera una burocracia reduce, tanto a sus propios trabajadores como al público que administra, a un juego de características abstractas (edad, calificaciones formales, sexo, raza, etc.) Al igual que el mercado organiza la conducta humana de acuerdo a las incuestionables leyes económicas, la burocracia impone las reglas hechas por el hombre como si tuvieran alguna necesidad impersonal. Para Weber todo esto era parte de la eficiencia formal y abstracta que proporciona la burocracia. Tal eficiencia sólo puede servir a las verdaderas potencias; su racionalidad formal depende de la racionalidad del sistema capitalista, del cual forma parte. Sin embargo, aquí está involucrada una distorsión ideología ulterior. El tipo ideal de Weber implica que las organizaciones son más eficientes mientras más puedan restringir y controlar la acción e iniciativa de sus empleados: este control y esta restricción toman la forma de órdenes y reglas transmitidas desde arriba. La experiencia sugiere que esto es sencillamente bastante falso. En realidad, muchos trabajadores en las burocracias capitalistas han descubierto que el trabajo atenido a las reglas equivale a una huelga. Los estudios de Blau del trabajo de una oficina de bienestar público han demostrado que la administración sólo se mantiene andando por una red informal de comprensión entre empleados que se ayudan mutuamente en todas las formas no contempladas por las reglas. Toda verdadera burocracia sólo funciona exitosamente debido a las continuas adaptaciones e innovaciones de sus empleados.

CARISMA - UN SEUDO CONCEPTO

Si Weber excluye la innovación de su concepto de burocracia, ¿dónde le encuentra cabida en su sociología? En la práctica. parece que Weber identificó la innovación social y su creatividad con lo irracional: éstas están subsumidas bajo la categoría «carisma». Esta categoría ha llegado a ser muy popular en los últimos escritos sociológicos y tiende a ser usada por escritores de vanguardia, eruditos y comentaristas sociales de todas clases, que desean desacreditar a los movimientos populares de todo tipo. Históricamente, «carisma» era el «don de la gracia» que se suponía recibieran de Dios los santos cristianos antiguos. Weber lo utilizaba para describir la fuente de atracción manejada por los grandes líderes populares. Como tal, parece ser un superviviente en la ciencia social burguesa moderna de la doctrina medieval de las esencias. Esta doctrina sostenía, por ejemplo que el fuego, como fenómeno físico, tenía que ser explicado por el hecho de

que todo objeto combustible contenía una sustancia, flogisto, que era liberada cuando se incendiaba. En términos similares, la ascendencia de cualquier líder popular que se rebela contra las cosas tal y como son es «explicada» en términos de su posesión de cualidades carismáticas. Además de absolver al científico social de cualquier examen real de las fuerzas y circunstancias sociales que producen movimientos populares, lo capacita para agrupar distintos tipos de líderes que se diferencian notablemente. Para Weber, Napoleón y San Agustín eran figuras carismáticas: para los sociólogos burgueses modernos Hitler y Mao Tse Tung, pueden ser una amalgama típica. He aquí un ejemplo de cómo se utiliza el concepto:

> Cuba no probó que una nación latinoamericana podía escoger el comunismo deliberadamente; probó, si todavía hace falta probarlo, que un líder carismático puede hacer que una nación escoja casi cualquier cosa, incluso negando que él lo está escogiendo por ella... el carisma de Castro... abarcaba todas las clases; él estableció una relación con las masas principalmente con su persona, no con sus ideas.[27]

El término carisma se utiliza invariablemente en esta forma, sobre todo para implicar que el apoyo a un líder popular no se explica con referencia a sus ideas, programas, o acciones, sino más bien, exclusivamente, por cierta calidad de magnetismo personal. Como ha dicho —Marcuse: «Revela la preconcepción de que todo liderazgo exitoso ostensiblemente personal se basa en cierta inspiración religiosa.»[28] La noción de que el «carisma» (iniciativa, innovación) puede ser difundido entre todos los miembros de una organización, es completamente ajena a Weber. Para él, está necesariamente concentrada en la cima, de manera que los movimientos revolucionarios se reducen a las cualidades personales de sus líderes. Aún más, él insistía en que el carisma no se podía sostener a sí mismo; sufría necesariamente un proceso de rutinización, finalizando en una forma más o menos efectiva de dominación tradicional o burocrática.

Antes de dejar a Weber, examinemos su contención de que «Bajo condiciones normales, la posición de poder de una burocracia completamente desarrollada es siempre abrumadora».[29] El poder de la burocracia significaba que vivir en esta forma tenía que ser el «sino» o «destino» de la raza humana. Pero como dijo Marcuse:

[27] Theodor Draper, *Castrismo*, USA, 1965, p. 127.

[28] Herbert Marcuse, «Max Weber», *New Left Review* 30. (En Pensamiento Crítico No. 20, sept. 1968, pp. 146-164. N. de R.)

[29] Max Weber, «Bureaucracy», en *From Max Weber* (De Max Weber), editado por C. Wright Mills y Hans Gerth, p. 232.

> El concepto de Weber del *destino* es una ilustración del contenido sustantivo de su análisis formal. El «destino» descansa en las leyes impersonales de la economía y de la sociedad, independientes de los individuos, que sólo pueden ser desafiadas bajo pena de autodisolución. Pero la sociedad no es la naturaleza, *¿quién determina este destino?* El industrialismo es una fase en el desarrollo de las capacidades y necesidades del hombre —una fase en la lucha contra la naturaleza y contra si mismo. Este desarrollo puede desembocar en muy distintas clases de organizaciones y objetivos. Ni las formas de dominación, ni tampoco las formas de tecnología, de necesidades y su satifacción, son en modo alguno una «fatalidad». Se *convierten en eso*, a través de su institución en la sociedad —como resultado de la coerción material económica y sicológica. El concepto de Weber del «destino» se deriva *ex post facto* de esto: él generaliza la ceguera de una sociedad, cuyo mecanismo de producción se desarrolla a espaldas de los individuos que la forman, una sociedad en la cual las leyes de dominación aparecen como las leyes objetivas de la tecnología. (30)

Al arma de la crítica dirigida contra Weber por Marcuse podemos añadir ahora la crítica de las armas. Para Weber, el ejército burocrático moderno era el ejemplo primordial del poder superior y la «racionalidad» de esta forma de organización. En realidad, todo el desarrollo de esta teoría refleja la impresión que le produjeron los aparentes éxitos de la burocracia militar prusiana. Sin embargo, la historia de este siglo prueba que los ejércitos burocratizados pueden ser derrotados por las guerrillas. Hoy día las fuerzas armadas altamente burocratizadas de la mayor potencia imperialista del mundo han demostrado su impotencia al enfrentarse a un auténtico ejército popular. Toda guerrilla de este tipo viola las leyes de la racionalidad superior de Weber. Las diferencias convencionales de rango son abolidas; la jerarquía minimizada; y el comandante de una guerrilla individual o local debe estar preparado para hacer innovaciones y tomar iniciativa en cualquier momento. Se podría decir que están gobernados por leyes: pero las «leyes» en las cuales insisten todos los grandes comandantes guerrilleros son las que vinculan la guerrilla con el pueblo tanto como con la dirigencia militar y política. La larga y heroica epopeya del pueblo de Viet Nam, que ha combatido sucesivamente contra el imperialismo japonés, francés y norteamericano, es sin duda una refutación decisiva de cualquier creencia fatalista en la omnipotencia de la organización militar capitalista. El aroma weberiano del imperialismo contemporáneo no debe sorprendernos y en

30 Herbert Marcuse, op. cit., ps. 156-57. (N. de R.)

realidad ya ha sido notado por los admiradores burgueses. Weber apoyó notoriamente las ambiciones expansionistas del Emperador Guillermo II de Alemania, y su entusiasmo sólo decayó cuando éste se vio derrotado. Un erudito norteamericano dice que:

> (Weber) estaba convencido de que una gran potencia política tenía obligaciones especiales— él lo llamaba un «deber miserable». Cada vez tenía más dudas de si Alemania estaba moralmente calificada para ser una gran nación y estaba preparado para dejar que estas obligaciones recayeran en los Estados Unidos... (31)

LA SOCIOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN COMO FILOSOFÍA DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

Hemos visto que la tendencia de la mayor parte de la teoría social burguesa es socavar la idea de que los hombres puedan jamás transformar la sociedad —su función es inducir una parálisis mórbida de la voluntad social. En el siglo XX los disturbios revolucionarios han afectado la mayor parte del mundo y en áreas habitadas por una tercera parte de la humanidad, el orden prevaleciente ha sido completamente cambiado. Semejantes acontecimientos sólo han penetrado en forma relativamente lenta en la conciencia de la corriente principal de la sociología burguesa. La escuela funcionalista, dominante en teoría social, se envanecía de poseer un modelo por el cual la estabilidad social podía ser explicada: cada parte del sistema social era analizada en términos de su contribución funcional al mantenimiento del sistema social como un todo. Para el «funcionalista-estructural» parsoniano todo el edificio puede ser reducido al sistema del valor básico. Las relaciones de poder son invariablemente deducidas de los moods posibles de interacción dentro de los pequeños grupos (cf. tanto Peter Blau como Talcott Parsons) en una sociedad dominada por los dictados impersonales del sistema de propiedad capitalista. Los críticos dentro del campo de la sociología burguesa creyeron que su debilidad fue no haber previsto los conflictos o cambios y, ciertamente, el caso es que estos tópicos fueron sólo tratados como una reflexión tardía, por ejemplo en *El Sistema Social* de Parsons. Parsons argumentaba en este libro, muy correctamente, que si hubiese desarrollado una adecuada teoría de integración social habría, al mismo tiempo, proporcionado el marco conceptual para explicar el conflicto, el cambio, etc. En realidad, como veremos, ni él ni sus críticos, han tenido éxito en ninguna de las dos empresas.

31 Guenther Roth, *American Sociological Review*, Abril 1965, p. 216.

La discusión contemporánea del cambio y del conflicto social comprende una serie de estrategias con respecto a los problemas teóricos involucrados. Una discusión popular enfatiza que el conflicto social puede en realidad promover una integración social mientras esté estructurado e institucionalizado. (32) De este modo, por ejemplo, el conflicto es visto como endémico en cualquier sociedad industrial porque *algunas personas (dirección) siempre tendrán que dominar a otras (los trabajadores)*. Los últimos se resentirán por esto, aunque no pueden cambiarlo. El conflicto resultante puede ser institucionalizado mediante el surgimiento de sindicatos, partidos políticos reformistas y demás. Esta tesis enfoca el conflicto entre grupos sociales y no el que existe entre las partes del sistema socio-económico. Todo conflicto es, en principio, reconciliable porque se refiere a una *fatalidad de orden social,* no a una *contradicción estructural.* Por ejemplo, debido a que una sociedad industrial engendrará siempre exactamente el mismo tipo de conflicto entre los hombres y la dirección, los conflictos industriales no pueden nunca modificar nada. En efecto, las únicas alternativas significativas están en si se institucionaliza o no el conflicto. Es preferible una situación de conflicto estructurado, y promoverá la armonía social permitiendo algún elemento de disensión. Mediante la superpersonalización del poder este enfoque total presenta el aspecto estructural del poder de clase (enraizado en la potencia despersonalizante de las leyes económicas y en el peso colectivo y cumulativo de la propiedad privada) como si fuera un límite ineluctable de toda la existencia social en un contexto industrial. De este modo, la ideología burguesa tiene un doble aspecto pero una sola silueta. Hay teóricos del equilibrio, como Parsons, que se encuentran obsesionados con la integración social y existen los llamados teóricos del conflicto que están obsesionados también con la integración. El único problema es que esta clase de sociología del conflicto no aproxima la teoría burguesa a una sociología de la revolución. Los profesores Bottomore y Rubel escribieron en 1955:

> Cuando uno reflexiona sobre los tremendos efectos que han tenido las revoluciones sobre la organización social humana, es curioso ver que después de Marx ningún sociólogo haya pensado que valga la pena analizar los movimientos revolucionarios ni intentar un estudio comparativo de las revoluciones. Hasta ahora la sociología de la revolución sólo ha registrado una contribución importante, la del propio Marx.[33]

32 Véase, por ejemplo: *Class and Conflict in Industrial Society* UK, 1958.

33 Bottomore y Rubel, Introducción a *Karl Marx: Selected Writings,* (Carlos Marx: Obras Escogidas), Penguin, UK, 1962, p. 40.

Los pocos intentos que ha habido desde entonces por rectificar el abismo no hacen, verdaderamente, que uno desee revisar este criterio. Un elemento clave en la teoría de Marx fue indicado por la noción de contradicción. De esta forma la contradicción de clase entre trabajo y capital fue cubierta por la contradicción estructural entre la creciente naturaleza social del proceso de producción y el carácter aún privado de la posesión de los medios de producción. Debido a la existencia de esta última contradicción, la lucha de la clase obrera podría, si tiene éxito, crear una forma completamente nueva de sociedad basada en la supresión de la sociedad de clases. Similarmente, para Marx las revoluciones burguesas no habían sido sólo una lucha por la ascendencia entre dos clases sociales (burguesía y aristocracia) sino también una lucha entre dos sistemas socioeconómicos (capitalista y feudal).[34] La coincidencia de los dos tipos de contradicción es necesariamente el producto de una coyuntura histórica específica, una «situación revolucionaria». Pero para la teoría social burguesa las dos nunca se unen. Algunos admiten la existencia de contradicciones estructurales, pero ignoran la posibilidad de que puedan referirse a las contradicciones de clase (e.g. David Lockwood.)[35] Otros reconocen parcialmente el conflicto de clase pero no logran relacionarlo con la contradicción estructural (e.g. Ralph Dahrendorf). La confusión que todo esto produce se aclara cuando recurrimos a los dos intentos directos de los sociólogos burgueses por construir una sociología de la revolución: principalmente la *Teoría de la Conducta Colectiva* de Neil Smelser y la *Revolución y el Sistema Social* de Chalmers Johnson. Smelser sintetiza su análisis con la siguiente ecuación:

Esfuerzo estructural + movimiento orientado por el valor = Revolución.

La noción de «esfuerzo» (Strain) utilizada en esta fórmula es el sustituto burgués inadecuado del concepto de «contradicción» —su insuficiencia central es que no logra enfocar el problema de si la crisis en la sociedad establecida lleva consigo la posibilidad de un nuevo principio de organización social. Para Smelser un «movimiento orientado por el valor» es la cima de una tipología de conducta colectiva disfuncional que se produce en la forma siguiente: pánico, locura, levantamiento hostil, movimiento orientado por normas, movimiento orientado por el valor. Aquí nuevamente existe un fla-

[34] Por lo tanto, la noción marxista de la contradicción es necesariamente superdeterminada y no es una simple contradicción circular de tipo Hegeliano, debido a esta crítica de doble fuente.

[35] cf. su interesante ensayo, «Integración Social e Integración al Sistema» en *Explorations in Social Change* de Zollsham e Hirsch. La noción de contradicción estructural surge en la Sociología como «falta de adaptación» entre, por ejemplo, la economía y el «marco institucional central». En cuanto al conflicto de clase de Lockwood, vea: *The Affluent Worker*, UK, 1968.

grante intento ideológico de presentar los movimientos revolucionarios como necesariamente irracionales. Esta suposición es trasladada de la tipología a la propia teoría. Para Smelser, la revolución es el resultado de una coincidencia y de una yuxtaposición del esfuerzo estructural y del movimiento orientado por el valor. En ningún momento considera el punto en que el movimiento revolucionario pueda estar consciente de la naturaleza del esfuerzo estructural y actuar sobre éste para transformar la estructura. En resumen. Smelser desecha el elemento de la conciencia en la revolución; el hecho de que los revolucionarios modernos no actúan a ciegas, sino que tratan de basar sus actividades en un análisis cuidadoso y en estrategias racionales. En Chalmers Johnson encontramos una ecuación aún menos esclarecedora:

Disfunción múltiple + intransigencia de la élite = Revolución.

Esta preferencia de expresar los procesos sociales en ecuaciones es, en sí, reveladora. Para Smelser y Johnson las revoluciones no se hacen, sólo ocurren. El vulgar prejuicio burgués de que los disturbios revolucionarios son obra de una pequeña banda de alborotadores y extremistas se invierte simplemente para hacerlas la consecuencia ineludible de la «disfunción múltiple». Sólo a la contrarrevolución se le acredita la posibilidad de intenciones conscientes y racionales —de ahí la preocupación de Johnson por la «intransigencia de la élite». Para la sociología burguesa, los movimientos revolucionarios no son los intentos de los hombres por hacer su propia historia: son más bien una enfermedad lamentable que aflige el cuerpo político. La debilidad del concepto «disfunción» es típica aquí. Las categorías de la teoría de equilibrio funcionalista han sido simplemente volcadas con la esperanza de que serán entonces adecuadas para el análisis de la revolución. Por lo tanto, el golpe de 1929 fue «disfuncional» para el capitalismo al igual que el Ejército de Liberación Popular de China fue «disfuncional» para el orden social de la China Nacionalista en los años 1930 y 40. El término no sólo falla en transmitir la «magnitud» de tal fenómeno, sino que también falla en distinguir entre los dos tipos diferentes de desafío representados por una crisis dentro del sistema y un reto revolucionario al mismo. Pero entonces todo el empuje ideológico de tales teorías es hacer aparecer tanto las crisis como los movimientos revolucionarios como un tipo de calamidades naturales, actos de Dios, que interrumpen el sistema social. Todo residuo de movimientos revolucionarios que no sea una respuesta masiva ciega e irracional al «esfuerzo estructural» es descartado en los términos siguientes:
Sin ese fondo de disfunciones estos movimientos constituyen sólo un pro-

blema policíaco o de salud mental, como lo han sido empíricamente la mayoría de ellos.[36]

Regis Debray ha sugerido que la lumpen-burguesía de América Latina sustituye la vigilancia policíaca con una auténtica conciencia de clase. Quizás esto ya está corroyendo la moral de las ideologías metropolitanas según el imperialismo cae bajo la presión creciente tanto en la periferia como en el centro. De todos modos, la mayoría de las supuestas investigaciones sobre por qué se producen las revoluciones, sólo resultan ser, al realizarse una inspección, pretenciosos manuales de contrarrevolución.

La técnica adoptada por la ciencia social burguesa para tratar las consecuencias de una revolución exitosa puede reducirse a un tema básico. Básicamente las revoluciones cambian muy poco. Esto es a menudo una variación del argumento de la burocracia discutido arriba. En su acostumbrado estilo profesoral, Raymond Aron ha manifestado:

> Todos hemos concienzado intensamente que el poder es el fenómeno principal en todas las sociedades, y que es un problema que no puede solucionarse por medio de reformas en el sistema de la propiedad ni en el funcionamiento de la economía.[37]

Crane Brinton, en *Anatomía de las Revoluciones,* habla de la «universidad de la reacción Termidoriana» como una ley de la revolución. Para Talcott Parsons, el único aspecto de las revoluciones con el cual está de acuerdo es el de la necesidad de un proceso de «concesión» al desarrollo de «estructuras adaptables» («adaptive structures»), después de la «ascendencia del movimiento revolucionario carismático». Por supuesto, este concepto no carece totalmente de validez. Como ha observado Gyorgy Lukacs, toda falsa conciencia tiene su propia verdad: pero esta verdad es parcial y está insertada en una falsa perspectiva total. Aquí, por ejemplo, el concepto parcial de la sociología burguesa se ciega ante el proceso de radicalización que a menudo ocurre en la revolución (e.g. la revolución cultural, la colectivización soviética, etc.).[38] Llevar a cabo una revolución es una experiencia suprema de acción social efectiva: si acaso, en determinado momento, parece alentar el voluntarismo más bien que una política de concesiones. La historia pos-

[36] Chalmers Johnson: *Revolution and the Social System* p. 26.

[37] Raymond Aron, *German Sociology* p. 131.

[38] Una variante de este enfoque acepta esta radicalización pero la considera sólo como un fenómeno «totalitario» irracional. (Los usos del concepto «totalitario» serán discutidos posteriormente). Muchos estudios como éste de sociedades posrevolucionarias argumentan que las revoluciones no las cambian tanto como intensifican sus características básicas: vea por ejemplo, *Oriental Despotism,* de Karl Wittfogeol.

revolucionaria de Rusia, China y Cuba ciertamente no sustancia ninguna teoría de concesión adaptable unilateral. En pocas palabras, la sociología burguesa sólo comienza a comprender las revoluciones modernas bajo el aspecto de sus fracasos — y esto es, sin duda alguna, porque ellos desean que fracasen. El intento de los científicos sociales burgueses de negar la eficacia de la revolución social no los inhibe de ningún modo de proclamar la existencia o necesidad de los demás tipos de «revolución». En realidad, las revoluciones son descubiertas por dondequiera: la «revolución industrial», la «revolución de expectaciones crecientes», la «revolución tecnológica», etc. Este homenaje indirecto a la potencia de la noción también puede encontrarse en los escritos de aquéllos que buscan desviarlas. Nicolás Kaldor, escribiendo sobre «países subdesarrollados», enfoca el asunto de esta forma: «El problema que debe ser resuelto y para el cual nadie ha encontrado aún una respuesta satisfactoria es el de tratar ese cambio en la balanza de poder necesario para impedir las revoluciones sin *tener una revolución.*»[39]

LOS MITOS DEL PLURALISMO BURGUÉS

La mayoría de los sociólogos burgueses predicen la paz social para los países capitalistas avanzados, aunque a menudo acepten que «en el mundo industrializado, el desorden, la ideología y los movimientos irraccionales continuarán desempeñando papeles destructores a pesar de estar geográficamente confinados».[40] Marx era partidario de señalar que si la apariencia de las cosas coincidiera con su esencia, entonces no habría necesidad de la ciencia. La teoría social burguesa asume axiomáticamente que todo es exactamente como luce: esto, está unido a todo empirismo conceptual. Esto se hace especialmente claro cuando examinamos el análisis ofrecido por la ciencia político-burguesa del poder en la parte capitalista avanzada del mundo, donde se espera que prevalezca la armonía social. La debilidad crítica es evidente ya en la tesis de la revolución administrativa. El poder económico, de acuerdo con esta teoría, es ejercido por los hombres en una forma directa y no mediatizada. En el siglo XIX estos hombres fueron los magnates capitalistas, hoy en día son los administradores de corporaciones. En general, se piensa que los nuevos déspotas de la economía son benevolentes y que hacen un balance de los intereses de los consumidores y de sus propios empleados. Con el divorcio entre la propiedad y el control, se mantiene el reino de un nuevo poder en la tierra. Por supuesto, Marx siempre atacó a

[39] Nicolás Kaldor, *Essays on Economic Policy*, Vol. I, p. 265.

[40] Herman Kahn y Anthony Weiner, *The World in the Year 20 000*, USA, 1967, p. 25.

los economistas políticos burgueses por considerar que el poder en una sociedad capitalista está concentrado en el capitalista como individuo.[41]

Para Marx, las leyes de la acumulación capitalista se imponían «como fuerza coerciva externa» sobre el capitalista. La mayoría de los economistas burgueses modernos *bien pensant* están sujetos a preocuparse cuando descubren que la coacción capitalista aún domina al «poderoso» administrador moderno. En su libro *Filosofía Económica*, Joan Robinson se queja de que el reciente torrente cumulativo de arrogaciones es una recurrencia atávica del capitalismo de *laissez-faire*. En realidad, la única justificación del sistema capitalista es que en esta forma insiste en convertir a todos los capitalistas individuales y administradores en esclavos de la acumulación de capital: es así cómo ha producido históricamente un prodigioso desarrollo de las fuerzas de producción.

Para el científico social burgués el administrador resulta la fuerza controladora en el sistema, principalmente porque tiene la apariencia inmediata de hacerlo. La noción de que pueda ser sólo un agente de las demandas impersonales del propio sistema no se considera. Este enfoque significaría no sólo un examen superficial de conducta administrativa, sino también un estudio crítico de las condiciones estructurales de esa conducta. La teoría burguesa del «pluralismo» ejemplariza este fracaso en el campo de la sociología política. El concepto de «sociedad plural» es otro agradable eufemismo para el capitalismo. Trata de sugerir que el poder dentro del capitalismo contemporáneo no está concentrado en una sola «élite de poder» homogénea, sino más bien distribuido entre un número de grupos élites competidores entre sí. Se han realizado estudios exhaustivos de cómo se toman determinadas decisiones políticas, analizando las diferentes camarillas y grupos de interés que afectaban el resultado (véase, por ejemplo, la obra de Robert Dahl). Lo que se subestima es lo que dos eruditos norteamericanos han llamado el poder de las «no-decisiones», el papel del «sesgo institucionalizado».[42] En la sociedad capitalista el régimen de propiedad está instalado en el corazón del aparato productivo de la sociedad. Sólo las fuerzas políticas que están preparadas para derrotarlo pueden ignorar sus dictados. Para otros, la decisión política no estaría limitada sino dominada por el contexto capitalista. Las acciones del Gobierno Laboralista Británico,

41 Vea de Louis Althusser: *Lire le Capital*, Vol. II, p. 138. «el descuido enorme de Adam Smith estaba directamente relacionado con la consideración exclusiva del capitalista como individuo, es decir, como agente económico fuera del todo, como sujeto fundamental del proceso global.»

42 M. Bachrach y Baratz, «Las Dos Caras del Poder», *American Political Science Review* (Revista de Ciencias Políticas Norteamericana), 1962.

desde 1964, son un claro ejemplo de esto. Desde el principio trató de restaurar las menguantes fortunas del capitalismo británico, aun cuando probablemente realizó su función con gran incompetencia. Esta senda fue seguida debido a las exigencias estructuradas de la situación y no debido a la influencia maligna de los funcionarios del Tesoro, de los banqueros de Zurich, o de los especuladores de la ciudad. Estando lejos de derrocar al capitalismo la única alternativa es hacerlo valer y esto quiere decir aceptar una gama de opciones muy reducida. (Sin mencionar que incluso los líderes más superrevolucionarios no podrían derrocar aun a la más alta sociedad capitalista con una gastada maquinaria electoral como el Partido Laborista, sumido como está en la subordinación tradicional del Movimiento Laborista Británico a la hegemonía de la clase gobernante).

LA FARSA PLURALISTA DE LA POLÍTICA

Hasta ahora he tratado el carácter no científico de la teoría «pluralista» burguesa, sin señalar la función ideológica con la cual está relacionada. La teoría del pluralismo produce una teoría bastante nueva de la democracia que trata de justificar el modo en que realmente operan las democracias burguesas contemporáneas. Naturalmente, esto comprende una revisión total de la teoría democrática liberal clásica para eliminar sus peligrosas tendencias populistas y para acomodar las características elitarias de la sociedad capitalista contemporánea. El objetivo es una especie de política apolítica. S. M. Lipset ha sintetizado su posición en los siguientes términos:

> En esencia, he expresado el punto de vista de que *realísticamente* el elemento más valioso y distintivo de la democracia es, en las sociedades complejas, la formación de una élite política en la lucha competitiva por los votos de un electorado principalmente pasivo.[43]

La pasividad del electorado es muy importante: «Es necesario buscar factores que sostengan la separación del sistema político de los excesos inherentes a las suposiciones populistas de la democracia.» Para Parsons los peligros de la «irresponsabilidad populista» deben ser reducidos asegurando que la «participación en la selección de dirigentes» debe ser «estructurada».[45] Lo que pudiera querer decir con esto lo indica Kornhauser:

> El presente estudio ha tratado de demostrar que las élites directamente accesibles son blancos directos de los movimientos de masas.

[43] S. M. Lipset, *First New Nation, p. 208.* Aquí está sumarizando los puntos de vista que no tocó en su libro anterior, *Political Man.*

[44] Ibid., pp. 208-9.

[45] Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, pp. EVG-R.

> Los aparatos constitucionales y otras instituciones apropiadas son necesarios para regular el acceso a las élites y reducir la presión sobre ellas.[46]

Con anterioridad en este libro hemos aprendido que:

> La política de masas en una sociedad democrática... es antidemocrática, ya que contraviene el orden establecido. La política de masas se produce cuando gran número de personas se dedican a la actividad política fuera de los procedimientos y reglas instituidas por una sociedad para gobernar la acción política.[47]

No es sorprendente que muchos teóricos «pluralistas» se hayan apresurado a denunciar el movimiento estudiantil de los Estados Unidos como una amenaza a su clase especial de democracia apolítica y elitaria. Este enfoque de la política ha hecho que Ralf Dahrendorf declare recientemente que la democracia en Alemania Occidental se reforzaría reforzando la élite. He aquí como lo señala:

> La élite del poder alemán no es una élite establecida; por esa razón, es incapaz de esa autoconfianza que es una condición necesaria para la competencia de la vida... Crear, sobre la base de iguales oportunidades de acceso, una clase política, homogénea en las biografías sociales de sus miembros y, en ese sentido, establecida, es una tarea cuyo cumplimiento pudiera darle a la democracia en Alemania nuevos y efectivos impulsos.[48]

Hay una premisa no escrita de este argumento. «La igualdad de acceso» para la membresía de la élite sólo beneficiaría a una clase social: de otro modo sus biografías sociales no serían «homogéneas». La total revisión de la teoría democrática clásica emprendida por los teóricos del «pluralismo» burgués naturalmente implica la reinterpretación de la función de la apatía política, la ignorancia y la irracionalidad. Estos eran vicios de los fundadores de la teoría democrática pero, para los pluralistas, pueden ser virtudes mientras funcionen dentro del marco burgués:

> Al igual que el contenido y significado de la ignorancia e irracionalidad del votante son a menudo exageradas, lo son el contenido y el significado de la apatía del votante. La conducta aparentemente apática... puede reflejar una amplia aceptación del modo en que son solucionada las disputas.[49]

[46] Kornhauser, *Politics in the Mass Society* p. 236.
[47] Ibid., p. 227.
[48] Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, UK, 1968, pp. 270 y 279.
[49] Peter Pulzer, *Political Representation and Elections in Britain*, UK, 1968, p. 129.

La revaluación está basada en el siguiente razonamiento:

> Si la balanza de poder entre los principales grupos sociales de la sociedad no parece cambiar rápida o violentamente, si, por lo tanto, la disputa política está limitada a los modos y medios de mejorar la estructura existente —y ésto parece ser una descripción justa de la situación en la mayoría de las naciones industriales avanzadas— entonces no hay mucho de qué preocuparse.

Esta línea de razonamiento nos conduce rápidamente a la conclusión de que la participación y la involucración masiva en la política es una amenaza para la democracia. Las élites establecidas son bastante capaces de producir los fragmentos de reformas necesarias y sólo se requiere de las masas la aceptación pasiva. La elección ocasional entre las secciones competidoras de la élite les proporciona toda la participación política que requieren, o que son capaces de ofrecer. La conclusión de que no hay realmente «nada de qué preocuparse» tiene una consecuencia posterior: «Una alta participación electoral, la asistencia masiva a las reuniones, las procesiones entusiastas y las ardientes discusiones pueden, por otra parte, indicar fiebre y no buena salud.»[50]

Esto nos hace volver a la preocupación de Kornhauser, no sea que «la política de masas» pueda destruir o quebrantar los plácidos manejos del pluralismo burgués. Esos escritores están continuamente acechados por el miedo de que el interés de las masas en la política sólo puede pronosticar una orgía de destrucción y fanatismo. Es mucho mejor, dicen, reconciliarse con la irracionalidad indiferente y apática del electorado en una democracia burguesa armónica, que arriesgar la desenfrenada irracionalidad generalizada de la política de masas. Debemos recordar, que «El caso extremo de política de masas es el movimiento totalitario, principalmente el comunismo y el fascismo.»[51]

En el uso que hace Kornhauser de la palabra «totalitario» vemos un tema muy gastado de la ideología burguesa. Ya hemos discutido la forma en que la categoría «sociedad industrial» es utilizada para ordenar las instituciones sociales de todas las sociedades basadas en la producción industrial;

[50] Peter Pulzer, op. cit., p. 129. Otros escritores de este tipo confiesan haberse preocupado por la apatía si ésta ocurre en una escala demasiado amplia, ya que significa que las masas están más allá del alcance del mecanismo de control de la política pluralista. Como siempre, la sociedad burguesa contemporánea y sus teóricos desean que las masas sean enérgicas al desarrollar el papel particular que les está destinado y pasivas en relación con la sociedad como un todo.

[51] Kornhauser, op. cit., p. 236.

esto enfatiza que no existe ninguna alternativa significativa para la sociedad tal como es. El concepto «totalitario» se utiliza indiscriminadamente para referirse a todas las sociedades modernas que no son democracias burguesas. En particular trata de implicar que el fascismo y el comunismo tienen mucho en común. Esto significa ignorar las muy evidentes características «pluralistas» (capitalistas) de las sociedades fascistas.[52] También significa un intento patentemente ideológico por identificar el marxismo y el leninismo con la irracionalidad de la ideología fascista. El intento más notorio de hacer esto es el intento de Eysenck de probar que los comunistas y los fascistas tienen una igual personalidad «tenaz» Sólo lo logra mediante una interpretación totalmente desfigurada de la evidencia, errores de cálculo y burdas violaciones de su propia evidencia.[53]

«TOTALITARISMO»

El nivel científico de los principales escritos sociológicos sobre la categoría de «totalitarismo» puede juzgarse por el hecho de que invariablemente identificaron la Alemania nazi con la URSS de Stalin y destilaron de éstas la esencia de su concepto. En esta forma, las purgas, los campos de trabajo forzado, el culto al líder, etc., son convertidos en las características necesarias para todos los regímenes comunistas pasados, presentes o futuros.[54] Las diferentes evoluciones contemporáneas de China, Cuba, Rumania y Yugoslavia han demostrado de forma concluyente que la URSS de Stalin fue un ejemplo extremo, más que un intento típico comunista por construir una sociedad socialista— sin duda la coyuntura histórica extrema que produjo el régimen de Stalin explica principalmente este hecho. El error de los teóricos burgueses fue, una vez más, el empirismo, es decir, identificar la esencia de una forma de sociedad (socialismo) con sus formas inmediatamente dadas (stalinismo). Naturalmente, el enfoque dialéctico de la misma problemática adoptado por escritores tales como Isaac Deutscher y Herbert Marcuse les permitió obtener una visión más duradera de la dinámica de la sociedad soviética.

La tendencia de la mayoría de los analistas burgueses del «totalitarismo» es sugerir que la transformación activa de su propia sociedad y forma de gobierno por la masa de ciudadanos debe amenazar con una repetición

52 Cf. G. Roth, «Los Ismos en el Totalitarismo», *American Journal of Political Science*, (Diario Norteamericano de Ciencias Políticas), Octubre 1964.

53 Cf. las críticas de Roszac Christie et al. en Psychological Bulletin, 1955. (Boletín sicológico).

54 Vea por ejemplo. «Totalitarismo», editado por C. Frierick, US, 1956.

de los horrores del nazismo. La necesidad de mostrar bajo matices tan negros las consecuencias de cualquier alternativa para la sociedad burguesa refleja probablemente un concienciamiento de que sus atracciones intrínsecas no son suficientes para asegurar la lealtad. El rasgo recurrente del pesimismo en el pensamiento burgués contemporáneo también se hace evidente aquí: «la idea de establecer un dominio autoconsciente de todos los procesos sociales es considerada, como, poco práctica, como depresiva»[55]

Sobre todo, el concepto «totalitario» trata de distraernos del hecho de que hace ya una generación que las llamadas democracias burguesas «pluralistas» han sido las que se han convertido en los principales practicantes y sostenedores de las guerras de exterminio, masacres, uso de la tortura, bombardeo de poblaciones civiles y el resto del espantoso catálogo de opresión empleado por el imperialismo moderno.

Existe una inconsistencia aparente entre los conceptos «sociedad industrial» y el análisis del «totalitarismo». Si la sociedad industrial tiende a ser plurista, ¿cómo pueden entonces haber sociedades que sean tanto industriales como «totalitarias»? La respuesta que usualmente se sugiere es que los movimientos «totalitarios» son el subproducto de los dolores del crecimiento de una sociedad en proceso de industrialización. La sociedad totalitaria es una variación aberrante que el proceso de industrialización vomita ocasionalmente.

La mayoría de los teóricos burgueses confían en que todas las sociedades industriales, una vez que alcanzan la madurez, comenzarán a manifestar las características «pluralistas» (capitalistas). Raymond Aron ha escrito:

> Estoy inclinado a creer que la avanzada industrialización de Europa, por lo menos, favorece la civilización individualista más bien que la colectivista y difunde un deseo por la vida e intimidad familiares: quizás en el futuro Europa se extenderá en este aspecto hasta los Urales.[56]

No es por accidente que Aron súbitamente saque a relucir a estas alturas la «vida familiar» Los teóricos burgueses consideran esto como el consuelo que tienen para aliviar un cuadro de la vida, que de otra forma sería yermo, en la sociedad industrial. Condenado a una existencia atrapada en las burocracias anónimas privadas o públicas, consignado a la pasividad política, al hombre «industrial» se le prometen las dichas domésticas de una existencia «privatizada».

[55] H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, UK, 1958, p. 189.

[56] Raymond Aron, *Eighteen Lectures on Industrial Society* UK, 1967, p. 13.

Haciendo juego armoniosamente con la propaganda «centrada en el hogar» de las compañías publicitarias y de los suplementos en colores, el sociólogo burgués descubre dentro del pequeño círculo familiar el reino de la autorrealización para el ciudadano de la democracia capitalista moderna. Las potencialidades creadoras que posee el hombre pueden encontrar aquí su realización, aquí encuentra un refugio privado de las rutinas insensatas de los reinos públicos de su vida. Las dos principales autoridades sociológicas británicas sobre este asunto han declarado sobre la familia que, «hay evidencia suficientemente clara para garantizar su descripción como una de las historias más exitosas del siglo XX».[57]

La ideología familiar del Profesor McGregor ha logrado su expresión más pura en una serie de artículos que escribió para un popular periódico vespertino:

> Actualmente, en Inglaterra, la mayoría de las familias son pequeñas democracias y la libertad de elección es el hábito esencial de sus vidas. Las sanciones religiosas, legales, sociales y económicas que solían respaldar a las familias y a los matrimonios, han perdido sus poderes para cimentar relaciones íntimas. Los hombres y mujeres libres no pueden ser coaccionados a la responsabilidad moral, y las antiguas ataduras del matrimonio se han disuelto en lazos de afecto, en el cuidado de los niños, en hábitos o alguna otra agrupación de motivos personales. En esencia, la integridad del matrimonio moderno descansa sobre la lealtad de los esposos y esposas. En una sociedad democrática éstas no pueden ser otras que lealtades libremente escogidas. La conclusión de esta encuesta sobre el matrimonio y el divorcio es que la libertad moral funciona. *(Evening Standard,* 29 de marzo de 1968).

El teórico político burgués está ciego ante las múltiples oportunidades de manipulación y la opresión oculta en las variantes capitalistas de democracia, por lo cual es apropiado que el sociólogo burgués pueda aplicar este término a la vida familiar («las familias son pequeñas democracias»). McGregor es *por excelencia,* un sociólogo empírico británico, por lo tanto, podríamos pensar que sus conclusiones están basadas en alguna especie de investigación. Mas, ante una inspección, se descubre que sus resonantes conclusiones se derivan de un vulgar estudio de algunas estadísticas de di-

[57] O. R. McGregor y Griselda Rowntree, «The Family», en *Society,* editado por A. T. Welford y otros, Londres, 1962, p. 425.

vorcios. El y sus colaboradores tratan de probar con gran laboriosidad que el aumento de los divorcios en Inglaterra y otros países capitalistas avanzados refleja más bien cambios en la disponibilidad legal y financiera del divorcio que un rechazo al matrimonio como institución. McGregor reafirma su caso demostrando el gran aumento de nuevos matrimonios entre personas divorciadas. A los sociólogos de esta tradición no se les ocurre buscar otra evidencia con la cual afirmar el funcionamiento de la familia como principal institución clave de nuestra sociedad. Por ejemplo, es un hecho que la familia es el campo principal de la violencia física deliberada como lo demuestra un simple vistazo a las estadísticas sobre la crueldad con los niños o sobre el crimen. También es el caso que una de cada cinco familias tiene alguna historia de «esquizofrenia» que es descubierta por las autoridades médicas. David Cooper, un siquiatra que ha investigado este asunto junto con R. D. Laing concluye lo siguiente:

> Una reciente investigación en las familias de pacientes esquizofrénicos ha demostrado... que en el origen de la locura siempre hay procedimientos de víctima propiciatoria. La necesidad que tiene la buena gente de definirse como sana los lleva a proyectar su ansiedad, confusión y conflicto en una subcomunidad que, furtiva pero progresivamente, es tildada de loca y confirmada entonces como tal por todos los agentes (con frecuencia, personas bien intencionadas, «sinceras») de una sociedad alienada —policía, jueces, funcionarios de bienestar, trabajadores sociales, siquiatras, etc., hasta que se convierten en «pacientes mentales crónicos institucionalizados». En esta curiosa dialéctica entre la sociedad «sana» y el individuo «loco» la mediación es usualmente proporcionada por la familia. En la familia se filtra todo el lodazal de la mistificación social, cosificación, alienación y mala fe... Aquellos que reciben menos de este precioso enredo están ubicados en una situación en la que deben rebelarse y defender el hecho de su diferencia. Cuando lo hacen, se están ganando la fatal etiqueta. Un joven no tiene más que parecer un poco disgustado con su madre, persona dominante e incestuosamente absorbente, para terminar con una orden de detención por ser «peligroso para los demás»...[58]

Incluso la familia bien ajustada y feliz crea, por exclusión, a aquellos que podrían anhelar sus agradables consuelos —el hijo ilegítimo o el abuelo indeseable. Finalmente, la regulación social de la sexualidad que propor-

[58] R. D. Laing y otros, *Sanity and Madness in the Family* UK, 1964.

ciona la familia está expuesta por la proliferación de la «Play boy Culture» que busca sustraerle al sexo su carácter erótico.[59]

«ALIENACIÓN»; DESTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO

Como indica Cooper, la familia transmite las alienaciones que se originan en toda la estructura de la sociedad capitalista y sus microdinámicas no se pueden separar de esta función. Antes de continuar sería instructivo considerar el destino de este concepto «alienación» en manos de los teóricos social-burgueses. Ahora para el sociólogo burgués, la «alienación» se ha convertido en un concepto crecientemente de moda para discutir ciertos estados sicológicos. Cuando Marx y los hegelianos de izquierda utilizaron por primera vez este término en el análisis social, deseaban lograr una comprensión crítica de una condición social *objetiva*. Para Feuerbach, la religión era una alineación de la esencia del hombre porque en ella éste proyectaba las cualidades humanas sobre una deidad imaginaria. Para el joven Marx, el trabajador en una sociedad capitalista estaba alienado porque la venta forzosa de su fuerza de trabajo sólo servía para mantener y expandir el poder ajeno de la propiedad privada. Marx sostenía que incluso el capitalista estaba alienado en el sentido de que no controlaba el sistema económico del cual él era el beneficiario. Es claro que un modo alienado de existencia no puede ser experimentado como tal por el individuo. El entusiasta religioso que se ha proyectado en su religión o el capitalista que se siente realizado en su propiedad, ciertamente no se sentirían enajenados. Al igual que con otras muchas ideas marxistas, el teórico social burgués está fuertemente tentado a tomar a viva fuerza el concepto alienación hasta el punto en que su extremo crítico y revolucionario pueda ser embotado. Una forma de hacer esto es estudiarlo sicológicamente hasta que su referencia sea puramente subjetiva. En un artículo importante Melvin Seeman argumenta precisamente que «el elemento polémico y crítico en la idea de alienación»[60] debe suprimirse si ha de convertirse en un concepto científico y operacional. Seeman sugiere reducir el concepto a cinco dimensiones sicológicas (sentimientos de carencia de normas, insensatez, impotencia, aislamiento y autoenajenación). Una vez que hayan sido «operacionalizados» completamente, los remanentes sin vida del concepto pueden ser medidos y probados contra un material de encuesta. Con el respaldo benevolente de las fundaciones capitalistas, pueden establecerse proyectos de investigación

59 David Cooper, «Saint Genet», *New Left Reveiw*, no. 25.

60 Melvin Seeman, «On the meaning of alienation», *American Sociological Review*, (Revista Sociológica Norteamericana), 1959, p. 784.

e incluso otro grupo de sociólogos burgueses puede ganarse la vida extrayendo la esencia revolucionaria del marxismo. Por lo tanto, nos quedamos con conclusiones tales como la siguiente, a salvo de toda crítica o polémica: «Srole encuentra la sustanciación de la situación del status posible de los alineados en una correlación negativa de 30 entre su escala de eunomia-anomia y un índice de status socioeconómico».[61]

Otro concepto que aparece en esta cita en una forma ampliamente «descontaminada» es la de clase o «status socio-económico». La misma tendencia a la sicologización es una práctica común aquí: «la clase de un hombre es parte de su ego, un sentimiento de su parte de pertenencia a algo; una identificación con algo mayor que él mismo».[62]

CLASE Y STATUS

En resumen, hay una tendencia constante a equiparar la clase con alguna conciencia de clase dada en un momento dado. Por este medio la clase es reducida a un registro de ocupación, grupo de ingresos, o «status» como se define por el Profesor Macrae: «un cuasi-grupo de status equivalentes es lo que llamamos una clase».[63] El criterio de clase del *UK Registrar General* se atiene exactamente a las especificaciones de la sociología burguesa: reflejan status ocupacionales y, por lo tanto, excluyen conjuntamente de la clasificación a los capitalistas ociosos o «desempleados». Marx estaba completamente alerta ante estos peligros: «El sentido común vulgar convierte las diferencias de clases en diferencias de tamaño de la bolsa de cada uno, y el conflicto de clase en una riña entre oficios.»[64] El análisis de clase marxista no sólo examina las determinaciones y manifestaciones inmediatas de clase y de conciencia de clase, sino también su relación con la dinámica de clase de la sociedad. Las clases se distinguen finalmente por su relación con el modo de producción aunque en un momento dado esto será suplementado por influencias culturales e históricas (un concepto que Marx ejemplifica en escritos históricos tales como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte)*. Por lo tanto el mejor análisis de clase marxista registra no sólo las intrincadas determinaciones de la conciencia de clase en un momento especial sino también la «conciencia

61 Gwynn Netler, «A measure of alienation» *American Sociological Review,* Diciembre 1957.

62 Richard Centers, *Psychology of Social Class,* p. 27.

63 Donald Macrae, «Ideology and Society» p. 67.

64 Karl Marx, «The Moralising Critique and the Critique of Morals» *Deutsch-Französische Jahrbucher,* Febrero 1844.

posible»[65] de la clase. Una vez que la situación de una clase ha sido examinada objetivamente, entonces pueden ser formuladas hipótesis sobre la adecuada conciencia de esa clase. El sociólogo burgués podría preguntarse en este punto: ¿cómo puede el marxista verificar estas hipótesis especulativas sobre hechos que yacen en el futuro? ¿No haría mejor limitándose simplemente a mirar las cosas como son? Para el sociólogo burgués «las cosas como son» nunca señalan al conflicto de clase a menos que ese conflicto de clase esté realmente entrando en su consumación final ante sus ojos. Para él, la verificación de las teorías sociológicas es un problema perpetuo puesto que está penosamente consciente de que sus propios procedimientos científicos dejan mucho que desear. El marxista no busca alguna correlación sin vida o externa entre sus teorías y los resultados de cuestionarios. En el mejor análisis de clase marxista la verificación es buscada en la lucha revolucionaria misma: puede ser un ejemplo el *Informe sobre una Investigación del Movimiento Campesino en Junán* de Mao Tse Tung, escrito en febrero de 1927 y «verificado» en la práctica del Ejército Popular de Liberación Chino (una brillante descripción de esto se encontrará en el clásico de Edgar Snow *Estrella Roja sobre China.)* Como ha observado André Gluckmann: «En oposición al "realismo" del marxismo vulgar, el pensamiento de Mao Tse Tung, como toda teoría, proclama ser cierto antes de haberse realizado y ser realizable porque es cierto.»

El refugio acostumbrado del sociólogo burgués cuando llega el momento de verificar la teoría es la encuesta. Se piensa que los resultados obtenidos de esta forma tienen validez científica irrecusable. Las respuestas a las entrevistas son invariablemente asumidas como revelación de una conciencia social que es homogénea y consistente. Una dificultad apenas considerada es que se sabe que los entrevistados responden de forma diferente a las mismas preguntas si estas son hechas en diferentes lugares (la casa, la cantina de la fábrica, la oficina del jefe de personal, etc.) Uno de los mejores estudios recientes sobre la conciencia de clase realizado en Inglaterra ilustra los escollos involucrados. El *Diario Británico de Sociología* de septiembre de 1966, publicó una información de un estudio de los trabajadores de la Luton Vauxhall hecho por John Goldthorpe. El mismo concluye que:

> a pesar de las privaciones que sus empleos en la linea puedan ocasionar, estos hombres estarán dispuestos a mantener sus relaciones

[65] Lucien Goldmann, *Sciences Humaines et Philosophie,* París, 1952.

con sus firmas y a definirlas más como de reciprocidad e interdependencia que, digamos, de coerción y explotación.[66]

Goldthorpe nos informa que el 77 por ciento de los trabajadores tenían una «visión cooperativa de la administración» y que las condiciones en la planta «no eran ya como para dar lugar a un descontento y un resentimiento de tipo generalizado». Cerca de un mes después de la publicación de esta información los trabajadores de Luton se sublevaron. Dos mil trabajadores trataron de atacar las oficinas de la administración, «cantándole a la Bandera Roja y gritando "ahórquenlo" cada vez que se mencionaba el nombre de un director».[67]

A Goldthorpe nunca se le ocurrió la posibilidad de que los trabajadores de Luton pudieran alguna vez reconocer la explotación a que estaban sometidos. Tampoco consideró las probabilidades de que los trabajadores de allí tuviesen al menos dos «actitudes» como lo hacen muchos trabajadores en una sociedad capitalista. Por una parte, están bien concientes de que los propietarios están beneficiandose con su trabajo; por la otra, saben que no pueden cambiar el sistema, por lo tanto, están preparados para continuar con él. En un estudio titulado *Los Sistemas Políticos de la Alta Birmania*, E. R. Leach demostró que la Alta Birmania sostenía dos enfoques mundiales al mismo tiempo, poniendo de manifiesto el más apropiado a la situación. Los sociólogos rara vez consideran la posibilidad de que en un país capitalista avanzado la conciencia pueda tener una ambivalencia similar. La sociología empírica insiste en que todas las actitudes deben ser nítidas y pulcras. Este enfoque puede conducir al sociólogo burgués a negarse a admitir como evidencia nada que perturbe su esquema. Por ejemplo, se realizó una encuesta por muestreo entre todos los estudiantes de la Escuela de Economía de Londres durante el sit-in de marzo de 1967. El propósito de esta encuesta era descubrir la actitud de los estudiantes (incluyendo a aquéllos que no tuvieron participación directa) hacia el sit-in. El profesor Julius Gould ha criticado esta encuesta por la siguiente razón: «Es poco probable que pudiese realizarse un estudio serio y científico en la candente y casi violenta atmósfera del sit-in.»[68]

[66] John H. Goldthorpe, «Attitudes and Behavior of Car Assembly Workers», *British Journal of Sociology*, Setiembre, 1966.

[67] The Times, 19 de octubre de 1966. Discuto este episodio más detalladamente en *Los Incompatibles*, editado por R. Blackburn y A. Cockburn (Penguin Books), pp 48-51.

[68] «*La Política y la Academia*» de Julius Gould, *Goverment and Opposition*, marzo de 1968, p. 31.

Puesto que este estudio estaba planeado precisamente para investigar las actitudes generadas durante el sit-in, ésta es una objeción bastante curiosa — que debe ser explicada sin duda por el hecho de que la encuesta indicó que la mayoría incluso de los estudiantes que no participaron directamente en el sit-in tendían a aprobarlo.

LA DEMOCRACIA Y EL MERCADO CAPITALISTA

La discusión anterior indica que la economía burguesa y la teoría social burguesa funcionan de forma diferente pero complementaria. La economía aspira a ser una disciplina puramente técnica como si las categorías económicas no estuvieran saturadas de significado social. Los conceptos con estridencias críticas están excluidos por principio.[69] En vez de hacer tabú un concepto o problema, la teoría sociológica tratará de castrarlo. Por ejemplo, el público lector de académicos tiene un apetito insaciable por las obras que derriban a Marx y parece que los teóricos burgueses tienen una capacidad ilimitada para producir esas refutaciones definitivas. Desde que Böhm-Bawerk publicó su *Carlos Marx y el cierre de su Sistema,* un año después de la publicación completa de *El Capital,* se desarrolló una floreciente industria de impugnaciones a Marx que no da muestras de decaer. Ahora los filósofos y sociólogos producen el grueso de este material, pero sólo raras veces logran el nivel intelectual de Böhm-Bawerk.

La naturaleza complementaria de la teoría económica y la social puede ser vista también en el intercambio de analogías entre las dos. La teoría económica se inspira a menudo en la concepción burguesa de democracia para describir las obras del sistema económico capitalista. La teoría de soberanía del consumidor es frecuentemente transmitida en tales términos. Así, Samuelson explica como «la demanda provocada por los dólares del consumidor interactúan en el alto mercado de bienes las decisiones de abastecimiento a costos comerciales, determinando así qué es lo que debe producirse».[70]

Se ha señalado algunas veces que los dólares son distribuidos de forma algo menos imparcial que las demandas pero incluso tal concesión sigue implicando que el crecimiento económico va hacia donde conduce la demanda del consumidor. Y hay algo que las «demandas de los dólares» no

[69] Las palabras «explotación», «contradicción», «expropiación», etc., no aparecen entre las numerosas anotaciones del *Dictionary of Economic Terms*, de A. Gilpen, Londres, 1965.

[70] *Economics* de P. A. Samuelson, p. 41, sexta edición. Raymond Aron tiene una formulación paralela: «Las empresas individuales son, en cierto modo, el equivalente de los partidos políticos en el orden político».

son capaces de hacer en realidad —es decir, cambiar el sistema. Algunos teóricos burgueses seudocríticos dan grandes muestras de rechazo al criterio convencional de la «soberanía del consumidor» señalando que la demanda es manipulada por la investigación publicitaria y mercantil empleada por las grandes compañías. Tal objeción implica que aquellos países capitalistas donde el desembolso publicitario es bajo y las técnicas publicitarias no son sofisticadas (e.g. Francia) están realmente regidos por la soberanía del consumidor. Cuando esos escritores se quejan de que la publicidad crea «necesidades artificiales» olvidan señalar que la *represión* de las necesidades, como lo observó Nicolás Krasso, es una característica aún más fundamental del capitalismo. El dominio de la demanda tiene lugar, claro está, a un nivel más fundamental en la determinación capitalista de la acumulación económica y de los medios disponibles para satisfacer las demandas. Como explica Marx:

> El interés privado es ya en sí mismo un interés socialmente determinado, que sólo puede obtenerse en ciertas condiciones socialmente dispuestas y con medios socialmente dados y que es por lo tanto dependiente de la reproducción de estas condiciones y medios. Es el interés de una persona privada; pero su contenido y la forma y los medios para su realización están establecidos por condiciones sociales, independientemente del individuo.[71]

Lo que es a veces llamado «individualismo metodológico» (la doctrina burguesa de que todas las aseveraciones sobre la sociedad pueden ser reducidas a aseveraciones acerca de los individuos) es un artificio para evadir hechos como estos. La teoría de la demanda proporciona una buena ilustración de la distorsión ideológica involucrada.

Mientras que la economía copia la teoría social para justificar el sistema económico, la teoría social copia la economía con la esperanza de alcanzar su supuesto rigor técnico.

Algunos escritores como Anthony Downs elaboran una teoría de democracia en la que los dirigentes políticos son vistos como empresarios del sistema; producen programas y se los venden a los consumidores (el electorado).[72] Dado el hecho de que en una sociedad capitalista el modo económico tiende a penetrar en todas partes, todo esto no deja de tener cierta

[71] Carlos Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ekonomie,* citado por Martín Nicolaus, «El Marx Desconocido», Pensamiento Crítico No. 18-19 pág. 195. N. de R.

[72] Ver *An Economic Theory of Democracy* de Anthony Downs, USA. 1958. El pionero de este concepto fue Schumpeter en *Capitalism, Socialism and Democracy.* Ahora penetra la teoría política especialmente de la variedad pluralista.

plausibilidad. En general está, por supuesto, recíprocamente vinculado a una especie de idea de soberanía del consumidor, pero, aun así, la conclusión lógica de tales analogías crea verdaderos problemas. C. B. Mac Pherson ha hecho un buen resumen de la clase de compromiso en que se encuentran los exponentes de este enfoque:

> Los políticos de este tipo pueden normalmente esperar aumentar sus oportunidades de obtener un cargo convenciendo a los votantes para que elijan de forma racional y ofreciéndoles, por ejemplo, programas ambiguos. El único límite es cierto grado de irracionalidad en el votant que destruiría el sistema democrático en el cual los políticos de partido tienen interés. Pero en los cálculos de cada partido ese límite no parece ser alcanzado por ninguna de las acciones que realice el partido con vistas a una mayor ambigüedad, es decir, de una mayor irracionalidad impuesta a los votantes. De aquí la tendencia del sistema a desalentar de forma indefinida el comportamiento racional.
>
> Otra proposición que puede ser lograda partiendo del modelo es que, aunque las reglas de un sistema democrático están hechas para distribuir el poder político, tal uniformidad no puede dar resultado si todos los hombres actúan de forma racional. (El votante racional, para hacer efectiva su demanda, debe adquirir una gran cantidad de información. El costo, en tiempo, energía y dinero de esta adquisición debe ser calculado por un votante racional, ponderando el beneficio que espera, el cual debe ser desechado en vista de la pequeña cantidad de influencia que tiene un voto. La cantidad y el costo de la información necesaria para una decisión racional varían necesariamente entre los individuos, porque la división del trabajo en la sociedad moderna le da acceso directo a tal información sólo a unos pocos en cada área política. Para aquellos que están muy alejados de las fuentes de información la decisión racional será no pagar ellos el costo de la información, sino dejar que lo haga alguna agencia interesada, y aceptar su información sesgada. En consecuencia, si todos los hombres actúan de forma racional su influencia en la política debe ser muy desigual).[73]

Por supuesto, estas consecuencias de su propio modo de pensar no son sufridas por los científicos políticos burgueses quienes, en general, aprueban la política unidimensional y la dominación benevolente de los grupos mino-

[73] «Market Concept in Political Theory» de C. B. MacPherson, *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1961, p. 493.

ritarios. Por supuesto que incluso tales conclusiones exageran el poder de los grupos de interés e ignoran la determinación estructural de la política que ya ha sido discutida en la sección sobre teorías pluralistas.

La producción de mercancías económicas y la reproducción de las relaciones de poder son misterios gemelos para la ciencia social burguesa. Como ha observado Krasso, desde que fue abandonada la teoría del valor trabajo, la economía burguesa ha tratado la producción de mercancías según el culto melanesio de cómo los cargamentos debían ser tratados.[74] En cuanto a los orígenes de las relaciones de poder, son buscadas en todas partes menos en la posesión de capital (trabajo muerto y almacenado) que estructura el sistema social burgués. En vez de registrar las relaciones de propiedad capitalista como límite estructural del orden político, el teórico burgués trata de hacer el fenómeno político directamente inteligible en términos de la analogía de la «demanda» económicamente orientada.

CIENCIA E IDEOLOGÍA BURGUESA

Todas las ciencias sociales burguesas declaran su ambición de convertirse en ciencias de «valor neutral». Una vez que las teorías son cuidadosamente purificadas de todo «enjuiciamiento de valor» se cree que serán gobernadas sólo por la edificante disciplina de los hechos objetivos. La consecuencia predecible de esta intentada purga de valores es orientar la teoría y la investigación hacia ciertas nociones de valor crudas y superabstractas enmascaradas como conceptos científicos: e. g. «utilidad», «eficiencia», «productividad», «equilibrio», «racionalidad», etc. Esto refleja un compromiso inevitable para la ciencia social positivista. Presentar un recuento equivocado del método en las ciencias naturales como modelo para las ciencias sociales es la marca de fábrica del positivismo. Como la más estéril, esta teoría aboga por la acumulación paciente de «hechos» que conduzcan a una posterior construcción de teorías. Algunas versiones más sofisticadas de la teoría conceden que los hechos sólo son significativos dentro del contexto de la teoría que los constituye como tales (teorías de la identificación, de la verificación, etc.). Pero continúan insistiendo en que las teorías deben ser «falsificables» y que un ejemplo contrario conduciría al rechazo de una teoría. Afortunadamente, los científicos naturales no han seguido nunca este consejo.

[74] Los isleños melanesios observaron que los europeos recibían barcos cargados con buenas mercancías construyendo muelles, escribiendo en pedazos de papel, etc. Los melanesios también construyeron muelles y esperaron a que llegaran los barcos de carga. cf. Peter Worsley, *The Trumpt Shall Sound*, UK, 1958.

Un ejemplo contrario conduce más a menudo a una impugnación o reinterpretación de la evidencia que al rechazo de una teoría.[75] Las teorías están, en todo caso, tan preocupadas por lo que se considera un hecho y por la interpretación de los hechos, que la única distinción entre los dos sólo es válida si se desecha en algún momento. En su elección del método científico social se estará comprometiendo necesariamente con cierta concepción de lo que son los valores propios del trabajo científico. Los científicos modernos proclaman con frecuencia un compromiso con los «valores científicos» pero raramente consideran la naturaleza de tales valores como una cuestión problemática. El área de investigación escogida por él implicará juicios posteriores sobre lo que es digno de estudio. También se deben hacer suposiciones sobre algunos aspectos del tema estudiado que no están siendo investigados; así, la teoría económica debe asumir cierta sicología y sociología, etc. Realmente, toda actividad expresa cierto compromiso de valor. Aunque de forma mínima, toda acción vá más allá de la situación dada y la trasciende. A menos que el científico social burgués pueda teorizar o comprometerse en la investigación *sin hacer nada en realidad*, debe reportar algún valor. Quizás plantear la cosa así sea una entrega a la confusión filosófica. Un valor es sólo el residuo congelado de la acción muerta: el concepto sufre de la misma falsa abstracción que el «hecho» aislado. Por supuesto, el «deber ser» y el «es» pueden estar separados en el mundo social pero nuestro vocabulario no debe establecer esta separación como una barrera infranqueable. La ciencia social positivista sólo puede ser su sirviente «puramente técnico».

COSIFICACIÓN

El concepto erróneo positivista implica invariablemente la «deshumanización» o «cosificación». Lenin explica de forma muy clara la naturaleza de la «cosificación» cuando escribe. «allí donde los economistas burgueses vieron una relación entre cosas (el intercambio de un producto por otro) Marx reveló *una relación entre personas*».[76]

[75] Cualquiera que se sorprenda de esta afirmación debe consultar las siguientes referencias que, desde posiciones algo diferentes y ventajosas, ofrecen una admirable introducción al tema del método científico. *The Structure of the Scientific Revolutions*, de T. S. Kuhn, USA, 1961. La contribución de T. S. Kuhn al volumen que está próximo a publicarse en honor de Sir Karl Popper, editado por Imre Lakatos; «Problems of Empiricism» de Paul K. Feyerabend, en *Beyond the Edge of Certainty*, editado por R. Colodry, USA, 1965; *La Formation de l'Esprit Scientifique* de Gaston Bachelard, París, 1966.

[76] *Collected Works* de V. I. Lenin, Vol. 19, p. 26. Para un útil debate sobre la naturaleza de este concepto vea «Reification and the Sociological Critique of Consciousness» de Peter Berger y Stanley Pullberg, *New Left Review 35*, enero-febrero

El surgimiento de la sociedad mercantil hizo inmensamente plausible la noción de que «los hechos sociales son cosas».[77] Una sociedad enajenada alienta naturalmente un vocabulario cosificante —es decir, un vocabulario que acepta literalmente el carácter de cosas que aparentan poseer las relaciones sociales. El mercado es capaz de representar cualquier objeto o el trabajo de alguien en términos de una sola escala de intercambio (dinero). El mercado reduce las diferencias de calidad a diferencias de cantidad de modo que cada relación parezca mensurable. Los valores de uso de un producto sólo son expresados en tanto tengan valor de intercambio en el mercado. Como el trabajo humano también es un producto mercantil, se aplica la misma regla: así le abre el camino a la explotación del trabajo. El patrón compra la fuerza de trabajo del trabajador al precio de su valor de intercambio inmediato: al hacerlo, adquiere su «valor de uso», incluyendo su fuerza para producir valores de intercambio. Dado el hecho de que los capitalistas poseen los medios de producción, y dominan así las oportunidades de empleo, pueden, y en realidad deben, pagarle al trabajador siempre menos que el valor de lo que produce.[78] Todo conspira para hacer parecer como hechos naturales e inevitables estas relaciones sociales objetivas de explotación. Puesto que una economía capitalista no está controlada por los hombres, ni siquiera por un grupo social, sus operaciones tienen la fuerza de leyes naturales.

El ciclo comercial puede dominarse algo en la medida en que pueda asegurarse contra los efectos de las calamidades naturales. Es más, el surgimiento de grandes burocracias públicas y privadas sólo refuerza las consecuencias deshumanizantes del mercado. En semejante sociedad puede parecer muy científico estudiar las relaciones sociales como si fueran cosas o procesos. Se piensa en el hombre mismo como una máquina o servomecanismo más bien complejo —una actitud particularmente prevalente entre los sicólogos. Por ejemplo:

1966. La crítica de Ben Brewster, publicada en la misma edición, hacía notar que los sociólogos burgueses de *avant garde* como Berger y Pullberg reconocen la existencia de la alienación y la cosificación pero insisten en que es una condición inevitable de la exitación diaria que sólo podrá ser vencida en condiciones históricas bastante excepcionales.

[77] Esta consigna de *Rules of Sociological Method* de Emilie Durkheim se ha convertido en la arrogación de origen de gran parte de la sociología contemporánea. En *Critique de la Raison Dialectique* (París 1961; la primera parte *Search for a Method* ha sido publicada en inglés), Jean-Paul Sartre invirtió el aforismo de Durkheim, para que dijera, «Los hechos sociales son cosas en la extensión en que las cosas son actos sociales», i. e. la cosificación es inevitable en un contexto de penuria material.

[78] He intentado una interpretación de la teoría marxista de la explotación en *Los Incompatibles*, op cit. pp. 36-51.

La definición del hombre que intentamos utilizar debe ser de suficiente generalidad. Tomemos la siguiente: «el hombre es un regulador complejo a prueba de errores, que restaura su continuamente perturbado equilibrio mediante acciones compensatorias ejecutadas por muchos ciclos de realimentación, que obedece a criterios de eficiencia, que no están predeterminados para siempre».[79] Aquí debemos mantenernos en guardia contra un aspecto complementario de la ideología burguesa —especialmente, un fácil vocabulario humanista que encubre la realidad de un sistema social alineado. Marx estaba consciente de este peligro cuando escribió: «Sin duda, el lenguaje de Ricardo es todo lo cínico que puede ser. Colocar en el mismo plano el costo de fabricación de sombreros y el costo del mantenimiento de hombres es convertir a los hombres en sombreros. Pero no formemos un alboroto ante este cinismo. El cinismo radica en los hechos, no en las palabras que los expresan. Los escritores franceses... sienten una inocente satisfacción al probar su superioridad sobre los economistas ingleses al tratar de observar la etiqueta de una fraseología «humanitaria»; si increpan a Ricardo y su escuela por su lenguaje cínico es porque les molesta ver las relaciones económicas expuestas en toda su crudeza, ver desenmascarados todos los misterios de la burguesía.»[80]

La ciencia social burguesa está en un error, no tanto porque percibe el carácter de cosa de las relaciones sociales bajo el capitalismo como porque postula que éstas siempre tendrán este carácter. La contradicción inherente en el modo de producción capitalista es una consecuencia no sólo de su «inhumanidad» sino también de su obsolescencia. Las «inhumanas» relaciones sociales del capitalismo son históricamente responsables de un desmedido aumento en las fuerzas productivas. Pero el capitalismo no es capaz de acomodar la expansión que el mismo ha producido. Según Marx:

[79] «Can Metaphysics be a Science» de Leo Apostel, *Studia Philosophica Gandensia*, 1963. En un nivel más serio, los efectos destructores del enfoque sociológico pueden ser percibidos incluso en los mejores estudios sociológicos siempre que sea posible encontrar un estudio alterno del mismo tema que evita la cosificación. Compárese, por ejemplo, *Social Change in the Industrial Revolution* de Neil Smelser con la magnífica *The Making of the English Working Class* de Edward Thompson, UK, 1963; o *Alienation and Freedom* de Robert Blauner, USA, 1964, con *Work*, editado por Ronald Fraser, UK, 1968.

[80] Miseria de la Filosofía de Carlos Marx. (E. L. E. Moscú, pág. 46. N. de R.) Exponentes contemporáneos de la ciencia social «humanista», incluyen escritores como Peter Winch (para una crítica ver «Enter the Philosopher» de Ernest Gellner, *The Times Literary Supplement*, abril de 1968. Ver también la crítica que de Berger y y Pullberg hace Ben Brewster en *New Left Review* 35.
Otro ejemplo contemporáneo de la opinión de Marx: los economistas burgueses hablaron una vez de los países «atrasados» económicamente; entonces se creía que «subdesarrollado» era un adjetivo menor. Ahora prefieren referirse a los países capitalistas pobres como «naciones en desarrollo» abandonando toda pretensión de terminología científica.

> El capital es su propia contradicción en proceso ya que su instinto es reducir ese tiempo de trabajo al mínimo, mientras que mantiene, al propio tiempo, que el tiempo de trabajo es la única medida y fuente de la riqueza. Así que de una parte anima todas los poderes de la ciencia y la naturaleza, de la coordinación y el intercambio social, a fin de independizar la creación de riqueza (relativamente) del tiempo de trabajo investido en ella. Por otra parte, quiere utilizar el tiempo de trabajo como medida de las gigantescas fuerzas sociales creadas de esta manera, y reprimirlas dentro de los límites necesarios para mantener los valores ya creados como valores.[81]

Las formas específicas en que la posesión privada de los medios de producción entra en contradicción con las fuerzas socialmente productivas de la economía capitalista chocan naturalmente, con las diferentes clases sociales de una manera bien distinta. A fin de mantener y expandir el valor del capital la clase trabajadora debe continuar siendo explotada. Al mismo tiempo el asimétrico e inadecuado proceso de acumulación del capital condena a la pobreza a grupos étnicos completos, poblaciones enteras que viven en regiones «deprimidas» o «subdesarrolladas», y a una gran proporción de ancianos incluso en la economía capitalista más avanzada.

Estas gentes son sobrantes a los requerimientos de capital puesto que su fuerza de trabajo no es económica para explotar y puesto que tienen muy poco dinero para constituir un mercado significativo. El anverso de la explotación de la clase trabajadora y del abandono del exceso de población es la existencia del excedente económico. Este es absorbido, y las ganancias que de él se obtienen son aplicadas a los gastos del gobierno (especialmente un armamentos), a los crecientes costos del mercado y la venta, al aliento de la diferenciación de los productos artificiales, a la «obsolescencia empotrada» etc. El economista marxista está equipado con el concepto crítico del «valor de uso» cuando analiza el sistema capitalista y no se conforma con un mero examen de los «valores de cambio». Con ayuda de este concepto puede descubrir en qué formas pueden las relaciones de propiedad capitalista desviar y retardar el proceso económico. Puede enfocar la diferencia entre la producción para obtener beneficios y la producción para el uso. Por contraste, el economista hurgués sólo se preocupa por la determinada forma inmediata del fenómeno económico en una sociedad capitalista y no trata de descubrir su determinación estructural. Al convertir

[81] *Grundisse* de Carlos Marx, p. 594, citado por Martín Nicolaus, op. cit. pág. 209-210.

conceptos como «salario», «precio», «interés» y «renta» en categorías básicas del análisis, la economía burguesa no hace más que:

> interpretar, sistematizar y defender de forma doctrinal las concepciones de los agentes de la producción burguesa que están atrapados en las relaciones de producción burguesas. No debe sorprender entonces, que la economía vulgar se sienta particularmente como en su casa en las extrañas apariencias externas de las relaciones económicas en que aparecen estas contradicciones *prima facie* y absurdas y que estas relaciones parezcan mas autoevidentes mientras más ocultas estén sus relaciones internas... Pero toda ciencia sería superflua si la apariencia externa y la esencia de las cosas coincidieran directamente.[82]

Así examina Marx la estructura oculta de las relaciones económicas capitalistas desde el punto ventajoso de sus contradicciones. Sin embargo, este concepto de contradicción es otro que es generalmente esquivado por toda la teoría social burguesa.[83] No sólo es rechazada la dialéctica materialista de Marx, sino también lo es la dialéctica idealista de Hegel. De nuevo se ve a la teoría social burguesa contemporánea *rechazando los logros de su propia época heroica* —el análisis de clase de la economía política; la teoría democrática del liberalismo y el método dialéctico del idealismo alemán sucumben ante la amnesia de los epígonos burgueses modernos.

LA DIALÉCTICA

Por supuesto, el propio Hegel vuelve a estar de moda en cierta forma en el mundo de habla inglesa, después de años de abuso inexacto por parte de

82 *El Capital* de Carlos Marx, Vol. III p. 797. (En la edición cubana, Ed. Venceremos. La Habana, 1963 T. III, pág. 824, el texto es un tanto diferente. N. de R.) Ver «System, Structure and Contradiction in Capital» de Maurice Godelier. *Socialist Register* 1967, ediciones de Ralph Milliband y John Saville. Este ensayo proporciona un recuento brillante, si bien polémico, del método de análisis de Marx: ver también *Marxist Economic Theory* de Ernest Mandel, 1968, y Economics and Ideology de R. L. Meek, UK, 1967.

83 He aquí un filósofo social burgués que encuentra muy interesante la noción de las contradicciones sociales:

«Hay mucho que averiguar sobre las contradicciones en los asuntos humanos... Algunos han argumentado que la lógica de los imperativos es similar a la lógica de las proposiciones, mientras que otros han dicho que debe haber gran diferencia entre ambas mientras que, por ejemplo, de la proposición subjuntiva, "El se puso un cinturón de seguridad y saltó al agua", podemos inferir también: "saltó al agua; no podemos, partiendo del imperativo, "Póngase el salvavidas y salte al agua" inferir el simple mandato de "Salte al agua". Estas consideraciones demuestran que hay aquí algunos problemas interesantes que investigar, y es de lamentar que los marxistas, cuya teoría de los aumentos de las contradicciones sociales tienen, según tengo entendido, algunos de ellos, las dejan sin explorar». *The Illusion of the Epoch*, UK, 1958, p. 154.

Popper y otros. No es necesario decir que las ideas de Hegel han tenido que ser suavizadas para que se avengan con el débil estómago del teórico social burgués moderno.

Algunos escritores domestican a Hegel presentándolo como un John Stuart Mill teutónico, un buen y anticuado liberal de corazón; otros piensan en Hegel como en un Karl Jaspers del siglo diecinueve, un existencialista moderno notablemente precoz. Ambos son intentos por ignorar o repudiar la médula revolucionaria de la filosofía de Hegel —la dialéctica. Y así, Walter Kauffman pretende que la dialéctica de Hegel es, cuando más, «un método de exposición; no un método de descubrimiento».[84]

Comparemos esta extraña aseveración con el admirable informe de Herbert Marcuse sobre el papel de la dialéctica en el sistema de Hegel.

> La realidad aparece como una dinámica en la cual todas las formas fijadas se revelan como simples abstracciones... La filosofía de Hegel es originalmente motivada por la convicción de que los hechos dados que aparecen ante el sentido común como el índice positivo de la verdad sólo pueden ser establecidos por su destrucción. La fuerza motriz del método dialéctico yace en esta convicción crítica. La dialéctica, en su totalidad, está enteramente ligada a la concepción de que todas las formas de existencia están permeadas por una negatividad esencial y que esta negatividad determina su contenido y movimiento. La dialéctica representa la refutación de toda forma de positivismo. Desde Hume hasta los positivistas actuales, el principio de esta filosofía ha sido la autoridad fundamental del hecho, y observar lo inmediato dado, ha sido el principal método de verificación... Los protagonistas de este (siglo diecinueve) positivismo se afanaron por enfatizar la actitud conservadora y afirmativa de su filosofía: esto induce a que el pensamiento sea satisfecho con hechos, a renunciar a toda transgresión más allá de ellos y a inclinarse ante el estado de las cosas.
>
> Para Hegel, los hechos en sí no tienen autoridad... Todo lo que es dado tiene que ser justificado ante la razón, que no es otra cosa que la totalidad de las capacidades de la naturaleza y de los hombres.[85]

A través de este ensayo he insistido en que la ciencia social burguesa contemporánea se autopurifica de todos los conceptos que puedan sugerir que

[84] *Hegel* de Walter Kaufman, p. 175. Kaufman es el autor de una excelente exposición del ataque de Karl Popper a Hegel. Ver su *The Owl and the Nightingale*, USA, 1963.

[85] *Reason and Revolution* (Razón y Revolución) de Herbert Marcuse, USA, 1940, pp. 26-27. (En la edición Universidad Central, Caracas, 1967, pp. 28-29. N. de R.)

la sociedad capitalista debe ser analizada críticamente de esta forma. Para el filósofo social burgués contemporáneo el capitalismo es un hecho y ninguna simpatía por la filosofía de Hegel lo hará verlo como una forma de sociedad contradictoria o transitoria. De esta forma, Kauffman, quien cree que la dialéctica es un aspecto sin importancia del pensamiento de Hegel, se siente en posición de quejarse de su abuso por parte de Marx:

> Al despojarla (la dialéctica de Hegel) de su principal referencia a las ideas y aplicarla a los modos de producción, no se puede hacer más precisa a la dialéctica; ni al materialismo, científico. Por el contrario las creencias son cuando menos *capaces* de ser literalmente contradichas e incluidas entonces en una síntesis más alta, mientras que toda dialéctica de modos de producción o circunstancias materiales está confinada a carecer totalmente de rigor.[86]

El rigor a que aspira el científico social burgués es el *rigor mortis:* o lo que Hegel llamó «una patética vida de muerto». No es obligatorio considerar la sociedad capitalista como fatalmente minada por sus propias contradicciones porque no tenemos medio de asegurarnos de que no durará por siempre. En general, los científicos sociales burgueses evitan toda discusión de las perspectivas principales para su sistema social y esquivan unánimemente cualquier enfoque dialéctico al objeto de sus investigaciones. Nada de esto habría sorprendido a Marx:

> En su forma racional la dialéctica es un escándalo y una abominación para la burguesía y sus profesores doctrinarios, porque incluye en su comprensión un reconocimiento afirmativo del estado de cosas existente, y también al mismo tiempo, el reconocimiento de la negación de ese estado, de su inevitable descomposición; porque considera cada forma social desarrollada históricamente como un movimiento fluido y, por lo tanto, toma en cuenta su naturaleza transitoria tanto como su existencia momentánea: porque no deja que nada se le imponga y es, en su esencia, crítica y revolucionaria.[87]

El método aquí descrito por Marx es la única alternativa viable para la confusión y la esterilidad en la que ha caído la teoría social burguesa posclásica. Pero esto no significa que el marxismo sea sólo una escúela rival de la ciencia social. Es más bien la teoría de la práctica lo que está cambiando al mundo. El marxismo, como ciencia, nació al calor de las revolu-

[86] Walter Kaufman, op. cit. p. 287.

[87] «*Afterword to the Second German Edition of capital*» (palabras finales a la segunda edición alemna de El Capital) (Obras Escogidas E.L.E, T. I.) pp. 47.

ciones de 1848, aunque debía ser desarrollado en el Museo Británico. En el siglo veinte los clásicos modernos del marxismo han surgido de los más diversos ambientes, todo lo cual enfatiza su vocación por cambiar el mundo: desde el suburbio de Viborg en Petrogrado la víspera de la Revolución de Octubre *(El Estado y la Revolución* de Lenin), desde la ocupada Comuna de Budapest de 1919 *(cambio en el Funcionamiento del Materialismo Histórico,* de Lukacs), desde las prisiones de la Italia de Mussolini (cuadernos de la prisión, de Gramsci), desde las cuevas de Yenan *(Sobre la Contradicción,* de Mao) y desde La Habana, capital del territorio libre de América *(El Hombre y el Socialismo en Cuba,* del Che Guevara) y desde el círculo de estudios marxista-leninista de los estudiantes de París en una Sorbonne que pronto sería el turbulento centro de la insurrección francesa de mayo de 1968 *(Leer El Capital,* Altusser, Balibar y otros).



componentes de la cultura nacional

perry anderson

Aún no ha surgido en Inglaterra un movimiento estudiantil coherente y militante. Pero puede que ya sólo sea cuestión de tiempo antes de que surja. Inglaterra es el único gran país industrializado que aún no ha producido ninguno. Las prioridades inmediatas para tal movimiento son obvias: la lucha contra el autoritarismo de las universidades e institutos, la alianza con la clase trabajadora y la lucha contra el imperialismo. Estos son los problemas que constituyen el enfoque natural de la lucha para una revuelta estudiantil masiva. Hay, no obstante, otro frente que tendrá que abrirse eventualmente, y que no es otro que el ataque directo a la cultura reaccionaria y mistificante inculcada en las universidades e institutos, y cuya inspiración es uno de los propósitos fundamentales de la educación superior británica.

Louis Althusser ha escrito recientemente que dentro del sistema general de educación superior «el punto estratégico número uno de la acción de la clase dominante» es «*el conocimiento* mismo que reciben los estudiantes de sus profesores». Es decir, «la verdadera fortaleza de la influencia de clase en la universidad»; «es mediante la propia naturaleza de los conocimientos que imparte a los estudiantes que la burguesía ejerce su mayor control sobre ellos».[1] Un asalto a esta «fortaleza» es, en realidad, una condición necesaria para el arranque o inicio exitoso de un movimiento estudiantil (el

[1] «Problemes Etudiants» *La Nouvelle Critique* 152, enero de 1964, pp. 167-77.

ejemplo del SDS alemán es elocuente aquí). Una de las principales razones de lo tardío de cualquier *malestar* estudiantil en Inglaterra es precisamente la carencia de tradición revolucionaria en la cultura inglesa. Sólo allí donde las ideas revolucionarias están libres, ampliamente disponibles —formando parte del ambiente diario— podrán comenzar a sublevarse grandes cantidades de estudiantes. Hasta ahora han estado amordazados e inactivos, no debido principalmente a sus orígenes de clase (que son algo más democráticos que en muchos países donde hay violentos disturbios estudiantiles), sino debido a su formación cultural. No es su reclutamiento social lo que distingue a los estudiantes ingleses de los alemanes, italianos o franceses, sino su herencia intelectual. Para romper con sus actitudes tradicionales y no críticas respecto a la universidad y la sociedad, se necesita una crítica sistemática de la cultura británica establecida. Esto no debe convertirse en un sustituto de la lucha práctica contra las instituciones de educación superior y la sociedad de la cual forman parte: debe acompañarla. ¿Dónde se encontrará una crítica sistemática semejante? Su fuente natural es la izquierda política. Por desgracia, ningún movimiento estudiantil naciente encontrará allí mucha ayuda inmediata.

Inglaterra, la más conservadora entre las sociedades importantes de Europa, tiene una cultura a su propia imagen: mediocre e inerte. La ataraxia de esta cultura se manifiesta en cualquier contexto internacional. Pero es una cultura de la cual la izquierda de Inglaterra ha sido durante largo tiempo un espectador pasivo, y a veces un cómplice alucinado. La cultura británica del siglo XX fue elaborada por y contra ella. No obstante, la izquierda nunca ha impugnado realmente esta herencia «nacional» que es uno de los lazos má sólidos de su subordinación.[2] Pero este deber permanece en el programa de cualquier movimiento socialista serio en Inglaterra que pueda surgir de los restos del pasado. Sin teoría revolucionaria, escribió Lenin, no puede haber movimiento revolucionario. Gramsci agregó: sin una cultura revolucionaria, no habrá teoría revolucionaria. Una ciencia política capaz de guiar al movimiento de la clase obrera hasta la victoria final sólo nacerá de una matriz intelectual que desafíe la ideología burguesa en cada sector del pensamiento y represente una alternativa decisiva y hegemónica al

[2] En años recientes han aparecido unas tras otra, un número de críticas radicales a diferentes disciplinas intelectuales: *Words and Things* de Gellner, *What is History?* de Carr, *Economic Philosophy* de Robinson y *Rethinking Anthropology* de Leach. Todas expresan una conciencia de la paralización y hacen críticas efectivas de la ortodoxia existente. Pero todas ellas están —sorprendentemente— escritas desde el punto de vista de un liberalismo consecuente, no fueron producidas por la izquierda. El resultado es que nunca se unieron en un ataque cumulativo contra la cultura británica contemporánea y, en consecuencia, nunca tuvieron su impacto apropiado: las críticas discretas pueden ser ignoradas o absorbidas.

status quo cultural. Basta decir esto, para recordar que en la actualidad en Inglaterra no hay virtualmente ningún tipo de combate organizado en ningún lugar del frente. Peor aún, ni siquiera tenemos una cartografía elemental del terreno que deba ser discutido. La obra socialista más influyente de la pasada década se llamó *Culture and Society*. No obstante, la izquierda británica tiene pocos análisis de su propia sociedad: y no tiene ninguno de su cultura.

El objetivo de este ensayo es comenzar un inventario preliminar de los problemas comprendidos al considerar el «ambiente» total de la cultura contemporánea británica y su significado para los socialistas. Dado el completo mutismo del pasado, cualquier intento inicial sufrirá inevitablemente de errores, lapsus, elisiones y omisiones. Pero la discusión del tema es eventualmente una precondición del desarrollo político en los estudiantes y del avance intelectual de la izquierda, y el inicio debe hacerse en alguna parte. Los riesgos de la premura son obvios; pero el hecho es que estamos sufriendo los resultados de años de retraso.

1 ● CULTURA

La cultura británica tal como es hoy en día, es un profundo obstáculo para la política revolucionaria. ¿Qué se quiere decir aquí por cultura? Es necesaria una delimitación preliminar. No estamos interesados en la concepción antropológica de la cultura, como suma total de las costumbres sociales y de los símbolos en una sociedad dada. La generalización de este uso del término caracterizó a la izquierda en los años cincuenta y fue responsable de algunos atisbos importantes dentro de la sociedad británica: este fue el momento de *Uses of Literacy*, de Richard Hoggart. Pero este uso también empañó la especificidad del complejo superestructural que es el pensamiento original y el arte de una sociedad.

Para el propósito de este ensayo debe citarse simplemente al comienzo que el concepto de cultura empleado aquí será diferente del uso popularizado entonces. Esto no significa que el enfoque estará simplemente en el complejo superestructural mencionado —el pensamiento original y el arte de una sociedad. Se harán dos grandes exclusiones en este conjunto, dejando el fenómeno central al que se referirá el análisis. Estas dos exclusiones son: las ciencias naturales en un extremo, y el arte creativo en el otro. Las razones de estas restricciones parten del punto de partida político de la empresa. En efecto, la cultura que es inmediatamente central e interna fundamentales del hombre y la sociedad. Estos son, por definición, los ejes esenciales de toda acción social. De ahí que las disciplinas que son obviamente

relevantes y dóciles para un análisis político y estructural sean: la historia, la sociología, la antropología, la economía, la teoría política, la filosofía, la estética, la crítica literaria, la sicología y el sicoanálisis. Las ciencias naturales y el arte creativo están, por supuesto, íntimamente ligados al orden institucional de la sociedad y a las relaciones de clase que lo apuntalan. Pero las articulaciones son cualitativamente diferentes. Es un problema muy vasto en su propio derecho, que no puede ser discutido aquí. Basta con decir, muy aproximadamente, que la dosis de «objetividad» en las ciencias naturales y de «subjetividad» en el arte es simétricamente mayor que en ninguna de las ciencias sociales antes delimitadas y, por lo tanto, tienen correspondientemente más relaciones mediatas con la estructura social. En otras palabras, no proporcionan directamente nuestros conceptos básicos del hombre y de la sociedad —las ciencias naturales, porque forjan conceptos para la comprensión de la naturaleza, no de la sociedad, y el arte, porque se ocupa del hombre y de la sociedad, pero no nos proporciona sus *conceptos*. La autonomía de las tres esferas, y la intercalación «central» de la primera, son evidentes en la historia del propio socialismo en el siglo veinte. Rusia en los años treinta, durante los años más sombríos del gobierno de Stalin, fue testigo de la física atómica de Kapitza y de la poesía lírica de Pasternak. Pero estaba relativamente privada de avance en las ciencias humanas o sociales. La triple combinación no fue un accidente. La estratégica franja de cultura de la política del siglo XX —el reducto central de la «fortaleza de clase»— es el segmento que yace entre el arte creativo y la ciencia física. Por conveniencia de procedimiento a favor de la comprensión— éste será el ámbito de la cultura discutido aquí.

2 ● ESTRUCTURA

Una vez dadas estas delimitaciones, hay un enfoque socialista tradicional del tema. Se trata de la denuncia específica de las distorsiones burguesas manifiestas en el *contenido* de cada disciplina diferente. Esta es una crucial tarea diaria, pero no constituye una crítica genuinamente revolucionaria de estas disciplinas si acepta su distribución y demarcación actual; entonces renuncia a toda adquisición sobre ellos como una totalidad coherente. En otras palabras, no logra un análisis *estructural* de ellos. ¿Qué se ha querido decir aquí con estructura? Es pertinente una reciente definición de Lévi-Strauss. Dice que un método estructural en el estudio de los hechos sociales se caracteriza por su examen, «no de los términos (en un sistema), sino de *las relaciones entre los términos*».[3] La estructura de la cultura bri-

[3] *Le Nouvel Observateur* 115, enero 25 de 1967.

tánica debe, por lo tanto, ser situada esencialmente en la interrelación entre las disciplinas que la componen y no dentro de cada disciplina. No es tanto el contenido de los sectores individuales lo que determina el carácter esencial de cada una como el plan fundamental de sus distribuciones. Por supuesto, lo primero retendrá a lo último inevitablemente, en su propio espacio. La cartografía del sistema como un todo indicará entonces su articulación interna.

Este principio regulador indicará las formas tomadas por el análisis que sigue. Es evidente que un recuento exhaustivo e inmanente de cada sector —dada la extensión de las disciplinas— es imposible para cualquier crítico. La ilusión de que esto sería necesario es sin duda responsable en parte del silencio de la izquierda sobre el tópico. En realidad, no se requiere tal competencia universal, toda vez que el objetivo no es señalar los bienes tangibles, sino capturar la estructura de la cultura británica. Esto requiere por sí mismo, claro está, alguna consideración del carácter de cada sector dentro de ella suficiente, precisamente para establecer su articulación específica con los otros dentro de un sistema. No se hará ningún intento por brindar un informe comprensible de ninguna de las disciplinas. El análisis enfocará la disposición general del sistema y tratará entonces de indicar la naturaleza aproximada de cada segmento dentro del mismo. Y será, por lo tanto, deliberadamente incompleto y al descubierto.

3 ● EL CENTRO AUSENTE

Confrontado con el amplio ámbito del fenómeno intelectual contenido en la cultura británica, ¿dónde debe comenzar un análisis estructural? El punto de partida serán las irregularidades observadas en los contornos de la cultura británica, vistos internacionalmente. Es decir, cualesquiera fenómenos básicos que no vengan al caso, sino que contradigan la suposición elemental de la experiencia comparativa y, por lo tanto, parezcan demandar una explicación especial. Tales irregularidades pueden proporcionar un punto de entrada privilegiado a la cultura como un todo y, por consiguiente, ofrecer una clave para el sistema. Si examinamos la lista de disciplinas expuestas anteriormente y las consideramos en una perspectiva internacional, ¿existe alguna anomalía entre ellas? La historia, la economía, la antropología, la filosofía, la estética, la teoría política, la sicología, o la crítica literaria. Ninguna de éstas presenta nada anormal en Inglaterra, por standards comparativos. Todas están representadas en las universidades por departamentos que enseñan cursos legitimizados por décadas de tradición. La genealogía local de cada una de ellas es respetable; los principales practicantes gozan

de cierta reputación externa, aunque sólo (frecuentemente) en el mundo de habla inglesa. Sin embargo, existe una excepción patente en este análisis: la sociología. Un índice insignificante, aunque significativo, de una disyuntiva radical entre éste y los otros «términos» del sistema es la falta de una cátedra de sociología en Oxford o Cambridge, la cúspide tradicional de prestigio dentro de la vida universitaria británica, y la carencia de cualquier curso en cualquiera de éstas (ambas tienen papeles parciales). El caso es único entre las principales universidades del mundo. Sin embargo, este aspecto institucional es simplemente una consecuencia remota y mediata de un hecho histórico original y fundamental.

Inglaterra fue la única de las principales sociedades occidentales que nunca produjo una sociología clásica.

Los acontecimientos que no ocurren nunca son a menudo más importantes que aquellos que sí ocurren; pero son siempre infinitamente más difíciles de ver. Nada es tan familiar como la ausencia de un Durkheim, Pareto o Weber inglés: y nada es tan imperceptible. Sin embargo, el no surgimiento de cualquier sociología clásica en Inglaterra y su consecuencia, la marchita vida a medias del tema hasta hoy en día, son acontecimientos históricos importantes. Porque la sociología fue el gran logro intelectual de la burguesía europea a finales del siglo XIX y principio del XX. Fue el nacimiento de un nuevo modo de pensamiento social que —significativamente— ocurrió virtualmente al mismo tiempo en Alemania con Weber, en Francia con Durkheim y en Italia con Pareto. Estos tres pensadores fundaron una tradición que más tarde fue dinámicamente resumida por Parsons en *The Structure of Social Action.* Es importante insistir en esto, porque Parsons es el heredero del gran linaje europeo; su obra muestra que la sociología no estaba destinada a ser un simple fenómeno «continental», después de sus orígenes. Sin embargo, Inglaterra no sólo falló en participar en el gran descubrimiento colectivo de la nueva ciencia social que tuvo lugar en Europa antes de la Primera Guerra Mundial.[4] De todas maneras, también fracasó en asimilar el desarrollo masivo anglosajón de ese descubrimiento, que surgió en los Estados Unidos de los años treinta en adelante. Pero, por supuesto, la cultura de la universidad británica ha permanecido virtualmente impenetrable para la teoría Parsoniana hasta hoy en día. Por lo tanto, Inglaterra desaprovechó ambos grandes momentos en el desarrollo de la nueva ciencia. De principio a fin, no arribó a estas costas ningún sociólogo de calibre original. La carencia de un teórico de la clase de

[4] *The Structure of Social Action* New York, 1964, pp. 167-77.

Weber, Durkheim o Pareto es bastante significativa. Que esto no fue casual se confirma mediante una ojeada a las figuras secundarias que contribuyeron a lo que los textos standard llaman «La Reorientación del Pensamiento Social Europeo de 1890-1930»: el almanaque popular de Stuart Hughes *Consciousness and Society*, enumera unos veinte pensadores menores que representan corrientes paralelas de pensamiento: ni uno sólo es inglés. Esta enorme brecha nunca se ha llenado. Hasta hoy, a pesar del reciente crecimiento retrasado de la sociología como disciplina formal en Inglaterra, el record de las mediocridades no registradas y del provincialismo *marchito está sin revelar*. El tema es aún grandemente un primo pobre del «trabajo social» y de la «administración social», los desalentados descendientes de la caridad victoriana.

¿Cuál es el significado de este espectácular fracaso en el panorama intelectual inglés? ¿Es una fisura aislada, o tiene mayores implicaciones? La sociología europea clásica era una ciencia social *sintética*. Esta es su crucial importancia innovadora. La sociología de la religión, la ley y el mercado de Weber, el estudio de Durkheim sobre el suicidio y la solidaridad social, y la teoría de las élites de Pareto, superó las discretas «economías», «sicología» e «historia» unificándolas en una teoría de la sociedad como una totalidad. El pensador social inglés más distinguido de esta generación fue Alfred Marshall, padre de la economía marginal. Como señala Parsons, el impasse eventual de Marshall puede ser considerado precisamente como un fracaso en desarrollar las categorías necesaria para trascender la economía analítica (el problema de Marshall de «actividades» más allá del egoísmo económico racional). Fueron Pareto y Weber los que resolvieron su problema replanteándolo dentro de un conjunto más amplio. La sociología, en este sentido, comenzó a existir como una ciencia que aspiraba a una reconstrucción global de las formaciones sociales.[5] Esta era su *differentia specifica*. No fue por accidente que más tarde se convirtiera en el monumento arquitectónico de la teoría de la acción parsoniana, abarcando cada dimensión de la existencia social en una sola lista de conceptos clasificadores. Cualquiera que sea el resultado concreto de esta empresa, la ambición de ofrecer esta síntesis suprema se grabó en su vocación desde el principio.

Sin embargo, la sociología fue en sí ampliamente (no exclusivamente) una respuesta a un sistema totalizador previo. Surgió notoriamente en el con-

[5] Los textos esenciales para esta historia son *The Structure of Social Action* de Parsons y su reciente ensayo importante «Unity and diversity in the modern intellectual disciplines; the Role of Social Sciences», en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967.

tinente como una contrarreacción burguesa al marxismo. Toda la obra de Weber sobre la economía y la sociedad forma una inmensa y oblícua impugnación del marxismo que ha conquistado el movimiento de la clase obrera en la Alemania imperial; su hostilidad política a ese movimiento fue imperecedera. Pareto trató de combatir el primitivo «gobierno del populacho» del socialismo escribiendo un violento ataque sobre Marx; Durkheim trató de domesticarlo a las perspectivas reformistas del positivismo francés. Un profundo miedo a las masas y la premonición de la desintegración social acecha la obra de los tres.

El marxismo precedió la sociología clásica en cincuenta años. Fue la síntesis más poderosa de las disciplinas discretas, basada en una escala que ninguna ciencia social burguesa fue capaz de imitar o repetir más tarde. El pensamiento de Marx era —para utilizar la fórmula tradicional de Lenin— la suma total de la filosofía alemana, más la política francesa y la economía inglesa. El paso de la sociología clásica fue de este modo anticipado y sobrepasado en un terreno mucho más amplio. El itinerario de Marx fue una crítica y reintegración espiral de los sucesivos sistemas culturales de su tiempo. Comenzó por una crítica inmanente de la filosofía de Hegel, mostrando su falta de habilidad para elucidar el orden político de la sociedad civil y el Estado. Entonces socavó la política de Proudhon mostrando su falta de habilidad para comprender la estructura económica de la sociedad burguesa. Derribó entonces la economía de Ricardo demostrando su falta de habilidad para captar el principal elemento histórico del capitalismo como modo histórico de producción. La fusión final de estas críticas sucesivas en el Marx maduro produjo una teoría que fue totalmente revolucionaria tanto en alcance como en objetivo. Sin embargo, el concepto de totalidad de Marx es bastante distinto del de Weber o Durkheim. La gran innovación de Marx fue la idea de una totalidad compleja, *cargada* por el predominio a la larga de un nivel dentro de sí —una economía tal, que genuinas contradicciones dinámicas fueron generadas por la jerarquía discrepante de sus niveles. Esto fue una ruptura total con la idea hegeliana de la totalidad, a la cual, inspirado por el idealismo alemán, regresó Weber más tarde. El todo social de Weber es circular y todos sus elementos son equivalentes y gozan de paridad causal: la ética religiosa y la práctica económica se determinan indiferentemente una a la otra. Esta concepción produciría posteriormente las explícitas teorías del funcionalismo. Un segundo contraste es igualmente crucial. El pensamiento de Marx no sólo fue definido por un concepto específico de la *totalidad*. Fue caracterizado también por la centralidad complementaria de su concepto de *contradicción*.

Althusser demostró recientemente la interdependencia de ambos.[6] No es por accidente que en su versión crepuscular del marxismo, la sociología clásica estuvo caracterizada también por una penetrante conciencia de la contradicción. De nuevo la noción experimenta una dilución crítica. La obra de Weber gira sin cesar alrededor de los problemas gemelos de «carisma» y «burocracia», y las intervenciones de una en la otra. A pesar del evolucionismo subrepticio que caracteriza todo lo que escribió (la racionalización como destino de Occidente), la inherente inestabilidad tanto del orden burocrático como del carismático, y la tendencia de ambos por volcarse sobre el otro, fue para él una constante hasta el final. La teoría del poder de Pareto convirtió a las élites, de «leones» en «zorros» y a la inversa, en un interminable movimiento circular. El informe de Durkheim sobre el desarrollo de la solidaridad mecánica a la orgánica (sociedades primitivas a industriales) produjo el concepto de anomia —la incesante reproducción del desgobierno subjetivo en una sociedad que es definida por su conjunto de reglas objetivas. En cada caso, hay una noción de contradicción en el centro mismo de la obra. Pero es siempre una contradicción «degradada», *cíclica* en su movimiento y por lo tanto inmóvil y eterna. Esta contradicción cíclica es un subproducto lógico de la totalidad idealista. No es esencial. Su presencia en la sociología clásica traiciona la intranquilidad de sus fundadores y el inminente desastre de la Gran Guerra. Parsons iba a descubrir más tarde una totalidad absolutamente integrada en la que las contradicciones han desaparecido como tales: hay sólo «control de tensión» y «mantenimiento del modelo». Esta es la diferencia principal entre la teoría de la acción y la sociología clásica; indica toda la distancia entre el presagio de una civilización europea declinante en vísperas de una guerra civil internacional y el optimismo del capitalismo norteamericano en la época de su supremacía mundial. En ambos casos, está ausente el concepto marxista de la contradicción, como disyuntiva dentro de una totalidad compleja que produce una configuración singular, conformada a su vez por nuevas contradicciones.

El pensamiento de Marx estuvo tan adelantado a su tiempo y a su sociedad que resultó inadmisible en el siglo XIX. Durante cincuenta años no fue nunca confrontado seriamente dentro del pensamiento burgués europeo. Sólo cuando el surgimiento político del movimiento de la clase obrera se convirtió en una amenaza grave e inmediata al orden social, la cultura burguesa se vio finalmente forzada a reaccionar ante el reto.

[6] Contradicción y Superdeterminación, Ediciones Venceremos. La Habana, 1965.

Hubo varios ataques y refutaciones sectoriales a Marx por parte de economistas marginales como Böhm-Bawerk. Pero la principal respuesta creativa fue el surgimiento de una nueva ciencia social —la sociología clásica. Esta no se comprometió normalmente en ninguna confrontación directa con la luz ascendente del marxismo.

Era su sombra silente en el oscurecido mundo de la burguesía europea en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

El marxismo, en el siglo XX, después del inevitable retraso de su asimilación teórica dentro del movimiento de la clase obrera que se había ganado políticamente, generó una nueva ola más numerosa de teóricos. Lenin, Lukacs y Gramsci fueron las grandes figuras dominantes de esta época. Surgieron florecientes culturas marxistas en Alemania, Italia y Francia, sin mencionar a Rusia. En cada país continental importante, el impacto del marxismo fue profundo y duradero; dejó una indeleble huella en la cultura nacional, a pesar de toda la vicisitud política y el asalto teórico. Actualmente, la ciencia social seria de estos países ha desarrollado, ya sea dentro o en tensión con ella, la herencia de Marx.

Inglaterra es la sola excepción de esta tensión. No ha producido ningún pensador marxista importante. De hecho, el marxismo era virtualmente desconocido hasta los años treinta de este siglo. De repente se captó una nueva generación de intelectuales, confundidos por la experiencia de la depresión y el surgimiento del fascismo. Es difícil hacer en retrospección algún juicio justo de los años treinta. En las últimas generaciones ninguna década ha estado tan obscurecida por el mito y el cliché. Sus memorias han sido formadas por sus enemigos y renegados. Se necesita una gran indagación histórica para restablecer la verdad de aquellos años. Lo que está claro es que tuvo lugar una radicalización espontánea de la tradicionalmente aletargada intelligentsia inglesa, aguijoneada por la gravedad política de la época. Fue parada en seco algunos pocos años después por el pacto germano-soviético y la Segunda Guerra Mundial.[7] La amplia mayoría

[7] Sólo hay dos momentos en la historia cultural inglesa en que una deserción colectiva amenazó con crear una intelligentsia disidente. Ambos fueron ahogados antes de que tuvieran tiempo para desarrollarse. El precursor de los años treinta fueron los años noventa del siglo pasado, cuando finalmente surgió en Inglaterra la bohemia como fenómeno social —sesenta años después de su advenimiento, celebrado por Balzac en París. El Arte Nuevo y el socialismo estético de Wilde fueron su producto. Los acontecimientos fueron tan despiadados con esta revuelta como con su sucesora. Se sucedían martillazo tras martillazo. 1895: el juicio de Wilde. 1898: la muerte de Beardsley.
Junio de 1899: La catástrofe de la Exposición MacKintosh. Octubre de 1899: La Guerra de los Boers. El torrente de conformidad y chovinismo después de Maefeking ahogó finalmente el recuerdo de los años noventa, al igual que el pacto Molotov-Ribbentrop eclipsó los años treinta.

de esos intelectuales que habían estado brevemente en la izquierda saltaron a la derecha, y el orden tradicional de la vida intelectual inglesa fue restaurado. La fiebre colectiva había sido efímera. Fue el producto transitorio de una coyuntura política y no adquirió ninguna dimensión intelectual seria en aquel momento. La propia obra de Marx y el desarrollo de su teoría después de su muerte, permanecieron virtualmente sin ser estudiadas. Contraria como era a todos los modos de pensamiento establecidos en la cultura inglesa, su asimilación genuina hubiese requerido un inmenso trabajo teórico de estudio y reconversión. Sin embargo, esto estaba muy lejos de la mente de los radicales de la época. Esto fue en parte debido a las apremiantes preocupaciones políticas de la década. Pero había una razón cultural en acción: su liberalismo heredado subsistía a menudo casi inalterable bajo su obediencia política.

Esta persistencia fue facilitada por sus ocupaciones predominantes. En conjunto, los radicales de los años treinta no eran historiadores, sociólogos, ni filósofos. Por contraste, había una plétora de poetas y científicos naturales —las dos vocaciones más impropias para efectuar alguna transformación política duradera de la cultura británica. Donde había una justificación para «aplicar» sus creencias formales, el resultado fue frecuentemente arte malo y ciencia falsa: lo peor, las rimas de Spender y las fantasias de Bernal.[8] Sin embargo, para la mayor parte, el izquierdismo de estos intelectuales era simplemente un conjunto de actitudes políticas externas. Era inevitable que algo tan provincial e insustancial fuera barrido por la primera ráfaga del viento internacional.

Algunos años después, la mayoría de los rebeldes literatos eran banales funcionarios de la reacción. Esta historia general no suprime el valor y la fidelidad de las excepciones individuales que nunca abandonaron las creencias de su juventud: William Empson, Claud Cockburn, Roy Fuller y otros. Son más bien un recuerdo de lo mucho que se perdió en estos años.[9]

Porque la tragedia de la década de los años treinta fue que hasta hoy, vacunó la cultura británica contra el marxismo. Después de la guerra, todo cambió.

[8] Para muestras, *Communism and British Intellectuals* Neal Wood, Londres, 1959 pp. 108-13 y 138-44. El único ensayo existente que hace justicia al contexto político-intelectual de la década es: «To and from the frontier» de Alexander Cockburn, *The Review* 16.

[9] Al final de la década germinó un grupo de historiadores, de los cuales el más prominente en esa época fue Christopher Hill, quien treinta años después produciría algo de que carecieron siempre los años treinta— un logro intelectual científico serio. Las condena de la izquierda en los años treinta tienden hoy a olvidar esto. La complejidad del período es mucho mayor que lo que permiten los informes standard. Un símbolo: cuando todo estaba perdido, hacia 1940, dos estudiantes de Cambridge estaban colaborando en un panfleto que defendía la invasión rusa a Finlandia: Eric Hobsbawn y Raymond Williams.

Las resistencias cimentadas han sobrevivido virtualmente intactas. Los años cincuenta y sesenta vieron la proliferación del marxismo en el continente; Althusser en Francia, Adorno en Alemania y Della Volpe en Italia, fundaron todos escuelas importantes y divergentes. Inglaterra permaneció impasible. La teoría marxista nunca ha tomado carta de ciudadanía.

Entonces, Inglaterra puede definirse como el país europeo que —único caso— nunca produjo ni una sociología clásica ni un marxismo nacional. *La cultura británica estuvo consecuentemente caracterizada por un centro ausente.* Tanto la sociología clásica como el marxismo eran teorías globales de la sociedad, articuladas en un sistema conceptual totalizador. Resumían las disciplinas tradicionales dentro de una síntesis destinada a capturar la «estructura de estructuras» —la totalidad social como tal. *Inglaterra ha carecido por más de cincuenta años de toda forma de pensamiento semejante. La configuración total de su cultura ha sido determinada —y dislocada— por este vacío en su centro.* Sin embargo, antes de examinar las múltiples y entrelazadas consecuencias de este fenómeno, debe preguntarse: ¿Cuáles fueron sus causas próximas?

4 • LA SOCIOLOGÍA DE LA NO SOCIOLOGÍA

Mannheim propuso una sociología del conocimiento; lo que se necesita aquí una sociología de la ignorancia. ¿Por qué Inglaterra nunca produjo *ni* un Weber, ni un Durkheim, ni un Pareto o un Lenin, un Lukacs, o un Gramsci? El destino peculiar de la burguesía industrial del siglo XIX en Inglaterra es el secreto de esta doble negligencia. La clase que realizó la titánica explosión tecnológica de la Revolución Industrial nunca logró una revolución política o social en Inglaterra. Fue refrenada por una clase capitalista anterior, la aristocracia agraria, que había madurado en el siglo XVIII y controlaba un estado formado a su semejanza. No había contradicción insuperable entre los modos de producción de las dos clases. La burguesía industrial, traumatizada por la Revolución Francesa y temerosa del naciente movimiento de la clase obrera, nunca corrió el riesgo de una confrontación con la aristocracia dominante. Nunca le usurpó a esta última su control supremo del orden político y, eventualmente, se fusionó con ella en un nuevo bloque dominante compuesto a mediados de siglo. Por tanto, permaneció social y políticamente heterónoma, incluso en los años de su apoteosis económica. El resultado fue que nunca generó una ideología revolucionaria como la del Siglo de las Luces. Sus pensadores estaban confinados por los estrechos horizontes de su clase. Crearon poderosas disciplinas sectoriales —especialmente la economía de Ricardo y Malthus. Adelantaron las cien-

cias naturales —sobre todo la biología evolucionista con Darwin. Pero no lograron crear una teoría general de la sociedad, o cualquier síntesis filosófica de dimensiones apremiantes. La doctrina *sui generis* de esta clase producida por sus intelectuales, el utilitarismo, fue una caricatura mutilada de tal ideología, sin ninguna oportunidad para convertirse en la justificación oficial del sistema social victoriano. La ideología suprema de esta sociedad fue una combinación mucho más aristocrática del «tradicionalismo» y el «empirismo», intensamente jerárquico en su enfasis, que reiteró correctamente la historia de la clase agraria dominante. La burguesía británica, en conjunto, consintió esta arcaica lagitimación del *status quo*, y la imitó diligentemente. Después de su propia fusión con la aristocracia a fines del siglo XIX, se convirtió en segunda naturaleza de la clase poseedora colectiva.[10]

¿Cuál fue el resultado neto de esta historia? La burguesía británica renunció, desde el principio, a su derecho de primogenitura intelectual. Se negó siempre a cuestionar la sociedad como un todo. Una profunda e instintiva aversión a la misma categoría de totalidad señala toda su trayectoria.[11] Nunca tuvo que reformar la sociedad como un todo en una práctica histórica concreta. Consecuentemente, no tuvo nunca que repensar la sociedad como un todo en reflexión teórica abstracta. Las disciplinas intelectuales empíricas fragmentadas correspondían a la modesta acción social circunscrita. Se podía tener acceso a la naturaleza con audacia y especulación: la sociedad era tratada como si fuera una segunda naturaleza inmutable. La categoría de totalidad fue declinada por la burguesía británica en su aceptación de una situación cómoda, aunque secundaria, dentro de la

[10] Para una mayor discusión de esta historia, ver «The British Political Elite» de Tom Nairn, *New Left Review* 23 y «Origins of the present crisis» de Perry Anderson, *New Left Review* 23 y «Socialism and pseudo-Empiricism», *New Left Review* 35.

[11] Un siglo después, H. B. Acton —editor de *Philosophy* diario de la Real Sociedad Filosófica— celebró su instinto con estas palabras reveladoras: en conexión con esto no deja quizas de tener interés que en 1857, dos años antes de que Marx publicara su *Crítica de la Economía Política*, fue fundado un organismo conocido como Asociación Nacional para la Promoción de la Ciencia Social... La clase de tópicos discutidos en cada sección pueden apreciarse en los siguientes ejemplos, uno de cada sección, tomados del primer Volumen de las Transacciones: Estadísticas Judiciales; Una Encuesta sobre el Abandono Prematuro de la Escuela en Swansea y sus Alrededores; Crimen y Densidad de Población; Casas para los Trabajadores —su Acondicionamiento. Drenaje y Ventilación; el Movimiento por el Cierre Temprano... Las nociones empleadas son rara vez tan generales como «sociedad» «capitalismo», «revolución», etc., y más bien de la particularidad relativa a «convicciones», «sentencias», «bancarrotas», «adulteración de alimentos», «drenajes» y «ahorros»... Este parece ser la clase de enfoque de la ciencia social con más probabilidades de garantizar que sus exponentes saben de lo que están hablando. *The Illusion of an Epoch*, Londres, 1962, pp. 185-6.

jerarquía del incipiente capitalismo victoriano.[12] En ese primer momento de su historia no la necesitaba. Debido a que el orden económico de la Inglaterra agraria era ya capitalista y a que el estado feudal había sido desmantelado en el siglo XVII, no tenía una necesidad vital e irrevocable de derrocar a la clase gobernante anterior. Ambas estaban unidas por un medio común de producción que hizo posible su fusión eventual. Las limitaciones culturales de la razón burguesa en Inglaterra eran por tanto políticamente racionales: la *ultima ratio* de la economía las fundió a ambas.

La noción de totalidad, superflua cuando la burguesía estaba luchando por integrarse al orden gobernante, se hizo peligrosa cuando lo logró. Olvidada por un momento, fue reprimida al siguiente. Puesto que una vez que la nueva clase hegemónica se hubo incorporado, fue natural y resueltamente hostil a toda forma de pensamiento que tuviera como objetivo todo el sistema social y, por lo tanto, lo impugnara necesariamente. De ahí en adelante, su cultura estuvo sistemáticamente organizada *contra* cualquier subversión potencial de ese tipo. Por supuesto, hubo críticos sociales del capitalismo victoriano: la notable línea de pensadores estudiada por Williams en *Culture and Society*. Pero esta era una tradición literaria incapaz de generar un sistema conceptual. El universo intelectual de Weber, Durkheim o Pareto era ajeno al patrón de la cultura británica que se había congelado en el decursar del siglo. Una razón decisiva para esto fue, claro está, que la amenaza política que influyó tan grandemente en el nacimiento de la sociología en el continente —el auge del socialismo— no se materializó en Inglaterra. La clase obrera británica no logró crear su propio partido político durante el siglo XIX. Cuando, eventualmente, lo hizo estaba atrasada en veinte años de sus contrarios continentales, y aún no había sido tocada por el marxismo. Por tanto, la clase dominante de Inglaterra nunca se vio forzada a producir un pensamiento contra-totalizante por el peligro del socialismo revolucionario. Tanto las ambiciones globales como el pesimismo secreto de Weber o Pareto le eran ajenos. Su peculiar y endurecido parroquialismo era evidencia contra las influencias e importaciones extranjeras. El curioso episodio del retrasado «hegelianismo» inglés, en la obra de Green, Bosanquet y Bradley, proporciona una mordaz evidencia de esto. Los sucesores de Hegel en Alemania habían utilizado rápidamente sus categorías filosóficas para rematar la teología. Luego se habían sumergido en la elaboración de las explosivas implicaciones políticas y económicas de su pensamiento. El final de este camino fue, por supuesto, el propio Marx.

[12] Con fines de definición: una totalidad es una entidad cuyas diversas estructuras están unidas, de forma tal que cualquiera de ellas considerada por separado, es una abstracción. No es un conglomerado total de partes.

Sin embargo, sesenta años después de Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach, Green y Bradley adoptaron inocentemente a un Hegel acuoso en su búsqueda de una ayuda filosófica para apuntalar la tradicional piedad cristiana de la clase media victoriana, amenazada entonces por el crecimiento de las ciencias naturales.[13] Naturalmente este anacronismo fue efímero. Simplemente indicó las preocupaciones atrasadas de su medio: un fenómeno recurrente. Dos décadas antes, George Elliot había resuelto sus dudas espirituales apropiándose de la «religión de la humanidad» de Comte —no de su matemática social. Estas informaciones fueron efímeras, debido a que los problemas que estaban destinados a resolver eran artificiales. Simplemente actuaron como una emulsión calmante en la transición hacia una cultura burguesa secular.

En un panorama libre de profundos cataclismos intelectuales o de conflictos sociales incendiarios, la cultura británica cultivó tranquilamente sus propias inquietudes privadas a fines de la larga época del imperialismo victoriano. En 1900, la armonía entre la clase suprema y sus intelectuales era virtualmente completa. Noel Annan hizo un inolvidable retrato de los intelectuales británicos de su tiempo. «He aquí una aristocracia, segura, establecida y, al igual que el resto de la sociedad inglesa, acostumbrada a expresiones responsables y juiciosas, y escéptica de la especulación iconoclasta.»[14]

No existía una intelligentsia aislada.[15] Una intrincada red de parentesco unía a los linajes tradicionales que producían académicos y pensadores para cada

[13] *The Politics of Conscience* Melvin Richter, London, 1964, p. 36 and passim.

[14] «The Intellectual Aristocracy», en *Studies in Social History, A Tribute to G. M. Trevelyan* ed. J. H. Plumb, London, 1955, p. 285.

[15] Las razones históricas de este peculiar fenómeno son complejas y sobredeterminadas. Las he discutido en otra parte, en *Origins of the persent Crisis*. Pueden mencionarse aquí dos determinantes precoces. El famoso ensayo de Hexter «The Education of the Aristocracy in the Renaissance» (Reappraisals in History, Londres, 1961) muestra como la aristocracia se adueñó de las escuelas públicas y universidades en el siglo XVI evitando el desarrollo de un clero dentro de ellas. Igualmente importante fue la ausencia de la Ley Romana en Inglaterra, que bloqueó el crecimiento de una inteligencia basada en las facultades legales de las universidades en el período medieval. En el continente, las escuelas de leyes de centros como los de Bolonia y París, que enseñaban los principios abstractos de la jurisprudencia, hicieron una contribución importante al surgimiento de un grupo intelectual aparte; mientras que en Inglaterra el entrenamiento legal estaba controlado por el gremio de los abogados que ejercían y estaba basado en la acumulación de precedente. El examen que hace Weber de este contraste es excelente. Escribe sobre los conceptos de la ley inglesa: «No son "conceptos generales" que pudieran estar formados mediante la abstracción de lo concreto o por la interpretación lógica del significado, o mediante la generalización y la inclusión; estos conceptos tampoco eran aptos para ser utilizados en las normas silogísticas aplicables. En la conducta puramente empírica de la práctica legal (inglesa) y el entrenamiento legal, uno va siempre de lo particular a lo particular, pero nunca trata de moverse de lo particular a las proporciones generales a fin de poder deducir subsecuentemente de ellas las normas de nuevos casos particulares... En semejante situación no puede surgir ningún entrenamiento o teoría legal». (Law in Economy and Society,

uno y para su grupo social común. Una y otra vez se sucedían los mismos nombres: Macaulay, Trevelyan, Arnold, Vaughan, Strachey, Darwin, Huxley, Stephens, Wedgwood, Hodgkin y otros. Los intelectuales estaban relacionados a sus clases por la familia y no a sus posesiones por la profesión.

«La influencia de estas familias», comenta Annan después de trazar sus modelos entrecruzados, «puede explicar en parte una paradoja que ha confundido a los observadores europeos y norteamericanos de la vida inglesa: la paradoja de una intelligentsia que parece más bien conformarse que rebelarse contra el resto de la sociedad».[16] Muchos de los intelectuales que él discute tenían su base en Cambridge, que entonces estaba dominada por la gris e imponente figura de Henry Sidgwick (cuñado, no hay que ni decirlo, del Primer Ministro Balfour). El clima ideológico de ese mundo ha sido recordado vivamente por un admirador de nuestros días. La biografía de Keynes hecha por Harrod comienza con este memorable evocación:

> Si Cambridge combinó un tradicionalismo profundamente enraizado con un vigoroso adelanto, lo mismo hizo Inglaterra. Se hallaba en el camino fuertemente ascendente de su desarrollo material: su comercio e inversiones en el exterior aún se expandían; los grandes pioneros de la reforma social estaban ya avanzando en la educación de la opinión pública. Sobre la base de su recién ganada, pero ya bien establecida prosperidad, la posición del imperio británico parecía imperturbable. Las reformas serían, dentro de un marco de valores sociales, estables e indiscutibles. Había un amplio campo para experimentar sin el peligro de que la obra principal de nuestro bienestar económico pudiera ser destruida. Es cierto que sólo minoría disfrutaba de todos los frutos de este bienestar; pero las conciencias de los dirigentes del pensamiento no se olvidaron de las penas del pobre. Había una gran confianza en que, a su debido tiempo, mediante una cuidadosa administración, sus condiciones serían mejoradas. La corriente de progreso no cesaría de fluir. Mientras que los reformistas estaban muy seriamente dedicados a sus propósitos, sosteniendo que había ciertas reglas y convicciones estrictas que no debían ser violadas y aunque la posición parecía estable y segura, había la fuerte sensación de que el peligro acosaba cualquier cambio.[17]

Cambridge, U. S.A. 1954 p. 202.) Las consecuencias ulteriores de este sistema son evidentes. Ben Brewster ha señalado que el Siglo de las Luces escocés —tan distinto a todo lo que existe al sur de la frontera— pueda, por contraste, remontarse a la tradición de la Ley Romana al norte de la frontera. *(Cambridge Forward 40.)*

16 Idem.

17 Roy Harrod, *The Life of John Maynard Keynes*, London, 1951, pp. 2-3.

Tal era el mundo sólido y normal de la intelligentsia inglesa antes de 1914.

5 ● LA EMIGRACIÓN BLANCA

La ocupación, la guerra civil y la revolución fueron la experiencia continua de la Europa continental en las tres décadas siguientes. Golpeadas desde fuera o barridas desde dentro, ni una sola estructura social o política importante permaneció intacta. Sólo dos países en toda esa masa continental permanecieron intocables: los pequeños estados de Suecia y Suiza. Por doquier, un violento cambio barrió las sociedades de Europa desde Oporto hasta Kazan y desde Turku hasta Noto. La desintegración de los imperios de los Romanov, Hohenzollern y Habsburg, el surgimiento del fascismo, la Segunda Guerra Mundial y la victoria del comunismo en Europa Oriental se siguieron escalonada e ininterrumpidamente. Había una revolución en Rusia, contrarrevolución en Alemania, Austria e Italia, ocupación en Francia y guerra civil en España. Los países más pequeños sufrieron cataclismos paralelos.

Entretanto, Inglaterra no sufrió ni la invasión ni la revolución. No sobrevino ningún cambio institucional fundamental desde finales del siglo hasta la era de la Guerra Fría. El aislamiento geográfico y la petrificación histórica parecían hacer inmutable la sociedad inglesa. A pesar de dos guerras, su estabilidad y seguridad nunca fueron seriamente afectadas. Esta historia es tan natural para la mayoría de los ingleses, que nunca consideraron lo extraordinario que esto parecía en el extranjero. Las consecuencias culturales nunca fueron sistemáticamente consideradas. Pero éste es el contexto que ha determinado vitalmente la evolución de gran parte del pensamiento inglés desde la gran guerra.

Si uno comprueba el panorama de la cultura británica a mediados de siglo, ¿cuál es el cambio más prominente que tuvo lugar desde 1900? Es obvio, en efecto, que virtualmente nadie lo ha notado. La falange de los intelectuales nacionales descrita por Annan ha sido eclipsada. En esta sociedad intensamente provincial, los extranjeros se hicieron, de repente, omnipresentes. Las cruciales influencias formativas en el arco de la cultura que nos interesan son una y otra vez emigradas. Su calidad y originalidad varían grandemente, pero su papel colectivo es indisputable. La siguiente lista de *Maitres d'école* da alguna idea de la extensión del fenómeno:

	Disciplina	*País Natal*
Ludwig Wittgenstein	Filosofía	Austria
Bronislaw Malinowski	Antropología	Polonia

	Disciplina	*País Natal*
Lewis Namier	Historia	Polonia
Karl Popper	Teoría Social	Austria
Isaiah Berlin	Teoría Política	Rusia
Ernst Gombrich	Estética	Austria
Hans-Jurgen Eysenck	Psicología	Alemania
Melanie Klein	Psicoanálisis	Austria
(Isaac Deutscher	Marxismo	Polonia)

Las dos principales disciplinas excluidas aquí son la economía y la crítica literaria.

Por supuesto, Keynes dominó completamente la primera y Leavis la última. Pero, la crítica literaria —por razones evidentes— ha sido el único sector no afectado por el fenómeno. Puesto que en el nivel subsiguiente, la presencia de los expatriados está también señalada en la economía: quizás el teórico más influyente actualmente en Inglaterra es Nicolas Kaldor (Hungría), e indudablemente el más original Piero Sraffa (Italia). No hay necesidad de recordar el número de otros expatriados en otros sitios Gellner, Elton, Balogh, Von Hayek, Plamenatz, Lichtheim, Steiner, Wind, Wittkower y otros.

El contraste con la «aristocracia intelectual» de 1900 es aplastante. Pero, ¿cuál es su significado? ¿Cuál es la naturaleza sociológica de esta emigración? Inglaterra no es tradicionalmente un país de emigrados como los U.S.A. Tampoco fue nunca anfitrión, en el siglo XIX, de los intelectuales europeos que trataban de ocupar posiciones eminentes en su cultura. Los refugiados eran firmemente reprimidos bajo el umbral de la vida intelectual nacional. El destino de Marx es elocuente. La misma recepción diferente de estos expatriados en el siglo XX fue una consecuencia de la naturaleza de la emigración en sí y de la condición de la intelligentsia nacional.

La ola de emigrantes que vino a Inglaterra en este siglo estaba escapando en conjunto de la permanente inestabilidad de sus propias sociedades —es decir, de su tendencia al cambio violento, fundamental.[18] Inglaterra era el compendio de todo lo contrario: tradición, continuidad y un imperio tranquilo. Su cultura estaba en consonancia con su historia especial. Se produjo un proceso de selección natural, en el cual gravitaron aquellos inte-

[18] Algunas fechas: Klein, nació en Viena en 1882. Malinovski en Krakov en 1884, Namier, cerca de Lvov en 1888. Wittgenstein, en Viena en 1889. Popper, en Viena en 1902. Deutscher, cerca de Krakov en 1907. Berlin, en Riga en 1909. Gombrich, en Viena en 1909. Eysenck, en Berlín en 1916.

lectuales con afinidad electiva a los modos del pensamiento inglés y a la perspectiva política. Aquellos refugiados que no lo hicieron, fueron a otra parte. Es digno de atención el que hubiera muchos austríacos entre aquellos que escogieron a Inglaterra. Quizás sea significativo que ningún alemán importante lo haya hecho, con la breve excepción de Mannheim, quien tuvo poco impacto. La emigración alemana, proveniente de una cultura filosófica bien diferente al positivismo de la tutela parroquial de la Viena interbellum, evitó esta isla. La Escuela de Marxistas de Frankfurt: Marcuse, Adorno, Benjamín, Horkheimer y Fromm fueron a Francia y de ahí a los U.S.A. Les siguieron Neumann y Reich (inicialmente a Noruega). Lukacs fue a Rusia. Bretch fue a Escandinavia y después a Norteamérica seguido por Mann. Esta fue una emigración «Roja», totalmente diferente de la que llegó aquí. No optó por Inglaterra, debido a una básica incompatibilidad cultural y política.[19]

De este modo, los intelectuales que se instalaron en Inglaterra no eran una aglomeración casual. Eran esencialmente una emigración contrarrevolucionaria «Blanca». Las razones individuales de las diferentes trayectorias hasta Inglaterra eran inevitablemente diversas. Namier vino desde el barrilito de pólvora de la Galicia polaca gobernada por los Habsburg. Malinowski escogió a Inglaterra, al igual que su compatriota Conrad, en parte debido a su imperio. Berlin era un refugiado de la revolución rusa. Popper y Gombrich eran fugitivos de la guerra civil y del fascismo de la Austria posterior a Habsburg. Se desconoce el motivo que tuvo Wittgenstein para establecerse finalmente en Inglaterra. Cualesquiera que sean las variantes biográficas, la lógica general de esta emigración está clara. Inglaterra no fue un desembarcadero accidental en que se encontraron inconscientemente estos intelectuales. Fue, a menudo, una elección consciente —un antípoda ideal de todo lo que rechazaban. Namier, quien estaba bien lúcido acerca del mundo del que había escapado, expresó su aversión a éste de forma profunda. Vio a Inglaterra como una tierra edificada sobre el instinto y la costumbre, libre del ruinoso contagio de las ideas generales de Europa. Proclamó «la inmensa superioridad que tienen las formas sociales existentes sobre los movimientos humanos y los genios, y la tranquilidad y la quietud que hay en una herencia espiritual, muy superior a los pensamientos, la voluntad o los inventos de ninguna simple generación.»[20] *Quietud* —la pa-

[19] Adorno pasó dos años en Oxford haciendo trabajos sobre Husserl, desconocido, antes de ir a Norteamérica. Algunos de los más grandes nombres en el arte moderno pasaron aquí una temporada similar, breve y oscura, antes de cruzar el Atlántico hacia un medio más hospitalario: Mondrian, Gropius, Moholy-Nagy y otros.

[20] *Vanished Supremacies*, London, 1962, p. 26.

labra transmite todo el trauma subyacente de esta emigración. Los ingleses, pensaba Namier, eran particularmente bienaventurados porque, como nación, «percibían y aceptaban los hechos sin averiguar ansiosamente sus razones y significado».[21] Porque «mientras menos entorpezca el hombre la libre acción de su mente con la doctrina política y el dogma, mejor será para su pensamiento».[22] Este tema lo repite pensador tras pensador; es la marca de fábrica de la emigración Blanca. Namier trató de descartar las ideas generales, mostrando su ineficacia histórica; Popper, denunciando su iniquidad moral («Holismo»); Eysenck reduciéndolas a veleidades sicológicas; Wittgenstein socavando sus status como un raciocinio enteramente inteligible.

Naturalmente, la cultura inglesa establecida les dio la bienvenida a estos aliados inesperados. Cada reflejo y prejuicio insular era poderosamente lisonjeado y engrandecido en el espejo de aumento que le presentaron. Pero la extraordinaria dominación de los expatriados en estas décadas no es comprensible sólo por esto. Fue posible debido a que reforzaron la ortodoxia existente y explotaron su debilidad. Porque el hecho inequívoco es que, habiendo las tradicionales disciplinas discretas perdido ambas grandes revoluciones sintéticas en el pensamiento social europeo, estaban muriendo de inanición. La intelligentsia inglesa había perdido su ímpetu. Ya a fines de siglo, la supremacía expatriada de James y Conrad, Eliot y Pound, —tres norteamericanos y un polaco— en las dos grandes formas literarias, simbolizó desposeimientos posteriores y más dramáticos. Los últimos grandes productos de la intelligentsia inglesa maduraron antes de la Primera Guerra Mundial: Russell, Keynes y Lawrence. Su estatura es la medida de la subsecuente declinación. Después de ellos, la confianza y la originalidad filtró. No quedó ímpetu alguno en la cultura; la ausencia cumulativa por tanto tiempo, en Inglaterra de toda experiencia histórica, la privó de energía La conquista del dominio cultural por los emigrados se explica en estas condiciones. De hecho, sus cualidades eran enormemente desiguales. Wittgenstein, Namier y Klein fueron brillantes iniciadores; Malinowski y Gombrich pioneros honorables pero limitados; Popper y Berlin ideólogos fecundos; Eysenck un publicista popular. La heterogeneidad misma de los individuos subraya el punto sociológico: no importa la cantidad de talento, *cualquier* respaldo extranjero era una enorme ventaja en el estancamiento británico y podía producir una fortuna intelectual.

21 England in the Age of the American Revolution, London, 1961, p. 13.

22 *Personalities and Powers*, London, 1911. p. 5.

La relación entre los expatriados y las tradiciones seculares que confrontaban eran necesariamente dialécticas. El empirismo y conservadurismo británicos eran en conjunto un asunto instintivo y *ad hoc*. Se apartaba de la teoría incluso en su rechazo de la teoría. Era un estilo, no un método. El impacto de los expatriados en este síndrome cultural fue paradójico. En efecto, los emigrados sistematizaron por primera vez la negación del sistema. Codificaron el empirismo desastroso del pasado y, por ende, lo fortalecieron y redujeron. Por último, también lo hicieron más vulnerable. La transición de Moore al incipiente Wittgenstein es un ejemplo de este movimiento. La posterior filosofía de Wittgenstein refleja una conciencia de la antinomia, y un intento por retroceder a un empirismo no sistematizado, un registro sin artificio, y no unido, de las cosas tal y como eran en su diversidad. En el plano político adecuado la penetrante advocación de Popper sobre la «ingeniería social fragmentada» le ofrecía una nota algo mecanicista al proceso consagrado del parlamentarismo británico. Sin embargo, aparte de este aspecto es evidente la tremenda inyección de vida que la inteligencia y la vehemencia de los migrados daban a la decreciente cultura británica. La famosa altivez y truculencia de Wittgenstein, Namier o Popper, expresaban su confianza interna de superioridad. La cultura británica establecida los recompensó ampliamente por sus servicios, con la apropiada apoteosis: Sir Lewis Namier, Sir Karl Popper, Sir Isaiah Berlin y (quizás pronto) Sir Ernst Gombrich. Esto no fue simplemente un reconocimiento pasivo del mérito. Fue un pacto social activo. Nada es más sobresaliente que el destino opuesto del único gran emigrado intelectual que Inglaterra asiló y que era revolucionario. La importancia *estructural* de los expatriados en el pensamiento burgués es confirmada por la simétrica preminencia de un extranjero dentro de su antítesis: el marxismo. Ambos obedecían las determinaciones *generales* de la cultura británica. Isaac Deutscher, el mayor historiador marxista del mundo, residente en Inglaterra, fue el contribuyente principal de ese sistema internacional de pensamiento. Deutscher, una figura mucho mayor que su compatriota Namier, fue ultrajado e ignorado durante toda su vida por el mundo académico. Nunca obtuvo ni el más pequeño cargo universitario. La cultura británica aceptaba y promovía lo que confirmaba su composición fundamental: censuraba y negaba cualquier cosa que se alejara de ella. La emigración Blanca acentuó y cristalizó todo su carácter. Pero no lo alteró significativamente.

6 ● CONFIGURACIÓN DE LOS SECTORES

¿Cuál fue la constelación intelectual que así se produjo? Dos anomalías fundamentales de la cultura británica han sido indicadas —la ausencia cen-

tral de toda sociología clásica y la presencia ubícua de una emigración Blanca. Es posible ahora esbozar una respuesta a la pregunta con que comenzó esta encuesta. En un sistema cultural especificado por estas coordinadas, ¿cuáles son las relaciones entre los diferentes sectores que lo componen? En otras palabras, ¿cuál es su estructura? Los comentarios que siguen son un simple proyecto piloto. Están destinados a demostrar las posibilidades de un análisis intersectorial, no a constituir un modelo de uno de ellos. De este modo omitirán y seleccionarán conscientemente el material, tratando solamente de discutir lo esencial para el propósito común. Debe enfatizarse al comienzo que no se hará ningún intento por brindar un informe comprensivo de cualquier disciplina dada. Un ensayo reciente de Gareth Stedman Jones sobre historia inglesa proporciona un análisis ejemplar de este tipo.[23] Aquí, por contraste, el enfoque estará en el nexo de la cultura general de que es parte cada disciplina y para controlar la dispersión del material, el método a adoptar será discutir un solo pensador dominante en cada sector y los temas de su obra que lo relacionan con la configuración como un todo. (Debe recalcarse que no todos estos pensadores son de una misma estatura intelectual). Un enfoque tal proporcionará una luz específica sobre el tema; no lo abarcará o revelará completamente; para esto, sería necesario un estudio y crítica colectivos en una escala mucho más amplia. Entre tanto, cualquier contribución de esta naturaleza debe ser limitada y corregible.

7 ● FILOSOFÍA

Desde los años treinta, la filosofía inglesa ha estado dominada por Wittgenstein. En su juventud, Wittgenstein fue un filósofo que buscaba una adaptación entre un lenguaje reducible y una realidad fragmentada: las proposiciones básicas reflejaban hechos atómicos. Esta era, en esencia, una teoría monista del lenguaje que excluía implícitamente los estados «metafísicos» del dominio de lo inteligible porque carecían de correspondencia con las entidades verificables y moleculares. Después del *Tractatus*, el Círculo de Viena procedió a un ataque más intrépido y crudo a todas las formas del discurso que no se ajustaban al modelo prescrito de las ciencias físicas o matemáticas. Cualesquiera proposiciones no verificables mediante sus procedimientos eran desechadas —no por equivocadas sino por no tener sentido. La distancia del Atomismo Lógico al Positivismo Lógico era pequeña— a pesar del abandono del conocimiento de Wittgenstein de los «hechos» granulares. Sin embargo, las implicaciones nihilistas de esta úl-

[23] «The Pathology of English History», New Left Review.

tima eran demasiado comprensibles para ser aceptables por ninguna sociedad burguesa occidental, con su necesidad funcional de una moralidad y una macro ideología consagradas. Esta antinomia social reflejaba una antinomia epistemológica. El empirismo llevado a este extremo trabajó en contra de la experiencia que debía haber asegurado: el criterio de la verificabilidad era en sí notoriamente inverificable.

Las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein le proporcionaron una solución elegante y délfica a estos problemas. En su filosofía posterior Wittgenstein aseveraba constantemente que el idioma era una colección heteroclítica de juegos con reglas discretas que lo gobiernan. No se concebía ningún punto de vista «absoluto» fuera de ellos. Cada juego era independiente y válido en su propio derecho; el gran error intelectual de los filósofos era confundirlos utilizando la regla de uno en el contexto del otro. El significado de un concepto era su uso convencional y el verdadero filósofo era el guardián de las convenciones. Formalmente, esta doctrina concedía la posibilidad de la «metafísica» (es decir, lo que tradicionalmente le atañe a la filosofía) como un juego entre otros —aunque esotérico.[24] Significativamente, sólo la religión estaba en la práctica sustancialmente de acuerdo con este estado. El efecto principal de la filosofía posterior de Wittgenstein fue simplemente consagrar las banalidades del lenguaje diario. La aseveración anodina de que no era posible una adquisición *externa* del lenguaje existente (ataque a los idiomas ideales) iba parejo con la asunción implícita de que el lenguaje existente era efectivamente una completa recopilación de costumbres, en la que estaba excluida cualquier eliminación o adición *interna* de un juego por otro. Por el contrario, el deber del filósofo era asegurar la identidad y la estabilidad del sistema, evitando movimientos no ortodoxos dentro de él. Esta noción nueva significaba un afidávit masivo, no diferenciado, para el *status quo* conceptual. Su producto lógico era una mística de sentido común, y el lenguaje corriente que la reflejaba. Wittgenstein, un pensador de integridad y originalidad grandes aunque estrechas— despreciaba la «impotencia y bancarrota de la *mente*» y denunciaba a Oxford como un «desierto filosófico».[25] Pero Oxford habría de ser la morada de la escuela filosófica inspirada por él.

[24] Popper previó esta posibilidad ya en los inicios de Wittgenstein, y se alarmó ante esto: «El método de Wittgenstein conduce a una simple solución verbal y debe dar lugar, a pesar de su aparente radicalismo, no a la destrucción o a la exclusión, ni incluso a una clara demarcación de la metafísica, sino a su intrusión en el campo de la ciencia y su confusión con ésta.» *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, pp. 296-9.

[25] Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pp. 36 y 58.

La filosofía lingüística de los años cuarenta y cincuenta representaban una renuncia deliberada de la vocación tradicional de la filosofía en Occidente. Las ideas generales sobre el hombre y la sociedad habían sido el sello de todos los grandes filósofos del pasado, independientemente de su orientación. Hume no menos que Kant, Locke no menos que Spinoza, Descartes no menos que Leibniz, Mill no menos que Hegel, escribieron obras sociales, éticas y políticas al igual que tratados epistemológicos y lógicos como parte de una empresa integral. La filosofía inglesa después de la Segunda Guerra Mundial rechazó sistemáticamente todo conocimiento de innovación intelectual. Wittgenstein ha dicho: «La filosofía puede no interferir en modo alguno con la utilización actual del lenguaje; en último extremo puede solamente describirlo. Pues tampoco puede darle ningún fundamento. Lo deja todo tal y como está».[26] Los resultados finales de este credo fueron las exquisitas y obsesionantes clasificaciones de Austin sobre la sintaxis. Su famoso discurso a la Sociedad Aristotélica, *A Plea for Excuses* presenta su justificación:

> Nuestra reserva normal de palabras engloba todas las definiciones que los hombres han encontrado dignas de ser trazadas, y las conexiones que han encontrado dignas de ser señaladas, en la vida de muchas generaciones; es probable que éstas sean más numerosas, más significativas, puesto que han sobrepasado la larga prueba de la supervivencia de los más apropiados, de los más sutiles, al menos entre todos los temas comunes y razonablemente prácticos en los que tanto usted como yo podríamos pensar una tarde en nuestros butacones...[27]

El significado social de semejante doctrina es suficientemente obvio. Gramsci dijo una vez que el sentido común es la sabiduría de la clase gobernante. El culto al sentido común indica correctamente el papel de la filosofía lingüística en Inglaterra. Funciona como una ideología cloroformizante que borra el recuerdo de un orden de pensamiento alterno. «La filosofía comienza y termina en la vulgaridad» escribió Wisdom, alumno de Wittgenstein. Es difícil concebir un respaldo más explícito y encubridor de las categorías de la sociedad que avanza. La intelligentsia que fue el principal practicante de la nueva «terapia» ha sido bien situada por Gellner:

> Tenemos aquí un subgrupo consistente en personas que pertenecen a la clase superior o emulan con ella en comportamiento; que se diferencian del resto fundamental de la clase superior por una especie de

[26] *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, p. 49.
[27] *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956-7, p. 8.

> sensibilidad y preciosismo sublimados, *y*, al mismo tiempo, del tipo de intelligentsia no universitaria por la carencia de interés en las ideas, argumentos, fundamentos o reformas. *Ambas diferencias* son esenciales para semejante grupo y ambas están conspicuamente presentes.[28]

La alabanza asidua del lenguaje común y la aversión a los conceptos técnicos produjeron paradójicamente una filosofía puramente técnica, totalmente disociada de los intereses comunes de la vida social.

Así, el tecnicismo de la filosofía inglesa contemporánea ha sido necesariamente una rutina. Su característica general más sorprendente, a este respecto, es una ignorancia complaciente. Wittgenstein no sabía virtualmente nada sobre la historia de la filosofía, estaba exento de toda cultura sociológica o económica y sólo tenía un repertorio muy limitado de referencia literaria. Una religiosidad vaga y un moralismo ingenuo forman el inútil telón de su obra, como lo demuestran sus biógrafos: los anhelos por Tolstoi se mezclan con los ecos de Schopenhauer. Esta cultura personal empobrecida determinó de forma central como se verá, su pensamiento. La vida intelectual del siglo XX en conjunto omitió a Wittgenstein. Su perspectiva es bien resumida por su amigo Paul Engelmann, quien escribe sobre «su lealtad hacia toda autoridad legítima, ya fuese religiosa o social. Esta actitud hacia toda autoridad *genuina* era para él una segunda naturaleza tan fuerte que las convicciones revolucionarias de cualquier tipo le parecieron durante toda su vida como simplemente «inmorales».[29] Esta patética conformidad evoca a un campesino estupefacto de Europa central y no a un filósofo crítico. Los sucesores de Wittgenstein, en su totalidad, no estaban mejor equipados. Nada revela más el vacío intelectual en que se había desarrollado la filosofía inglesa que su premisa básica de falta de oportunidad. En efecto toda la teoría del lenguaje de Wittgenstein, presupone un cuerpo no cambiante de conceptos y un patrón inalterable de los contextos

[28] *Words and things*, Londres, 1959, pp. 241-2. Todos los críticos de la filosofía inglesa le deben mucho a los clásicos de Gellner. Es significativo que nunca ha sido refutado por la ortodoxia lingüística, y que aterró en forma tal a sus representantes oficiales que fue prohibida su discusión en *Mind*. La filosofía lingüística escribió su propia sociología en este episodio. En un ensayo posterior, Gellner adelantó la idea de que la filosofía lingüística debe ser vista, en parte, como una reacción desplazada para el éxito de las ciencias naturales que amenazaron el papel tradicional de la disciplina («La Crisis en Las Humanidades y la Corriente Principal de la Filosofía» en *Crisis in the Humanities*, ed. J. H. Plumb, Londres, 1964.) Sin embargo, esta explicación carece de toda perspectiva internacional: la filosofía lingüística es un fenómeno del mundo anglo-sajón, pero los éxitos de las ciencias naturales son universales. La más reciente contribución de Gellner es una demolición de los parásitos reptiles de la filosofía lingüística en las ciencias sociales «Enter the Philophes», *Times Literary Supplement*, April 4, 1968.

[29] Paul Engelman, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Oxford 1967, p. 121.

que la gobiernan.[30] Sólo una amnesia histórica total podría producir tal aspecto. Toda la evolución intelectual de Occidente ha sido un proceso de formación y rechazo de conceptos. Para establecer esta contingencia intertemporal del lenguaje no se necesita ningún punto de vista extraterreno absoluto. La verdad es lo contrario. Fue Wittgenstein quien retiró el tiempo del lenguaje y, de este modo, lo convirtió en antihistórico y absoluto. Fue capaz de hacerlo porque carecía de toda noción de contradicción. La idea de que el cambio lingüístico procede por una dialéctica *interna* generada por las incompatibilidades entre diferentes sistemas de gobierno en su seno, que hacen surgir conceptos radicalmente *nuevos* en momentos históricos determinados, estaba más allá de su horizonte. Presuponía una idea del lenguaje que no era ni una unidad monista (Tractatus) ni una pluralidad heteroclítica (Investigaciones), sino una totalidad compleja, necesariamente habitada por diferentes contradicciones. Es sorprendente que, hoy, la filosofía francesa está ampliamente concentrada en el problema de las *condiciones de apariencia de nuevos conceptos* —precisamente el problema que la filosofía inglesa está empeñada en desviar. La obra de Canguilhem y Bachelard es un estudio cuidadoso del surgimiento histórico de los conceptos científicos del siglo XVIII que revolucionaron la biología. Semejante encuesta es una oposición diametral del flujo total de la filosofía de Wittgenstein, e indica su parroquialismo. Esto no es suficiente para enfatizar la naturaleza social del lenguaje, como hizo él; el lenguaje es una

30 El lúcido libro de David Pole sobre *La Última Filosofía de Wittgenstein* (London, 1958), hace una crítica igual a la expuesta aquí: «Es claramente posible cambiar la práctica lingüística existente; y uno puede declarar sensiblemente que la innovación es mejor que la forma aceptada. El informe de Wittgenstein no parece permitir apelaciones más allá de la práctica existente, y debemos preguntar cómo se puede acomodar esta posibilidad de que hablo. Creo, finalmente, que no se puede; se resquebraja, me mantendré en esta roca... (Wittgenstein) planteó explícitamente que nuestras expresiones corrientes son "en orden tal como son" y le prohibió a los filósofos inmiscuirse en ellas. Pero la dificultad se hace más profunda. Su propio sistema no toma medidas para la adopción de una nueva forma de hablar en conflicto con la práctica existente.» (p. 57.) La propia tesis de Pole está centrada en la noción de que es un argumento y acuerdo racional que produce nuevas formas de lenguaje. Esta es evidentemente una solución idealista. ¿Quién decide lo que es «racional»? La formulación de Pole admite virtualmente sus propias deficiencias: «La esencia del discurso racional es la búsqueda de conformidad. Insinuó que el fracaso de Wittgenstein al no tener esto en cuenta perjudica todo su panorama del idioma... Claramente, el llamar a una exposición racional, no es afirmar que todos los hombres podrán o tendrán que estar de acuerdo con ella; puesto que algunos son siempre demasiado estúpidos o prejuiciosos. Es afirmar, podemos decir que tautológicamente, que todos los hombres estarían de acuerdo, suponiendo que fueran racionales.» (p. 59.) El ingenuo sicologismo de «algunos son siempre demasiado estúpidos o demasiado prejuiciosos» no es una aberración: es representativo de la filosofía inglesa contempornáea. ¡Cómo el trascendental disturbio del Renacimiento, la Reforma o el Siglo de las Luces! El hecho obvio es que las importantes disputas conceptuales no tienen nada que ver con las diferencias sicológicas, están basadas en la determinada estructura del conocimiento en cualquier momento del tiempo y en los conflictos sociales.

estructura con una historia, y tiene una historia porque sus propias contradicciones y discrepancias se determinan mediante otros niveles de práctica social. La armonía mágica del lenguaje afirmada por la filosofía inglesa era, en sí, la simple transcripción de una sociedad históricamente sosegada.

8 ● TEORÍA POLÍTICA

Una filosofía no temporal produce una teoría política incorpórea. Berlin, contemporáneo e íntimo de Austin, gravitó al comienzo de su carrera hacia el estudio de las ideas políticas. La convicción que tenía de su importancia, anómala en su medio profesional, derivó quizás de su experiencia adolescente de la Revolución Rusa. En todo caso, su inquietud era ampliamente profiláctica. Los filósofos, argumentaba, debían criticar las doctrinas políticas. Si no lo hacen, estas ideas «algunas veces adquieren un impulso inesperado y un poder irresistible sobre las multitudes».[31] Los peligros de semejantes «doctrinas sociales y políticas fanáticamente sostenidas» sólo podrían ser conjuradas por la vigilancia filosófica. Berlin pensaba que sus colegas, preocupados por «sus magníficos logros» en la filosofía analítica, tendían a «descuidar el campo del pensamiento político debido a su inestable tema, con sus bordes confusos, es no encerrarse en conceptos fijos, en modelos abstractos, ni en finas escrituras propias para el análisis lógico o lingüístico».[32] De este modo, la diferencia entre su método y el de ellos era simplemente de grado en la precisión de sus respectivos objetivos. El lenguaje común, en su curioso argumento, era estable y exacto; los conceptos políticos eran, pues, inestables y confusos. Por esto, el estudio filosófico del último fue asimilado por una variante más vaga del análisis del anterior. No cambió nada más. La teoría política se convirtió en una elucidación intempestiva de conceptos, divorciada de todo contexto histórico o sociológico. El *locus classicus* de este procedimiento en el ensayo de Berlin *Two Concepts of Liberty* el texto más influyente de su género. Aquí Berlin contrapone dos construcciones fundamentadas: la libertad «negativa» —la habilidad de actuar sin interferencia, y la libertad «positiva» —el logro de la autodeterminación por el individuo. El argumento continúa con un desarrollo «lógico» establecido de las ideas, proyectado hacia cierto empíreo etéreo y prescinde de algo tan mundano como las citas. El resultado son dos linajes opuestos los cuales funcionan mucho como genealogías míticas de la Biblia. La idea de la libertad negativa es atribuida a Bentham, Mill, Constant y de Tocqueville; la idea de la libertad positiva a Stoics, Spinoza, Kant, Rousseau,

[31] *Two concepts of Liberty*, Oxford, 1958, p. 4.
[32] Ibid.

Fichte, Hegel, Marx y Green. La neutralidad entre las dos es fingida momentáneamente: «La satisfacción qus busca cada una de ellas es un valor esencial que, tanto histórica como moralmente, tiene igual derecho a estar clasificado entre los intereses más profundos de la humanidad».[33] Sin embargo, la verdadera intención no permanece oculta por mucho tiempo. Unas páginas más adelante Berlin dice: «La libertad negativa me parece un ideal más verdadero y humano que los objetivos de aquellos que buscan en las estructuras grandes, disciplinadas y autoritarias el ideal del autodominio «positivo» por clases, pueblos, o el total de la humanidad».[34] Esta bramante autocontradicción es inherente en el método intelectual en sí. Porque, según nos han dicho, el mismo ideal que inspira el «individualismo severo de Kant» instruye ahora las actuales «doctrinas totalitarias». ¿Por qué es necesaria esta genealogía? De hecho, el propósito de todo el ejercicio, es desacreditar una noción prefabricada de «libertad positiva» —responsable de la dictadura moderna y de la extinción de la libertad, mediante su separación del concepto de autodeterminación de las actitudes empíricas del individuo. Pero la misma insustancialidad de esta entidad es lo que demanda la alucinante amalgama de pensadores que alegan haberlo creado: la acumulación de nombres es todo lo que proporciona la ilusión de substancia.

La teoría política, concebida de este modo, extrapola ideas de la historia y las transforma en ligeros contadores manipulables a voluntad en el espacio de la ideología. El producto final es típicamente una genealogía mítica en el cual las ideas se generan a sí mismas en un cuento maniqueo de moralidad, cuyo resultado teológico es la lucha actual del mundo libre contra el comunismo totalitario. No es por accidente que Popper, en una visión más amplia, ejemplifica el mismo procedimiento en *The Open Society and its Enemies*. La problemática y su respuesta son las mismas; sólo difieren el tono y la terminología. El dualismo de libertad «negativa» y «positiva» se repite en el de sociedad «abierta» y «cerrada». La última culmina. de forma predecible, en un «totalitarismo moderno» que es en sí «sólo un episodio dentro de la perenne revuelta contra la libertad y la razón»[35] —una ley de naturaleza humana que está misteriosamente exenta de las censuras de Popper contra la formulación de las leyes históricas invariables. La misma fusión suprahistórica es utilizada: Platón, Aristóteles, Hegel y Marx son todos enemigos de la misma Sociedad Abierta. Popper estaba obsesionado por estas construcciones míticas.

33 Ibid. p. 52.

34 Ibid. p. 56.

35 *The Open Society and its Enemies*, London, 1952, Vol. II, p. 80.

The Poverty of Historicism está dedicada a los «innumerables hombres y mujeres de todos los credos y naciones» que fueron víctimas de «la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Humano». ¿Quiénes son los delincuentes filosóficos de este historicismo? Aquí la combinación produce los mismos resultados grotescos que con Berlin. Gran parte de esta obra dedicada a las víctimas del fascismo y del comunismo está dedicada a atacar a John Stuart Mill. Este *reductio ad absurdum* del método indica la completa vacuidad del concepto mismo. Popper define el historicismo como sigue: «Por "historicismo" quiero decir un enfoque de las ciencias sociales que supone que la predicción histórica sea su objetivo principal.»[36] Por supuesto, Hegel —archihistoricístico para Popper— rechazó de forma explícita toda predicción histórica. Según Popper, las profecías historicistas incluyen la creencia en leyes absolutas de la historia, mientras que las predicciones científicas están basadas en tendencias. Por supuesto, Marx y Lenin enfatizaron repetidamente que analizaban tendencias del desarrollo social, no leyes absolutas, y que, por lo tanto, las predicciones de la ciencia natural eran imposibles en la historia.[37] La inocencia de Popper sobre la sociología, que él defendía como un antídoto al historicismo, era igualmente total. Estimaba que la defensa del individualismo metodológico (todas las aseveraciones sobre la sociedad son reducibles a aseveraciones sobre los individuos) habría sido imposible si él hubiera tenido conocimiento de los textos clásicos de la disciplina: la discusión de Durkheim sobre «los hechos sociales» *(Rules of Sociological Method* y la discusión de Parsons sobre «las propiedades que surgen» *The Structure of Social Action.*

La fundamentalización y la fusión eran normales en la filosofía social inglesa. No obstante, Popper, un competente filósofo de la ciencia, era un aficionado incluso en los conocimientos rudimentarios de esta forma de teoría política. Su examen de Hegel recuerda el idioma del Tercer Reich. El filósofo alemán era un «agente pagado», un «lacayo servil», un «charlatán», un «payaso», cuyas obras eran una «farsa» escrita en una «jerga» que era una «despreciable perversión de todo lo docente».[38] Aquí la paranoia era genuina: produjo su propia fantasía patológica. «La farsa hegeliana ha hecho suficiente daño. Debemos detenerla. Debemos hablar —incluso al precio de mancharnos al tocar esta cosa escandalosa.»[39] Los gritos de Popper —inconcebibles fuera de Inglaterra en la época— son significa-

36 *The Poverty of Historicism*, London, 1957, p. 3.

37 Ver «Technology and Social Relations», Georg Lukacs, New Left Review 39.

38 The Open Society and its Enemies, Vol. II, pp. 27-80.

39 Ibid. p. 79.

tivos, porque proporcionan un caso límite de las posibilidades de la «teoría» política no historizada. De hecho, toda su diatriba contra Hegel se basaba en la completa ignorancia histórica, como ha sido meticulosamente demostrado por Kaufmann, un liberal.[40] Sin embargo, durante una década, su pantomima nunca fue discutida en Inglaterra porque era muy natural al marco metodológico de la teoría política inglesa.

Se debe enfatizarse que la extrapolación característica de la disciplina no parte simplemente de la historia política o social como tal. Parte también y de forma crucial, de otras ciencias sociales adyacentes al pensamiento político, que tradicionalmente han estado tan integradas a éste, que a menudo son inseparables. El caso más sorprendente es la economía. Berlin menciona la palabra «propiedad» exactamente dos veces en todo su tratado sobre la libertad. Está totalmente ausente de su análisis conceptual. No obstante, es terriblemente claro que ninguna discusión seria de las diversas teorías políticas puede ser disociada de las teorías concomitantes de propiedad. La demostración clásica vino de un canadiense, cuatro años después del ensayo de Berlin, la *Political Theory of Possessive Individualism*, de Mac Pherson demostró, concluyentemente que el mismísimo significado de libertad en Hobbes y Locke era ininteligible fuera de su noción de propiedad: para ellos, la libertad *era* la propiedad de la propia persona en una sociedad mercantil donde aquel que vendía sus capacidades (su trabajo) dejaba, según su definición, de ser libre y estaba autorizado para el sufragio. La confusión de libertad y propiedad en la Inglaterra del siglo XVII fue decisivamente establecida por Mac Pherson. No rehabilitó a Hobbes y Locke dentro de su clase social e interpretó sus teorías a la luz de su origen. Reinsertó sus teorías en su contexto intelectual integral y de este modo aclaró su relación con su clase. Hizo esto volviendo simplemente a reunir la política y la economía. De este modo revolucionó el tema. La subsecuente obra de Mac Pherson sobre Mill, Green y la economía marginal ha reivindicado ampliamente la importancia central de las «arrogaciones económicas en la teoría política».[41] Al hacer esto, ha vuelto a elaborar potencialmente la disciplina. Pero el patrón dominante de la teoría política inglesa es una prueba contra la disensión solitaria y extraña. Continúa produciendo una abstracción permanente de ideas políticas de las ideas económicas, y de la historia tanto política como económica.

[40] «The Hegel Myth and its Method», in *The Owl and the Nightingale*, Walter Kaufmann, London, 1959.

[41] «Post-Liberal Democracy?», C. B. MacPherson, *Canadian Journal of Political Science*, October, 1964.

Las ideas divorciadas de la historia son igualadas por una historia sin ideas. El namierismo es el anverso de la filosofía política inglesa. Sin embargo, en este caso, una inteligencia poderosa y original produjo un conocimiento genuinamente nuevo. La misma incapacidad de los discípulos de Namier para reproducir sus logros, es un testimonio de su novedad. Esta novedad nunca fue sistematizada por Namier, quien estudió su propio pensamiento con curiosidad cultural y política.

Namier fue en Inglaterra un expatriado, que se convirtió en un superpatriota. Creía en los logros supremos de los ingleses y expresó un desprecio general por los demás pueblos y cultura. De este modo, podía escribir sobre «la incapacidad y la inercia política alemanas»,[42] «las ideas francesas adaptables en su superficialidad sin raíces»[43] y de Austria, donde «Viena nunca ha producido nada verdaderamente grande o creativo».[44] Funcionario de la Oficina Exterior durante la Primera Guerra Mundial, defendió vigorosamente la liquidación de Austria-Hungría y la eliminación de la influencia alemana en Europa Oriental. «El futuro de la raza blanca», escribió, «descansa en los imperios, es decir, esas naciones que poseen vastas extensiones de tierra fuera de Europa».[45] Estas actitudes no eran accidentales ni tangenciales a su obra. Determinaban su doble estructura característica. La mitad de ésta estaba dedicada a un meticuloso y reverente estudio de la estructura del poder de la Inglaterra territorial en el siglo XVIII. La otra mitad estaba dedicada a brillantes y mordaces reflexiones sobre la historia de Europa continental en los siglos XIX y XX. Los estudios de Namier sobre la época de Jorge III marcaron un hito en la historiografía inglesa porque constituyeron, por primera vez, un verdadero *análisis estructural* del sistema de poder de aquella época y de la composición de la clase gobernante. Al arrasar con el mito de dos partidos políticos antagónicos divididos en líneas socio-ideológicas, demostró la unidad de clase de los parlamentos del siglo XVIII y el interés material inmediato que gobernaba las fortunas políticas y la sumisión dentro de ella (corrupción y clientela). Por vez primera, se escribió una historia que virtualmente ignoró la cronología: Namier menospreciaba la charlatanería de la narrativa. Sus construcciones masivas y rotundas eran aceptables para los historiadores británicos debido a la inmensa infraestructura de verdadera minuciosidad

42 *Vanished Supremacies*, p. 49.

43 *England in the Age of the American Revolution*, p. 39.

44 *Vanished Supremacies.*

45 *Germany and Eastern Europe*, London, 1915, p. 128.

en que se basaban. Sus standard empíricos estaban más allá de toda censura. El método estructural de Namier estaba perfectamente adaptado a la tranquila estabilidad social de la Inglaterra del siglo XVIII. La vio como una sociedad que había logrado milagrosamente una nacionalidad territorial,[46] basada en la liberación de invasiones extranjeras y en el crecimiento gradual conjunto de las diferentes comunidades étnicas y lingüísticas que esto hizo posible. Namier pensaba que sólo una nacionalidad territorial semejante podía producir la libertad. Identificó esto con la soberanía parlamentaria. Las instituciones parlamentarias a su vez, reclamaban una estructura social jerárquica: Inglaterra era especialmente bienaventurada al poseer estas condiciones de libertad. El siglo XVIII vio el nacimiento de un sistema político que fue la señal de su privilegio.

La Europa de los siglos XIX y XX produjo un contraste diametral con este cuadro idílico. Namier analizó la total evolución de Europa continental desde 1789 a 1945 como triunfo deletéreo del nacionalismo y la democracia. Los consideraba a ambos enemigos de la libertad. Todos los términos de su argumento fueron cambiados en el continente. Allí la nacionalidad territorial del modelo inglés estaba ausente. Estaba primero el estado dinástico desnacionalizado que era propiedad multiplicada de su gobernante —el imperio Habsburg, *par excellence*. Estaba después su oponente igualmente pernicioso —la nación lingüística y racial predicada por Mazzini, Kossuth y el parlamento alemán de 1848. Esta idea era el contenido histórico del nacionalismo y estaba ligada de forma indisoluble a la democracia. Para Namier, la democracia era «una nivelación de clases» y no un «crecimiento constitucional». Creía que la igualdad social era absolutamente incompatible con la libertad política. «La oligarquía tiene la misma esencia que el parlamento, que requiere una sociedad articulada como base. Las elecciones presuponen superioridades...»[47] La insistencia de que «las superioridades reconocidas deben ser» producen naturalmente una visión de la historia europea moderna como un irremediable proceso de decadencia. Los análisis de Namier sobre la Francia de Luis Napoleón, la Alemania de los Hohenzollern, la Austria-Hungría de los Habsburg, la Europa de Versalles son igualmente mordaces y sombríos. Se produce un inexorable deterioro después de la Revolución Francesa que tuvo sus efectos en Europa hasta después de la Segunda Guerra Mundial, Namier pensó que el concepto en sí había desa-

[46] Es extraordinario que haya habido tan poco conocimiento del papel central de este concepto en el pensamiento histórico de Namier. Toda su obra está articulada sobre esto.

[47] *Vanished Supremacies*, p. 79.

parecido: «En realidad», preguntó finalmente: «¿qué quedó de Europa, de su historia y de su política?»[48]

Namier ejecuta este fresco con gran maestría. Pero lo que asombra de él es que registra una decadencia que nunca explica. Namier no estaba mistificado acerca de la existencia de las clases o del conflicto de sus intereses: en realidad, su conocimiento de ellos era el centro de su análisis de la estructura del poder de la Inglaterra del siglo XVIII y de su cándida evaluación del carácter sociológico del parlamentarismo británico. Pero carecía de toda teoría dinámica del movimiento histórico. Esto era consecuencia del carácter peculiar de su materialismo. Aceptó con orgullo el cargo de que «eliminó a la mente de la historia». Esto significaba que había devaluado radicalmente la importancia de las ideas en la promoción del cambio histórico. Aquí la historia sin ideas complementa la filosofía atemporal: es evidente la simetría mediata de Wittgenstein y Namier. La carrera de un intelectual como Berlin proporciona un término medio. Sin embargo, lo importante aquí es lo que Namier sustituyó por «mente». «Lo que más importa son las emociones subyacentes, la música para la cual las ideas son un simple libreto, a menudo de calidad muy inferior; una vez que las emociones han disminuido, las ideas, establecidas de una vez y por todas, se convierten en doctrinas o cuando más en inicuos clichés.»[49] De este modo, las ideas quedaban reducidas a emociones. La última instancia de la historia es la sicología. Namier pensaba que su obra estaba inspirada en su apreciación de Freud pero, en realidad, demostraba poco conocimiento o comprensión de la obra de Freud y nunca hizo una aplicación seria de ésta en su historiografía. Su credo era en realidad un vulgar sicologismo —como señaló Gareth Stedman Jones, mucho más análogo a las nociones de Nietzsche sobre el motivo base tras el sentimiento sublime. Ahora, semejante sicologismo inevitable presupone una naturaleza humana fija. Por lo tanto, es totalmente inoperante como principio de cambio. De aquí la curiosa paradoja de la apasionada creencia de Namier en la sicología. Es a la vez central para su teoría y marginal para su práctica. Pues el subrayarlo todo, no explica nada. En consecuencia, sólo es introducida como una coda banal cuando el trabajo de análisis concreto está hecho.

> Me abstengo de investigar el fondo del sentido de las luchas envenenadas que hemos presenciado; pues tal investigación nos conduciría a profundidades inescrutables o a un vacío etéreo. Es posible que haya

[48] Ibid. p. 209.

[49] *Personalities and Powers*, p. 4.

> más sentido en la historia humana que en los cambios de estaciones o en los movimientos de las estrellas; o, si hay sentido, éste escapa a nuestra percepción.[50]

El papel del sicologismo de Namier está manifestado en esta formulación. Excluye toda teoría general de cambio histórico. La ausencia de sentido en la historia tiene un doble significado. Indica que la acción humana, hecha a propósito, controlada por las ideas, no gobierna el curso de los hechos: «no hay más libre albedrío en el pensamiento de las masas que en las revoluciones de los planetas, en las migraciones de los pájaros y en la zambullida de hordas de Lemmings en el mar».[51] Pero esto indica también que Namier, una vez que adoptó la premisa de un substrato inmutable de emociones y pasiones irracionales, no tenía un principio de *explicación* útil para él. De este modo, la avalancha del nacionalismo y la democracia acumulada en Europa después de 1789 fue representada y denunciada por Namier; pero nunca se hizo casualmente inteligible. En este sentido, el aforismo de que «la historia no tiene sentido», es una traducción del hecho de que la historia de Namier no tenía *motor*. La distancia entre este materialismo y el de Marx se obvia. Marx enfatizó precisamente la importancia de las ideas dentro de toda estructura social y relacionó ambas dialécticamente de manera de poder centrar su teoría en los cambios históricos producidos por las disyuntivas entre ellas.

En los escritos europeos de Namier, el tiempo es sólo una dispersión. Su perspicacia persiste: pero su contexto ha cambiado. Su magnífico examen estructural del imperio austro-húngaro termina con su desintegración. Su documento secular del modelo geopolítico de la diplomacia europea —un extraordinario *tour de force* generado por su percepción peculiar del estado como entidad histórica— termina con el hundimiento de Europa. El legado de Namier a la historiografía inglesa fue por tanto inevitablemente equívoco. Su estructuralismo fue rápidamente suprimido de la memoria. Los dos historiadores más conocidos actualmente se dividen sus legados secundarios. Trevor-Roper heredó la ingeniosa sensibilidad de Namier para el estado, como complejo material de poder y prebendas. La utilizó para esbozar la interpretación general de la política del siglo XVIII más coherente, quizás entre todas las que se han hecho hasta hoy —la crisis del Estado Renancentista.[52] Por otra parte, sus escritos son erráticos y eléctricos. El principal autoproclamado discípulo de Namier ha sido su oponente público

50 Vanished Supremacies, p. 203.

51 *England in the Age of the American Revolution*, p. 41.

52 *Renaissance, Reformation and Social Change*, London, 1967.

en la controversia. Las obras de Taylor muestran la rutina de Namier en las ideas y su xenofobia, y las caricaturiza. Transformó el estudio microscópico de la estructura en lo opuesto —una narrativa trivial y convencional. La aparente acumulación de minuciosidad las vincula a las dos, como si Namier hubiera producido simplemente un censo. Pocos discípulos han jamás traicionado a sus maestros de forma tan completa. La perspectiva política de Namier era simplemente regresiva, pero, en Inglaterra su ataque a la historia era intelectualmente avanzado. Generalmente, sus virtudes han sido olvidadas y sus faltas exageradas. En la última década ha surgido en la izquierda bastante fuera de esta tradición, una nueva escuela de historia— pero este es otro tema. Dentro de la ortodoxia dominante que siguió a Namier, la historia sin ideas se convirtió lentamente en una sed de ideas sobre la historia.

10 • ECONOMÍA

El aislamiento que tiene la teoría política del pensamiento económico duplica una división anterior: el surgimiento de la «economía» después de la desaparición de la «economía política».

Esta vez el cambio fue general en todos los países occidentales. El advenimiento del marginalismo marcó el nacimiento de una ciencia económica ostensiblemente libre de variables políticas o sociológicas. Por supuesto, lo que esto significaba era que éstas eran empujadas fuera del foco consciente del sistema, y se convirtieron en sus silentes e inconscientes precondiciones. La teoría del equilibrio decía ser una lógica pura del mercado: de hecho, lo aseguró ideológicamente al relegar la noción del monopolio a un caso especial excluyendo la idea de una economía planificada: socialismo. La teoría neoclásica racionalizó el laissez-faire en el mismo momento histórico en que fue suprimido, con la nueva economía del imperialismo. No era capaz de proporcionarles ninguna solución a las crisis del capitalismo occidental después de la Primera Guerra Mundial. El enorme mérito de Keynes fue el haber visto que todo el sistema categórico de la economía neoclásica necesitaba ser reformado. Movido al principio por el elemental pragmatismo político, defendió simplemente las medidas prácticas necesarias para estabilizar el capitalismo británico: entonces, una década después, les proporcionó la teoría.

The General Theory of Employment, Money and Interest

Representó un tremendo adelanto intelectual precisamente debido a que integraba en una nueva síntesis dos sistemas conceptuales que habían sido

separados previamente. La teoría monetaria y la teoría del empleo eran contempladas por la economía neoclásica como tópicos completamente distintos sin conexión intrínseca entre sí. Sólo dos años antes de la publicación de *The General Theory*, Pigou escribió su *Theory of Unemployment* sin discutir seriamente el problema de la inversión. El logro de Keynes fue por tanto una «retotalización» de este campo. Estaba muy consciente de esto:

> Cuando comencé a escribir mi *Treatise on Money* todavía me guiaba por las líneas tradicionales de considerar la influencia del dinero como algo que, por decirlo así, estaba separado de la teoría general del abastecimiento y la demanda... Por otra parte, este libro ha evolucionado en lo que es, principalmente, un estudio de las fuerzas que determinan los cambios en la escala de la producción y el empleo como un todo; y, mientras se descubre que el dinero entra en el esquema en una forma esencial y peculiar, el detalle monetario técnico aparece en el fondo. Veremos que una economía monetaria es esencialmente una economía en la que los puntos de vista cambiantes sobre el futuro pueden influir la cantidad de empleo y no simplemente su rumbo. Pero nuestro método de analizar la conducta económica del presente bajo la influencia de ideas cambiantes sobre el futuro depende de la interacción del abastecimiento y la demanda, y está, de esta forma, vinculado a nuestra teoría fundamental del valor.[53]

Esta síntesis produjo naturalmente sus propios conceptos. Las ideas de fluidez de preferencia y del multiplicador no eran simplemente adiciones a los cánones existentes. Reformularon todo el sistema echando a un lado la suposición de un equilibrio estacionario. Por supuesto, ambos conceptos presuponen un marco dinámico. De este modo, Keynes reintrodujo el tiempo de forma efectiva dentro de la teoría económica ortodoxa, revolucionándola con ello. Este era el marco de la grandeza de su pensamiento y era también su limitación ambigua. Debido a que la temporalidad de Keynes es, muy restringida: es breve y cíclica. «Al fin y al cabo, estamos todos muertos.» Keynes aceptó el capitalismo, pero sin fervor ni santurronería. Estaba interesado principalmente en asegurar su estabilidad inmediata, no justificando su *sub specie aeternitatis*. Esto le impidió tanto convertirse en un ideólogo oficial del *status quo*, al igual que muchos economistas, como desarrollar una perspectiva dinámica más profunda y más larga. Su contemporáneo, Kalecki, quien en contradicción con Keynes estaba consciente

53 *La Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, Londres, 1964, pp. 6-7. Hay edición cubana, 1968.

de la obra de Marx, logró algunas de las mismas percepciones contracíclicas, aunque en forma fragmentaria, pero vio sus implicaciones ulteriores. Mediante la nueva inserción de las categorías keynesianas dentro de una economía política rudimentaria, fue capaz de predecir lo que llamó el «ciclo mercantil político», que desde entonces se ha convertido en la principal contradicción económica del capitalismo avanzado: el conflicto entre el empleo total y la inflación.

Después de Keynes, no fue ya posible desarrollar la teoría económica dentro del viejo marco de equilibrio. La dimensión temporal que él introdujo estaba allí para siempre. El siguiente paso era lógico: el surgimiento de la teoría del crecimiento como tal. Sin embargo ahí los límites inherentes de la teoría económica ortodoxa refrenaron su trayectoria espontánea. La preocupación por el crecimiento, que es el rasgo que distingue a la economía poskeynesiana, debió lógicamente, haberlo llevado a la economía política (y su cúspide: Marx). Porque la reproducción del capital era el centro de la preocupación de Marx. Pero, por razones obvias, la economía política estaba prohibida: por definición, impugnó el sistema socio-económico como un todo. El resultado fue que la teoría del crecimiento se desarrolló sobre una base esencialmente *ad hoc*, con un aumento de hipótesis, dondequiera que fuera posible, extraídas del régimen de propiedad. Esto resulta particularmente claro en su formulación inicial hecha por Harrod. Él añadió simplemente la invención técnica —la menor variable *social* disponible— al modelo keynesiano, para producir una ecuación para el progreso.[54] Las demostraciones subsiguientes de que la tecnología no determina la tasa de acumulación de capital, dispersaron simplemente el terreno en hipótesis divergentes y fragmentadas que nunca han sido unificadas en una teoría general. Ahora el tiempo persigue la teoría económica ortodoxa, pero no es capaz de dominarla. Una patente muestra del fracaso en efectuar la transición de la economía a corto plazo de Keynes a una verdadera economía a largo plazo, es la impotencia de la ortodoxia económica británica para proporcionarle una teoría coherente a la crisis económica británica actual. La prédica nacional ha obsesionado el debate público durante cinco años; toda la discusión política se ha desenvuelto a su alrededor. En aquella época, fueron adelantadas por los economistas británicos innu-

[54] «An Essay in Dynamic Theory», *Economic Journal*, marzo de 1939. El papel de la técnica es implícito, no explícito, en la fórmula Harrod. Se supone que controle la decreciente tasa de retribución sobre la inversión y haga, por lo tanto, que la producción total por unidad del capital sea constante. El ostensible enfoque del ensayo de Harrod es la propensión a ahorrar, pero las variaciones de esto no están explicadas en el modelo. De ahí que el papel determinante se revierta efectivamente a la técnica, que es considerada autónoma.

merables explicaciones, ajenas o contradictorias, a la crisis. La más influyente ha sido, sin duda alguna, la de Kaldor que atribuye la decadencia economica de la Inglaterra de la posguerra a un déficit de la mano de obra barata del sector primario, debido exclusivamente a la racionalizada agricultura inglesa del siglo pasado.[55] La generalizada insuficiencia de estos informes es patente. Es tan claro como el día, que la crisis económica británica tiene más de una causa principal: que estas causas no están relacionadas de forma aleatoria ni equivalente, sino que forman una compleja *jerarquía;* y que engloban la estructura socio-política de la Inglaterra contemporánea. Pero la economía ortodoxa ha probado ser completamente incapaz tanto de construir un modelo jerárquico de la causalidad de la crisis (no simplemente uno plural), como de integrar el producto final económico a la totalidad política e histórica con la cual estaba tan manifiestamente articulada. La coopción (elección por rotación) física de tantos economistas —Kaldor, Balogh, Neild, Seers y *tutti quanti*— en un gobierno tambaleante, ha destacado simplemente su bancarrota intelectual. La crisis persiste, cabal.

En Inglaterra a pesar de todos sus avances técnicos en la matematización, la economía formal, no ha sido capaz de habérselas con los principios prácticos que confronta. La magnitud de Keynes ha crecido retrospectivamente. Fue quizás el último gran pensador social producido por la burguesía inglesa, con toda la grandeza y generosidad del otrora confiado liberalismo. Su sistema teórico fue validado prácticamente; no obstante, nunca se convirtió en un defensor fanático del orden social a cuya salvación temporal tanto contribuyó. Nunca vaciló en hablar de asuntos ajenos a su tema, sobre una gama de tópicos que recuerda la de sus contemporáneos Russell y Lawrence; es característico que pudiera escribir una breve memoria de ellos, que los sitúa, a los tres, quizás mejor que cualquier otra obra de la historia cultural producida desde entonces.[56] Keynes fue un intelectual en la tradición clásica.[57]

[55] *Causes of the Slow Rate of Economic Growth of the United Kingdom,* Cambridge, 1966. Kaldor deduce explícitamente otros factores causales tales como la balanza de pagos o la tasa de inversiones (pp. 16 y 25). Evidentemente, la idea de una crisis ampliamente determinada no se le ha ocurrido. Quizás no sea sorprendente que el único examen razonablemente comprensivo y convincente de la crisis haya sido producido por un historiador económico, no por un economista.—*Industry and Empire* de Eric Hobsbawn.

[56] «My Early Beliefs», in *Two Memoirs,* London, 1949.

[57] Keynes estaba muy consciente de su ancestro sociológico. En *Essays in Biography,* escribió: «He buscado... poner de relieve la solidaridad y la continuidad histórica de la Alta Intelligentsia en Inglaterra, que han elaborado las bases de nuestro pensamiento durante los dos siglos y medio desde que Locke, en su Ensayo Sobre el entendimiento Humano, escribió el primer libro inglés moderno.» p. VIII.

Su reputación internacional le dio a la economía británica un status peculiar entre sus disciplinas homólogas. Pero, como se ha visto, no fue capaz de mejorarla después de él. Su propia definición de las cualidades necesarias para ser un gran economista es una acusación constante a sus sucesores:

> El economista experto debe poseer una rara combinación de dones. Debe alcanzar un alto standard en direcciones muy diferentes y debe combinar talentos que no se encuentran juntos con frecuencia. Debe ser matemático, historiador, estadista, filósofo —en cierto grado. Debe comprender los símbolos y hablar en palabras. Debe contemplar lo particular en términos de lo general, y tocar lo abstracto y lo concreto con la misma velocidad de pensamiento. Debe estudiar el presente a la luz del pasado para propósitos del futuro. Ninguna parte de la naturaleza del hombre o de sus instituciones debe estar totalmente fuera de su atención.[58]

Esta declaración de fe ha sido totalmente olvidada. Hoy, la rutina y la mediocridad se han establecido en la disciplina. Su genealogía superior no la ha capacitado para producir ni siquiera un Galbraith —un economista promedio, suficientemente audaz para formular algunas proposiciones generales sobre la estructura y la tendencia del capitalismo monopolizado. Sraffa, su único precursor genuino, ha sido ignorado. La técnica se ha convertido en sustituto de la teoría. La economía británica, disociada de la economía política y, por verificación, carente de historia secular, se ha estancado visiblemente.

11 ● PSICOLOGÍA

Namier creía que las ideas eran simplemente racionalizaciones de las emociones. Las ideas políticas, en particular, eran las expresiones ocultas de las actitudes y las pasiones inconscientes. Este reduccionismo estuvo independientemente reproducido, con la mayor fidelidad, en la disciplina de la sicología en sí. Eysenck, quien gobernó penetrantemente la sicología inglesa después de la Segunda Guerra Mundial, trató de clasificar sistemáticamente las creencias políticas relacionándolas con las actitudes sicológicas. *The Psychology of Politics* es un monumento al sicologismo crudo. Comienza con este clásico credo:

> La sicología así concebida, tiene una ventaja sobre otras disciplinas que la hace de interés e importancia particulares. Las acciones políticas son acciones de seres humanos; el estudio de las causas directas

[58] *Essays in Biography*, London, 1933, p. 170.

> de estas acciones es el campo de estudio de la sicología. Todas las demás ciencias sociales tratan con variables que afectan indirectamente el comportamiento político... El sicólogo no necesita semejantes intermediarios; está en contacto directo con el eslabón central en la cadena de causación entre la condición antecedente y la acción resultante.[59]

Esta ilusión característica jamás ha sido más claramente expresada: la creencia en una siquis fundamental que es anterior a las determinaciones sociales y que puede, por lo tanto, ser considerada el eje inmediato de la acción social.

Eysenck construyó una Carta de actitudes destinada a demostrar la convergencia de los extremismos (izquierda a derecha) y contraponerlos a un sólido centro de moderación. Políticamente, el efecto de esto era establecer una identificación entre el fascismo y el comunismo —contrastados con creencias «democráticas» tales como el conservadurismo y el liberalismo: una empresa típica de la Guerra Fría. Las seudocategorías de «mentalidades vigorosas» y «mentalidades tiernas» fueron superimpuestas a las categorías de «radicalismo» y «conservadurismo» para lograr este resultado. Por supuesto, los totalitaristas de todas las creencias probaron ser de «mentalidad vigorosa». Eysenck habló ampliamente sobre la similitud de los resultados de las pruebas entre los comunistas y los fascistas, que demostraron las peculiaridades temperamentales de aquellos que tenían estas creencias. Eysenck dedicó su obra a la esperanza de «una sociedad más interesada en la sicología que en la política». Estas declaraciones inimitables es una autodefinición. Eysenck es un caso especial en la galería de los expatriados. Todos los demás muestran cierta originalidad intelectual; el propio Popper, aunque insípido en sus escritos políticos, fue un filósofo respetable de la ciencia natural. Eysenck no pertenece a la misma categoría. Es un publicista luchador que ha dominado su materia más por su producción fecunda que por una superioridad unánimemente reconocida. Pero esto no debe conducir a una subestimación de su importancia histórica. Después de la guerra, Eysenk desarrolló el uso del análisis factorial, un instrumento metodológico básico de la sicología experimental en Inglaterra. Por esto, adquirió rápidamente amplio prestigio e influencia. En esos años, Eysenck se convirtió en el símbolo de un cientificismo nuevo y agresivo. El éxito propagado por la carencia inicial de todo reto serio que fructificó en una amplia línea de obras, que trataban sobre la sicología, la política, el crimen, las pruebas de inteligencia, la enfermedad mental,

[59] *The Psychology of Politics*, London, 1954, pp. 9-10.

el fumar y otros tópicos numerosos. Ningún otro sicólogo de Inglaterra puede rivalizar, ni en una fracción, con esta producción.

No obstante, en el curso de esta producción, Eysenck se sobrepasó a sí mismo. Actualmente, sus obras han estado sujetas a críticas por sus colegas, incluso en esta disciplina positivista *par excellence*. La erosión de su relativa inmunidad comenzó, aproximadamente, con la devastadora exposición hecha por tres norteamericanos —Rokeach, Hanley y Christie— en la *The Psychology of Politics*. Sometiéndola a revisiones estadísticas escrupulosas, y chequeos metodológicos y conceptuales, concluyeron que Eysenck había interpretado mal sus datos, computado mal su estadísticas y elaborado mal sus resultados. Demostraron en particular que no había similitud entre comunistas y fascistas, ni siquiera ante la propia evidencia no científica de Eysenck:

> Eysenck lanza juntos, de forma arbitraria, comunistas y fascistas, en un intento por indicar su similitud... Está claro que las muestras comunistas de Eysenck no son ni de «mentalidad vigorosa» ni «autoritaria», cuando se examinan cuidadosamente los datos producidos por Eysenck como evidencia.[60]

El concepto mismo de «mentalidad vigorosa» era ficticio —un producto de los procedimientos estadísticos arbitrarios de Eysenck.

> Nuestro análisis nos lleva a la conclusión de que la mentalidad vigorosa-tierna, según la concibe y evalúa Eysenck, no tiene en realidad una base. Está basada en un cálculo erróneo y en una falta de atención a una parte significante de sus datos. Más que revelar, oculta las diferencias de actitud entre los grupos existentes.[61]

La réplica de Eysenck no convenció a sus críticos. Es memorable la reexposición de Christie sobre su criterio. *The Psychology of Politics* contiene:

Errores de computación, muestras oblicuas que prohiben toda generalización, escalas con sesgos inamovibles que no evalúan lo que deben evaluar, inconsistencias inexplicadas dentro de los datos, malas interpretaciones y contradicciones de la investigación pertinente a otros y manipulación injustificable de los datos. Cualesquiera de los errores de Eysenck es suficiente para hacer surgir serios debates sobre la validez de sus conclusiones. En total, lo absurdo se mezcla a lo absurdo, de modo que, dondequiera que

[60] «Eysenck's Treatment of the Personality of Communists», Richard Christies, en *Psychological Bulletin* Vol. 53, noviembre de 1956, p. 425.

[61] «Eysenck's tender-mindedness Dimension: A critique», Milton Rokeach y Charles Hanley, en *Psychological Bulletin* Vol. 53, noviembre de 1956, p. 175.

esté la verdad, si es que está en alguna parte, es imposible determinarla.[62] *The Psychology of Politics* es una expresión de la disciplina de la cual surgió y que la permitió. Es sintomático que el libro de Eysenck fuera denunciado eventualmente, no por colegas ingleses, sino por sicólogos norteamericanos.[63] Le siguieron críticas discretas sobre otros aspectos de su obra. Pero es significativo que su renombre público en Inglaterra —cimentado en innumerables transmisiones, artículos y libros— no ha sido virtualmente afectado. Está popularmente identificado con su tema, en un grado mucho mayor que cualquiera de los otros emigrados discutidos aquí. Hay una buena razón para esto. A pesar de las varias reservas acerca de los escritos de Eysenck, ningún sicólogo inglés ha escrito aún una crítica de su obra en conjunto. Las objeciones dispersas no constituyen un rechazo intelectual considerado. Por tanto, Eysenck continúa, desde su cátedra en Maudsley, simbolizando la sicología y predicando el sicologismo en Inglaterra. Su significación son sus mismos defectos: la calidad de su obra es un índice de la receptividad que de la cultura tienen sus suposiciones.

12 • ESTÉTICA

El sector modelo para la sicología como disciplina, ha sido tradicionalmente la percepción. El estudio sicológico de la percepción ha rendido los resultados científicos más rápidos y seguros y, consecuentemente, ha ejercido una influencia general sobre la orientación de la disciplina. Sin embargo, en Inglaterra, se ha producido una repetición significativa. La estética dominante ha sido derivada de la sicología de la percepción. El *Art and Illusion de Gombrich*, —un inteligente y erudito desarrollo de las teorías de percepción— es actualmente la ortodoxia aclamada por todos. Se puede decir que Gombrich domina la teoría del arte pictórico como su compañero Popper dominaba la de las ciencias naturales.

Esta influencia no es autoexplicatoria. La historia del arte y la estética ha sido, en la cultura británica, un enclave mucho más completamente colonizado por los expatriados que ningún otro. Dado el filisteísmo siempre reverenciado de la intelligentsia esbozado por Annan, esto no es particularmente sorprendente. La gran mayoría de los eruditos que han producido obras serias sobre pintura, escultura o arquitectura en Inglaterra, han sido

62 Christie, «Some Abuses of Phychology», en *Psychological Bulletin*, Vol. 53, noviembre de 1956, p. 450.

63 Hay aquí un paralelo con la exposición de Kaufmann sobre Popper. En ambos casos, estos standards de erudición nunca fueron impugnados en Inglaterra debido al acoplamiento entre los autores y la cultura. Eventualmente, algunos extranjeros de convicción ortodoxa liberal se vieron obligados a atacar el hecho, pero a esto no siguió en Inglaterra, ninguna autocrítica o reconsideración.

alemanes o austríacos: Saxl, Wittkower, Wind, Antal, Pevsner y otros. La primacía de que disfrutaba Gombrich no se explica por el simple motivo de sus méritos. De nuevo ha funcionado el mecanismo depurador ya discutido. La cultura británica tradicional tiene una afinidad electiva con ciertos tipos de expatriados y no con otros. Promueve lo que armoniza con su propia naturaleza heredada y suprime lo que le resulta disonante. Antal, uno de los grandes historiadores contemporáneos del arte florentino, era un erudito marxista; nunca recibió honores oficiales y parece que nunca se le ofreció un cargo universitario. Gombrich, íntimo y asociado de Von Hayek y Popper, ha sido canonizado por la cultura establecida. ¿Por qué? La respuesta es que la teoría del arte de Gombrich es una variante del sicologismo, que es un componente recurrente de la cultura como sistema. Esto no niega su sofistería. Representa, indudablemente, el ejemplo más remunerador del fenómeno, y uno que ha logrado un adelanto definitivo en este terreno. El problema central de Gombrich ha sido la relación de la percepción con la pintura. ¿Qué responde a la diversidad de estilos en la historia del arte? Basándose en la sicología experimental, Gombrich demostró que la propia percepción está predeterminada por un esquema estable. Por lo tanto, no hay nada natural en el naturalismo, como forma de pintura. La transcripción literal de la realidad fue un logro arduo y largo, después de tiempo infinito de tarea: no fue nunca una donación espontánea e irreflexiva. La diferencia entre una era de la pintura y otra es, principalmente, la *técnica*, con lo cual se hace posible una aproximación a la exactitud del espejo, por medio de innumerables rectificaciones del esquema perceptual que gobierna la visión del pintor.

En el curso de su argumento, Gombrich pone al descubierto muchas demostraciones locales sutiles. Pero la teoría como un todo, está evidentemente viciada por los estrechos parámetros de su discusión. El problema de todo sicologismo es responder al cambio histórico, puesto que la suposición principal es una siquis-auto-contenida universal. Gombrich resuelve el dilema para su teoría del arte mediante la noción indispensable de la técnica. En efecto, el progreso técnico, es la mínima dosis posible de historia para semejante problemática. Puesto que es la más fácilmente concebida como movimiento no social. Así, en el caso de la pintura, se convierte en un perfeccionamiento continuo del equipo perceptual del individuo, separado de la estructura social de la cual era portador.

Gombrich, al usar la técnica como un concepto central, deshistoriza radicalmente el arte, y lo hace al fin, intercambiable e incomprensible. Una cosa es demostrar que el antiguo arte egipcio no era un rechazo voluntario del naturalismo fiel, sino que precedía la capacidad de éste y otra cosa es

explicar la deformación concreta y única de la realidad representativa que era el arte visual del Antiguo Egipto. En realidad, Gombrich se pierde al tratar de comprenderlo. Porque el principio de la explicación yace, por definición, fuera del orden de los conceptos. ¿Por qué es el antiguo arte egipcio totalmente diferente del antiguo arte chino que fue su contemporáneo? Sólo la estructura de la sociedad histórica en que fue producido puede hacer esto inteligible. El propio Gombrich se ve obligado a recurrir a explicaciones sociológicas *ad hoc* para llenar los vacíos en su esquema. Este arte egipcio antiguo estaba quizás influido por el clero, y el arte antiguo griego por el surgimiento del comercio. Estas hipótesis aleatorias son bastantes ajenas a las categorías de su sistema. Son lanzadas para apoyar su incoherencia —es decir, allí donde evidentemente falla en dar cuenta de la especificidad de una forma de arte. No es por accidente que el estudio cronológico de Gombrich se llama *The Story of Art* —no su historia. En éste, los subsiguientes modos de pintura son descritos, no explicados: a lo sumo, es evocada una vaga acción-reacción de estilo y producción, como en la crítica literaria de hace cincuenta años. Así Gombrich produce constantemente fórmulas como ésta:

> Recordamos la sensación de inquietud creada por el brillante desorden de las «instantáneas» impresionistas de las vistas momentáneas, el deseo de un mayor orden, estructura y modelo que animó a los ilustradores del *Art Nouveau* con su énfasis en la simplificación decorativa, no menos que a maestros como Seurat y Cézanne.[64]

La flácida circularidad de tales comentarios es evidente, con la futilidad de su sicologismo («sensación de inquietud», «deseo de más orden», etc.). Esto es un manual popular, no una obra académica, pero transmite la estrechez de la teoría sustantiva de Gombrich.

A comienzos de su carrera, Gombrich estaba inquietamente consciente de lo inadecuado de su problemática sicológica. Admitió la validez de la famosa definición de Vasari de la tarea del historiador de arte: investigar las causas y raíces del estilo —*le causi e radici delle manieri.* Tuvo que confesar aquí un vacío general: «No tenemos teoría del estilo que pueda responder por su estabilidad o sus cambios... La sicología sola no será nunca suficiente para explicar el enigma de la historia, el de los cambios particulares... Para mí, al menos, el enigma del estilo está envuelto en un emocionante misterio.»[65] Pero no había siquiera dicho esto, cuando eliminó

[64] *The Story of Art*, London, 1950, p. 433.

[65] «Art and Sciholarship» en *Meditations on a Hobby-Horse and ather Essay on the theory of art*, London, 1963, pp. 117-81.

la idea. Un momento después estaba descartando la pregunta clásica de Vasari como incontestable por definición: «No creo que podamos esperar producir nunca una explicación final a este tipo de problema.»[66] En su lugar, propuso el tema que habría de convertirse en el itinerario de *Art and Illusion:* «el papel de la habilidad, del proceso de aprendizaje involucrado» en el arte; de «las obras de arte individuales y particulares, como obra de manos experimentadas y de grandes mentalidades, en respuesta a demandas concretas».[67] La transición de una posición a otra, le produjo eventualmente una regresión completa e inconsciente a la mismísima creencia que una vez había rechazado formalmente. Algunos años después, escribía tranquilamente sobre «los urgentes cambios, las influencias sicológicas y las contrainfluencias que resultan en cambios de gusto y estilo del contexto de la civilización».[68] Esta es exactamente la fórmula para las vacuas ondulaciones de *The Story of Art.* En el limitado espacio de las preocupaciones de Gombrich, la sicología, que fuera una vez conjurada, es un espectro que necesariamente regresa para gobernar.

La teoría y la historia tienen una relación diferente en una verdadera estética: la pregunta de Vasari exige insistentemente una respuesta. La iconología de Erwin Panofsky abordó el problema mucho más de cerca, porque enfocaba el *significado* de las pinturas y esculturas, no simplemente su técnica.[69] Pues las reglas de percepción y el paso de la técnica —la siquis individual y su evolución inmanente— son insuficientes para diferenciar el arte de cualquier sociedad o época. Los esquemas que, según insiste Gombrich correctamente, gobiernan la percepción, no se pueden alinear en un horario lineal. Sus orígenes deben ser buscados en las diversas sociedades en que existieron, que están sujetas ellas mismas a la clasificación no monoevolutiva. El sicologismo de Gombrich —la construcción de una teoría del arte basada en la sicología de la percepción más la acumulación

[66] Ibid., p. 118.

[67] Ibid., pp. 117-119.

[68] *Meditations on a Hobby-Horse,* p. 43.

[69] Siendo así que Panofski escribió: «El historiador de arte tendrá que confirmar si lo que piensa es el significado intrínseco de la obra, o grupo de obras a las que dedica su atención, comparándolo con lo que piensa sobre el significado intrínseco de tantos muchos otros documentos de la civilización que él conozca y que estén históricamente relacionados con aquella obra o grupo de obras: de documentos que expresen testimonio de las tendencias políticas, poéticas, religiosas, filosóficas y sociales de la personalidad, período o país que se investiga.» *Meaning in the Visual Arts,* Nueva York, 1955, p. 39. No es por accidente que esta discusión del contraste egipcio-griego mencionada anteriormente es incomparablemente más aclaratorio que el de Gombrich. Ver «La Historia de la Teoría de las Proporciones Humanas como Reflejo de la Historia de los Estilos», en *Meaning in the Visual Arts.* La reciente muerte de Panofski pasó virtualmente desapercibida en Inglaterra.

de la técnica— simula el tiempo, y lo simula para abolirlo. No es por accidente que carece de todo logro en el arte del siglo XX: la problemática de la representación está extinta actualmente. Una estética que borra la sociedad, necesariamente excluye un concepto de temporalidad. Una sociología histórica del arte —el examen de su modo de producción concreto— es una condición de su inteligibilidad diferencial. «La sicología» del arte es, finalmente, una interdicción de su significado.

13 • SICOANÁLISIS

Los sectores discutidos hasta ahora han formado un circuito cultural que se interconecta y autoconforma. Una verificación del análisis aquí esbozado, es proporcionado *a contrario* por el destino que tiene la disciplina totalmente *nueva* de surgir dentro de la órbita previa de las «ciencias humanas» tradicionales. Esta disciplina era el sicoanálisis. En Inglaterra no escapó a la ley general de la dominación expatriada. Melanie Klein, una austriaca que vino a Londres después de trabajar en Berlin, formó una escuela o generación de sicoanálisis, que se convirtió, después de la guerra, en la contribución británica al espectro internacional de la disciplina. El poder y la originalidad de la obra de Klein la hizo, quizás, el más importante desarrollo sistemático de la teoría sicoanalítica desde Freud. Freud había revelado el significado estructural de la infancia en la formación del carácter humano, mediante su trascendental descubrimiento del inconsciente. Klein extendió esta revolución más allá de los límites que Freud pensó fuesen posibles: ella descubrió una teoría y una terapia capaces de capturar las estructuras síquicas de la infancia —los puros primeros meses de la vida que preceden y crean la experiencia original teorizada por Freud. Klein inventó una nueva práctica terapéutica para esta radicalización del ámbito del sicoanálisis. No es por accidente que los dos juntos produjeran un desarrollo teórico, que proporcionó uno de los primeros intentos coherentes de solución a un problema fundamental dejado sin respuesta por Freud. La revolución clínica de Freud fue «producir» la inteligibilidad de la conducta de los neuróticos —contempladas previamente como una patología fisiológica sin sentido. En su teoría, se convirtió en una acción humana significativa. Sin embargo, Freud nunca proporcionó una teoría general de la sicosis comparable. Insistió en la fundamental diferencia conceptual entre los dos desórdenes, pero fuera de un brillante esbozo de un caso de paranoia (El Asunto Schreber), nunca formuló una teoría inclusiva estableciendo las bases diferenciales de las neurosis y las sicosis. Les dejó a sus herederos el problema sin resolver de una teoría unificada de ambas, trasmitiéndoles sólo algunos pilares cruciales aunque secretos. El

batisferio de Klein dentro de los escondrijos más submarinos de la infancia produjeron inesperadamente una solución *sui generis*. Al producir los conceptos de posiciones «paranoicas» y «depresivas» sucesivas, experimentados universalmente en el transcurso de la infancia, Klein pudo reunir las sicosis y las neurosis a lo largo de un eje evolutivo. La sicosis devino una reversión de la posición de paranoia que el paciente nunca había pasado propiamente; la neurosis de la posición represiva. Las críticas que se le pueden hacer a este evolucionismo son evidentes. No hay duda de que esto representa una síntesis «ingenua». En los años cuarenta, Glover y Anna Freud sometieron la obra de Klein a una violenta crítica ambiental gran parte de la cual estuvo formalmente justificada.[70] La capacidad de Klein para la formulación científica no era igual a su notable valor intelectual e intuición práctica. La debilidad en cualquier apreciación genética lineal de desórdenes sicológicos requiere poca demostración. Sin embargo, el mérito objetivo de la obra de Klein fue el traer a colación la cuestión de una teoría unificada. Actualmente, la obra de Laing, Cooper y Esterson representa un adelanto hacia la producción de la «inteligibilidad» específica de la esquizofrenia que no hace concesiones al evolucionismo. Es éste un desarrollo desigual: ha estado acompañado por un silencio sobre Freud que ha excluido toda teoría general. Pero las precondiciones de este progreso excéntrico derivan de la problemática sicoanalítica propagada por Klein.

De este modo, el sicoanálisis no ha sido en Inglaterra, en modo alguno, un fenómeno mediocre ni poco fértil. Por el contrario, los discípulos y asociados de Klein —Winncott, Isaacs, Bion, Rosenfeld y Riviere— forman una de las escuelas más florecientes del mundo; sin hablar de los casos aislados como el de Laing o el de Cooper. Es hora ya de preguntar: ¿cuál ha sido, en general, el impacto del sicoanálisis en la cultura británica? La ironía es que ha sido prácticamente nulo. Ha sido sellado como un enclave técnico: una pretensión esotérica y especializada ajena a cualquiera de las inquietudes centrales de la corriente principal de la cultura «humanista». No hay ningún país occidental en que esté tan atrofiada la presencia del sicoanálisis en la cultura general. U.S.A., Alemania y Francia —tres ejemplos muy diferentes— proporcionan un contraste unánime. Toda la matriz cultural de estas sociedades ha sido afectada y transformada por el advenimiento del sicoanálisis, que ha penetrado hasta el centro de la herencia intelectual común. Sólo hay que pensar en tales figuras distintas, en diferentes disciplinas, como Jakobsen, Adorno, Lévi-Strauss o Althusser,

70 «Examination of Klein System of Child Psychology», Edward Glover, en *The Psychoanalytic of the Child*, Vol. I, Londres, 1945, y las referencias sobre la discusión de 1943-4.

 para ver el impacto directo de Freud en sus pensamientos. No hay un pensador inglés comparable que haya sido remotamente tocado. Un índice trivial de la situación fundamental es, de hecho, la simple accesibilidad de la obra de Freud. La *Standard Edition* inglesa es la mejor del mundo: sus veinticuatro volúmenes son el modelo de todas las demás ediciones para estudiosos. Naturalmente, su circulación es de hecho muy limitada. El inverso de este instrumento de especialista es la ausencia virtualmente total de obras centrales en ediciones corrientes escritas por Frud. Est hecho asombroso contrasta con los millones de copias de sus principales obras publicadas y vendidas en Alemania, los U.S.A. y Francia. Por supuesto, es un síntoma manifiesto de una tendencia cultural más profunda. Hasta cierto punto, el aislamiento del sicoanálisis en Inglaterra fue autoimpuesto históricamente. Jones y Glover, los dos responsables máximos de esta institucionalización, estaban determinados a evitar la confusión y la vulgarización del pensamiento de Freud que había ocurrido en otros lugares. La consecuencia de semejante política fue la difusión muy limitada de las ideas y escritos de Freud fuera del medio profesional. Pero esto, por supuesto, fue sólo un factor responsable. Indudablemente, fue mucho más importante el contexto intelectual que confrontó el sicoanálisis en Inglaterra, y al cual se adaptó eventualmente convirtiéndose en un enclave tolerado pero segregado.

Freud comparaba a menudo su descubrimiento con el de Copérnico. Althusser ha definido recientemente la naturaleza de su revolución:

> No fue en vano que Freud comparó algunas veces el impacto crítico de sus descubrimientos con el cataclismo de la revolución de Copérnico. Desde Copérnico sabemos que la tierra no es el centro del universo. Desde Marx sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político o filosófico no es el centro de la historia —sabemos incluso, en contra del Siglo de las Luces y de Hegel, que la historia no tiene centro, sino que posee una estructura sin un centro... Freud ha demostrado a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la forma de un Yo centrado en el «ego», la «conciencia» o la «existencia» —que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que no tiene centro.[71]

Las implicaciones de este vuelco de las ciencias sociales fueron y son vastas. No hay nada sorprendente en el hecho de que haya afectado la sociología (Parsons), la antropología (Lévi-Strauss), la filosofía (Althusser), la lingüística (Jakobsen) y la estética (Adorno) en el continente y en los Estados

71 «Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique* 161-2, diciembre-enero de 1964-5, p. 107.

Unidos. Sin embargo, la cultura inglesa ha resistido —sólo ella— a todo impacto serio. El significado de esta laguna puede ser explicado por un área crítica. En Inglaterra, la escuela de análisis lingüísticos ha sido definida por la ambición de alinear la verdad filosófica a las reglas del lenguaje común —último árbitro de la posibilidad de la comunicación social. La profunda concepción no histórica enaltecida en la noción misma de un «lenguaje común» estable ha sido ya discutida. La filosofía lingüística puede ser definida como una evasión del surgimiento de nuevos conceptos. Sin embargo, sucede que el sicoanálisis es quizás en este siglo el ejemplo más dramático de una revolución conceptual que derrumba radicalmente las reglas del discurso diario. El destronamiento del cogito es el fin de la soberanía gramatical de la primera persona. El surgimiento del inconsciente como un concepto central produce un «lenguaje» en flagrante contradicción con la sintaxis egocentrada de la conversación diaria. «Yo» ya no es «yo» en el *double-entendre* opaco y metonímico de los pacientes de Freud, sus papeles están dirigidos por un guión que se les escapa. Ningún llamado a las convenciones de la conversación de salón pueden controvertir la parapraxis del diván. El inconsciente no es ajustable al lenguaje de un cogito coloquial —el habla cotidiana para la cual hemos sido entrenados desde la infancia. Tomado en serio, el sicoanálisis golpea la base misma de la filosofía lingüística.[72] ¿Cuál ha sido la reacción de los filósofos ingleses

[72] Socava igualmente la posibilidad de ciertas formas de literatura. La novela ha decaído como género coherente y no —como se alega con frecuencia— debido a que fue el producto de la naciente burguesía del siglo XIX y no pudo sobrevivirle. La verdadera razón es que desapareció en el abismo del lenguaje diario y las conversaciones técnicas iniciadas por Marx y Freud. La suma del conocimiento objetivo dentro de los códigos especializados de las ciencias humanas han objetado y sobrepasado las conjeturas normales tras la oración esotérica. El resultado es que un novelista, después de Marx y Freud, tiene o bien que simular una inocencia arcaica, o transferirle inmediatamente a su obra elementos de su discurso. De aquí la ahora invadida bifurcación entre las novelas seudo tradicionales y las experimentales. Ambas están sentenciadas como género (lo que no excluye los éxitos individuales). La ingenuidad de las primeras es siempre mala fe; el pasado nunca será creado de nuevo. La solución opuesta —la inclusión de conceptos fronterizos de Freud o Marx dentro de la novela— tampoco tiene un resultado viable. Las ideas no pueden ser traspuestas dentro de un arte sin mediación. La mediación ausente es, precisamente, el idioma común. Mientras esto permanezca sin transformarse en la base, estos conceptos permanecen «técnicos» y «esotéricos». Van en contra de la simiente del hablar espontáneo. Por lo tanto son estrictamente *inutilizables* para el artista. Si son importados dentro de una novela, la trituran: no han habido cuentos sicoanalíticos exitosos. El novelista sólo puede forjar su arte con el material del lenguaje común. Si hay alguna discordancia radical entre esto y el conocimiento objetivo del hombre y la sociedad, la novela cesa. No tiene terreno entre lo ingenuo y lo arcano. La brecha sólo se cerrará mediante la reintegración de ideas revolucionarias dentro de una práctica lingüística irreflexiva, que haría posible, de nuevo, una novela coherente. Semejante cambio, por supuesto, presupone una sociedad cambiada. El punto aquí es que el problema al cual escapa constantemente la filosofía lingüística está sólida y visiblemente instalado en el destino de la literatura: el nacimiento de nuevos conceptos.

ante esto? En conjunto han reprimido toda conciencia de ello. Ninguna ha confrontado el sicoanálisis como una solución central a las suposiciones operacionales de su filosofía. Unos pocos han tratado de manejarlo como una anomalía o un caso especial. Debe recordarse que Austin, en *A Plea for Excuses*, aseguró que: «Nuestra reserva normal de palabras engloba todas las distinciones que los hombres han considerado de valor, y las conexiones que han considerado útiles, en la vida de muchas generaciones.»[73] Pero más tarde admitió dos «fuentes documentales», especiales —la ley y la sicología— cuyos conceptos pueden ser adicionales a los del lenguaje común. Su formulación del problema es, de hecho, particularmente clara:

> Algunas de las variedades del comportamiento, algunas de las formas de actuar o algunas de las explicaciones del porqué de las acciones que están anotadas y clasificadas aquí, no han sido observadas ni nombradas por los hombres corrientes ni reverenciadas por el lenguaje común, aunque quizás hubiesen podido serlo más a menudo si hubieran tenido una importancia más práctica. Hay verdadero peligro en el menosprecio de la «jerga» de la sicología, por lo menos cuando se hace patente para suplementar, y por lo menos algunas veces cuando se hace patente para suplantar, el lenguaje de la vida común.[74]

Austin ilustra su comentario con los conceptos técnicos de «compulsión» y «desplazamiento» para los cuales admite que no hay expresión adverbial equivalente en la conversación coloquial. ¿Cómo, entonces, se salva la ideología? La respuesta es: por medio del simple artificio de proclamar esta clase de fenómeno, de importancia no «práctica». El lenguaje común «engloba la experiencia y el ingenio heredados de muchas generaciones de hombres. Pero entonces, ese ingenio ha sido concentrado principalmente en el empleo práctico de la vida... La conducta compulsiva al igual que la conducta de desplazamiento, no será, en general, de gran importancia».[75] El candor de tal filisteísmo es casi admirable. No se hace ningún intento de un argumento intelectual: la simple invocación del «empleo práctico de la vida (la entumecida rutina de cualquier burgués *bien-pensant)* es sufi-

[73] Feyerabend ha comentado de forma competente esta noción: «La firmeza, la solidez, la regularidad de los usos son de una función de la firmeza de las creencias sostenida, al igual que las necesidades que estas creencias satisfacen: lo que se considera lingüísticamente como el «terreno firme del idioma» y está, por lo tanto opuesto a toda especulación, es usualmente aquella parte del propio lenguaje que está más cerca de la más básica ideología del momento y lo expresa en la forma más adecuada. *Esa parte será considerada entonces como de gran importancia práctica.* «Problems of Empiricism», p. 188, en *Beyond the Edge of Certainty*, ed. Robert Colodny, EE. UU., 1965.

[74] *Proceedings of the Aristoteliam Society*, p. 15.

[75] Ibid., pp. 11 y 30.

ciente para despachar el problema. Los conceptos de Freud capturan de forma explícita el comportamiento normal y anormal en su unidad contradictoria (las neurosis son el anverso de las perversiones); representan una teoría general del inconsciente, no una patología de casos especiales. Sin embargo, muy aparte de esto, lo que es evidente es la renuncia de todo intento por *relacionar* los conceptos del lenguaje común y los de «sicología» (¿cuándo este último «suplementa» y no simplemente «suplanta» al otro?, es decir, ¿en qué grado es el último una crítica radical del primero?): las relaciones estructurales entre los dos son remplazadas por un resumen negligente de diferentes «fuentes».

Wisdom, discípulo de Wittgenstein, ha ensayado otro tipo de solución. Aquí los conceptos del sicoanálisis están integrados en conjunto a la filosofía del lenguaje común, a pesar de su incompatibilidad con el mismo, por medio del ingenioso artificio de admitir que son una «paradoja» y admitir después que la paradoja es un juego del idioma especial pero legal.[76] Esta posición latitudinaria —tanto la utilización como la mala utilización del lenguaje son significativas— ha sido criticada devastadoramente por Geller. Representa la clásica antinomia de su empirismo, donde se convierte en un permiso total, cancelándose, por lo tanto, a sí mismo. Otro enfoque del problema ha sido probado por Hampshire. Su conferencia sobre Ernest Jones, en 1962, está dedicada manifiestamente a construir «el puente más corto posible» entre el lenguaje diario y el sicoanálisis.[77] Para este propósito, Hampshire selecciona el concepto de memoria y argumenta que el sicoanálisis propone una memoria total, la mayor parte de la cual se hace inconsciente y genera después motivos y propósitos reprimidos. Por lo tanto, no se necesitan conceptos *nuevos:* la noción existente de memoria necesita simplemente ser «ampliada». Lo sorprendente aquí es la suposición franca y *a priori* de que la tarea del filósofo es proporcionar la reconciliación más fácil de los nuevos conceptos con el sentido común. Es este objetivo externo lo que determina el análisis de la teoría sicoanalítica, no la necesidad interna del objeto. Lo banal se convierte en la vocación pública de la filosofía. El texto de Hampshire es, en muchos respectos, un documento asombroso. Dice en efecto: «Sería un desastre intelectual si la discusión teórica del sicoanálisis tuviera que ser confinada a contextos clínicos y si en esta etapa la filosofía de la mente siguiera su curso descuidadamente.»[78] Cin-

[76] *Philosophy, Metaphysica and psychoanalisis,* en *Philosophy* and *Psychoanalisis,* Oxford, 1957.

[77] «Disposition and Memory», *International Journal of Psychoanalysis,* enero-febrero de 1962.

[78] Ibid.

cuenta años después del advenimiento de Freud, un filósofo inglés descubre repentinamente que sería un «desastre intelectual» si su obra «fuera» olvidada por la filosofía. ¿Qué descripción retrospectiva es posible, entonces, para el medio siglo interpuesto, desde las divagaciones de Moore en *Principia Ethica?* Hampshire agrega solemnemente: «La sustitución de las leyes casuales por un esquema de explicación que dependa de un concepto ampliado de memoria para la explicación, no será totalmente comprendida y evaluada por los filósofos en muchos años.»[79] La inefable ignorancia de la filosofía inglesa se garantiza así una tregua indefinida. Estas declaraciones, hechas por el ornato más liberal de la escuela, son un epitafio adecuado. Describen de forma precisa el destino del sicoanálisis y el carácter de la filosofía en Inglaterra.

ANTROPOLOGÍA

Es posible ahora un resumen intermedio de este rápido examen. A través de este desolado panorama, la misma noción de la totalidad está proscrita. Las diferentes disciplinas tradicionales discutidas se aglutinan alrededor de un centro ausente —lo que debía haber sido el surgimiento de una sociología clásica o de un marxismo nacional. Faltándole este centro, forman un círculo vicioso de fragmentación y limitación autorreproductoras. El récord de mediocridad ha sido abrumador. Cuando en algún lugar, ni la sociedad ni el hombre son cuestionados, la cultura se detiene. En Inglaterra, ha disminuido gradualmente hasta el punto cero. Pero la noción de totalidad nunca puede ser desechada completamente de una sociedad industrial avanzada. Si es suprimida en sus lugares naturales, será inevitablemente desplazada a sectores anormales y paradójicos. Así ha sido en Inglaterra.

Se ha visto cómo la sociedad británica moderna se distinguió por su fracaso en producir cualquier sociología clásica. Ya es hora de considerar el extraño anverso de este fenómeno. Puesto que la misma sociedad produjo una antropología brillante y floreciente. Es cierto que el «fundador» decisivo de esta antropología fue, una vez más, un expatriado: Bronislaw Malinowski, un aristócrata polaco de la nobleza de Galitzia. («Rivers es el Rider-Haggard de la antropología: yo seré su Conrad», dijo). Pero sus contemporáneos y discípulos constituirían una de las más fuertes e influyentes escuelas de todos los países occidentales. Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes, Firth y Leach, todos ganaron renombre universal. Su distinción lanza a una compensación aún mayor el anonimato colectivo de la sociología británica. Este extraño contraste es una indicación evidente

[79] Ibid.

de un gran problema que requiere una explicación. No obstante, en conjunto, ha pasado inadvertido. 10

La carrera de Durkheim, que fue la fuente de inspiración extranjera más poderosa para la antropología británica en sus décadas formativas, sirve como un recordatorio de cuán anómala era la situación británica. La obra de Durkheim era igual e inseparablemente «sociológica» *(Suicide)* y «antropológica» *(Elementary Forms of Religious Life):* para él, la división no existía. ¿Por qué existía, como un dato virtualmente absoluto, en Inglaterra?

La respuesta está por encontrar, no en las metas y métodos de las dos disciplinas, sino en sus objetos. La cultura británica nunca produjo una sociología clásica mayormente debido a que la sociedad británica nunca fue retada como un todo desde el interior: consecuentemente, la clase dominante y sus intelectuales no tenían interés en forjar una teoría de su estructura total, pues ésta habría sido necesariamente una «respuesta» a una cuestión que en ventaja para su ideología, permanecía sin plantearse. *Omnia determinatio est negatio* —la misma demarcación de una totalidad social lo sitúa bajo el signo de contingencia. La burguesía británica había aprendido a temer al significado de las «ideas generales» durante la Revolución Francesa: después de Burke, nunca olvidó la lección. La hegemonía en el país exigía una moratoria sobre ellas. Sin embargo, a fines del siglo XIX, esta clase era dueña de la tercera parte del mundo. La antropología inglesa nació de esta disyuntiva. La sociedad imperial británica le exportó sus totalizaciones a sus pueblos sometidos. Allí, y sólo allí, podía afrontar el estudio científico del conjunto social. Las sociedades «primitivas» se convirtieron en el objeto sustituto de la teoría proscrita en el país. La antropología británica se desarrolló desvergonzadamente a la zaga del imperialismo británico. La administración colonial tenía una necesidad inherente de información convincente y objetiva de los pueblos que gobernaba. Es más, la escala en miniatura de las sociedades primitivas las hizo excepcionalmente propicias para el macroanálisis; como comentó una vez Sartre, forman totalidades «naturales» significativas.

De este modo, la antropología británica pudo al mismo tiempo, ayudar al imperialismo británico y desarrollar una genuina teoría —algo que la sociología nunca pudo hacer en Inglaterra. La esencia de clase de este contraste no es una construcción arbitraria. La más insospechada fuente de información, lo admite inocentemente.

Macrae, símbolo de la ortodoxia sociológica británica («una afición más bien espléndida»), dice:

> La antropología social británica se ha perfilado dentro del mismo capital intelectual como sociología formal, y su éxito, *útil a la administración colonial y peligroso a los prejuicios no nacionales,* demuestra qué alto nivel de interés puede ser obligado a pagar el capital... El tema... a diferencia de la sociología, tiene prestigio. Está asociado a la administración colonial —tradicionalmente una carrera para caballeros, y la entrada a la profesión y su aceptación, confiere un alto status en Inglaterra.[80]

Útil a la administración colonial y peligroso para el prejuicio no nacional, —la fórmula es breve y exacta. Éstas fueron las condiciones gemelas de existencia de la antropología británica, según se desarrolló.

Los mismos estudiosos, claro está, eran casi siempre liberales dentro del marco paternalista de su vocación. Pero la sensibilidad producida por esto está indicada gráficamente por Evans-Pritchard, cuyo estudio clásico del Nuer[81] contiene esta calma al margen, después de un estudio bastante largo y a menudo lírico de la vida Nuer:

> En 1920, fueron emprendidas operaciones militares en gran escala, incluyendo bombardeos y ametrallamiento de los campos, contra el Jikani Occidental, que causaron muchas pérdidas de vidas y destrucción de la propiedad. Hubo patrullas ulteriores, de vez en cuando, pero el Nuer permaneció insojuzgable... De 1928 a 1930, se realizaron contra todo el área perturbada, prolongadas operaciones que marcaron el final de una seria contienda entre el Nuer y el gobierno. La conquista fue un severo golpe para el Nuer...

No es necesario decir que la referencia pasajera a esta guerra brutal está completamente disociada del análisis de la propia sociedad del Nuer. Los descubrimientos posteriores modificaron el papel de franca violencia. Pero el contexto de la obra antropológica no había cambiado mucho veinte años más tarde cuando un volumen de atributos a Radcliffe-Brown, editado por Fortes, pudo incluir la siguiente contribución a los usos de la antropología para nociones más «modernas» del control imperial:

> No es sino hasta después de meses y años de administración, y a veces ni entonces, que un funcionario del gobierno militar o un administrador colonial aprende las virtudes de la «cara de la oposición». Con esto se quiere significar que al dirigente nativo o al funcionario de-

80 *Ideology and Society: Papers in sociology and politics,* London, 1961, pp. 36 y 9.
81 *The Nuer,* Oxford, 1940, p. 131.

signado debe permitírsele cierta libertad de acción para oponerse a la administración de la ocupación —tomando en consideración a su público— a fin de que pueda realizar de forma más exitosa las necesidades principales y esenciales del gobierno para el mantenimiento de la ley y el orden. Este es simplemente buen sentido común político. Una buena razón para darle a los dirigentes nativos algún sentido de responsabilidad (no necesariamente para la política, sino más bien para los métodos y procedimientos por medio de los cuales realizarla) es evitar el exceso de paternalismo.

Esto último es tonto y puede conducir a una carencia completa de cooperación por parte del pueblo. Una población razonablemente alerta y satisfecha es dócil en términos de obtención de trabajo y cualesquiera otros problemas de administración que requieran la cooperación del pueblo.[82]

Este fue, pues, el ambiente histórico práctico del crecimiento de la antropología imperial. ¿Cuáles fueron sus logros teóricos?

La formidable investigación efectuada por dos generaciones de estudios se realizó bajo los cánones del funcionalismo.

Radcliffe-Brown proporcionó la explicación teórica más coherente de esta doctrina, él mismo tuvo mayor influencia en los USA que en Inglaterra. Fue Malinowski, autor original de la noción, quien formó una generación de antropólogos ingleses. La idea básica del funcionalismo era que las diversas partes de la sociedad —economía, forma de gobierno, parentesco o religión— forman un todo consistente, unificado por las funciones interconectadas de cada una. El funcionalismo representaba la noción de una totalidad inmediata y simple.

Como tal, era un enorme adelanto sobre el empirismo atomizado del pensamiento británico nacional. Produjo naturalmente una ciencia social de fuerza y percepción incomparablemente mayores. Hasta el día de hoy, la antropología británica descuella sobre su atrofiado consanguíneo.

Sin embargo, con el tiempo, las limitaciones del funcionalismo se hicieron cada vez más evidentes.

Su versión fundamental establecida por Malinowski era una variedad del sicologismo —el motivo periódico discernible a través de este modelo cultural. La función de las diferentes instituciones que forjaron una sociedad

82 *Social Structure: Essays presented to A. R. Radcliffe-Brown*, ed. Meyer Fortes, Oxford, 1949: «American Military Government», John Embree, p. 220.

era servir las necesidades sicológicas de la población, que Malinowski creía innatas.

Parsons escribió la crítica de esta teoría; ésta no sobrevivió a Malinowski.[83] Pero el límite más profundo del funcionalismo persistió.

Era una totalización sin contradicciones. Habiendo planteado la compacta integración de los segmentos sociales, era, por definición, incapaz de tratar con los antagonismos estructurales. Allí donde los conflictos eran casualmente considerados, eran tratados simplemente como conductores para el orden fundamental (Gluckmann).

De aquí la pérdida progresiva del ímpetu una vez terminada la obra de los discípulos de Malinowski. No era posible, dentro de este marco, ninguna renovación que representara el límite externo de una teoría totalizadora cuyo vector era un imperialismo británico estable.

La Segunda guerra mundial provocó la crisis de este sistema imperial. El surgimiento de nuevas tendencias en el seno de la antropología británica coincide con esta crisis. El material para la obra que representó una nueva arrancada fue recopilado mientras su autor era oficial en la campaña de Birmania. El *Political Systems of Highland Burma* de Leach, era explícitamente, un ataque a las presunciones de equilibrio del funcionalismo británico clásico. El todo de este análisis de Kachin sobre la sociedad está enfocado en las insuperables contradicciones de su sistema político, que gira perpetuamente de un polo jerárquico a uno igualitario, sin lograr nunca una estabilización en ninguno: el modelo jerárquico cancela necesariamente las relaciones de familia y, por lo tanto, produce una revuelta; y el modelo igualitario alienta necesariamente los linajes privilegiados y, por lo tanto, reproduce la jerarquía. No fue por accidente que Leach mencionó a Pareto como inspiración. En efecto, la contradicción por la cual se interesaba era cíclica —el tipo exacto que formaba la preocupación temática de la sociología clásica. Las críticas que puedan hacerse son las mismas; sin embargo, el propio Leach proporciona un correctivo potencial cuando comenta sobre una significativa asimetría en la contradicción —la precondición del modelo jerárquico es el engendro de un excedente económico razonable. Correspondía a su adelanto general de nivel teórico, que el estudio de Leach integró firmemente la administración imperial *dentro* del propio análisis antropológico, demostrando cómo la ideología colonial británica había insistido en que había sólo «un» modelo de sociedad Kachin —el

[83] *Man and Culture*, ed. Raymond Firth, Londres, 1957: «Malinowski and the Theory of Social Systems», Talcott Parsons.

jerárquico— debido a que la práctica colonial reprimía la otra por subversiva, mientras que intensificaba deliberadamente los aspectos autocráticos de la primera como instrumento político mediato de su control (gobierno indirecto). Aquí la conciencia política era la condición del progreso científico.

Los pasos subsiguientes de Leach confirmaron este inicio radical: Fue el primer autropólogo británico en comprender la importancia de la obra de Lévi-Strauss y en utilizarla agresivamente para criticar los procedimientos metodológicos de la disciplina como un todo (Rethinking Anthropology). Más recientemente, ha sido el primero en producir un análisis estructural ejemplar del mito. Su estudio sobre el antiguo testamento *The Legitimacy of Solomon* es quizás, aquí el hecho intelectual más interesante de los últimos años. No hay ni que decir, que es virtualmente desconocido y fue publicado en el extranjero.[84] En él, Leach centra de nuevo todo su análisis en una contradicción insuperable —la necesidad de los judíos en Palestina de clamar por la endogamia con el propósito de la unidad religiosa, mientras que practican la exogamia con el fin de las alianzas políticas. En una magnífica evidencia, demuestra que el Antiguo Testamento es el drama místico por medio del cual esta contradicción se transforma en un laberinto de oposiciones dobles y es formalmente resuelto también.

Con esto, Leach restablece el concepto de ideología como una resolución imaginaria de las verdaderas contradicciones. Su análisis, tanto en objeto como en método, es literalmente un ejercicio de iconoclastia. De este modo, el desplazamiento que fue origen de la antropología británica liberándola de las reglas generales de la cultura nacional, da frutos hoy día. Tanto el funcionalismo tradicional como el estructuralismo de la última obra de Leach son anomalías para el empirismo inglés. La antropología ha formado un sector divergente dentro de la cultura inglesa, debido a que su aplicación estaba fuera de ella. Aquí la excepción es un corolario de la regla.

15 ● CRÍTICA LITERARIA

Reprimida y negada en todos los demás sectores del pensamiento, la crítica literaria se convirtió en el segundo y desplazado hogar de la totalidad.

Aquí no reinó nunca ninguna influencia expatriada. Leavis dominaba sus temas dentro de su propia generación. Con él, la crítica literaria inglesa concibió la ambición de convertirse en el centro enclaustrado de los «estu-

[84] *Archives Europeennes de Sociologie*, 1966, No. 7.

 dios humanos y de la universidad». El inglés era «la primera de las humanidades».[85] Esta reclamación era exclusivamente de Inglaterra: ningún otro país ha producido nunca una disciplina crítica con estas pretensiones. Deben ser consideradas, no como una reflexión de megalomanía por parte de Leavis, sino como un síntoma del vacío objetivo en el centro de la cultura. Expulsada de cualquier región obvia, la noción de la totalidad halló refugio en el más inesperado de los estudios. El status particular de la crítica literaria, según la concibieron Leavis y sus discípulos, es en sí una evidencia de la anomalía global del sistema. Sería una definición preliminar decir que cuando la filosofía se hizo «técnica», se produjo un desplazamiento y la crítica literaria se hizo «ética». Después, las dos permanecieron en una relación de complemento estructural. Con Wittgenstein, la filosofía inglesa abandonó la ética y la metafísica por las investigaciones neutrales del idioma. Con Leavis, la crítica inglesa asumió las responsabilidades del juicio moral y de la aseveración metafísica. Aquí, una comparación puede ser relevante: Francia ha demostrado tradicionalmente la relación opuesta —una crítica altamente técnica y hermenéutica (Poulet y Richard) y una filosofía ontológica y moral (Sartre). Esta distribución es la clásica en Occidente. Sin embargo, el logro crítico personal de Leavis fue extraordinario.

El rigor y la inteligencia de sus discriminaciones establecieron totalmente nuevas pautas: *Revaluations* y *The Great Tradition* reconstruyeron el verdadero orden de la poesía y la novela inglesas. No hay necesidad de demostrar esto: las obras hablan por sí mismas. Como crítico, Leavis marcó una época que aún no ha sido sobrepasada.

La paradoja de este gran crítico es que su obra total descansaba sobre una metafísica que él nunca pudo dilucidar o defender. El empirismo halló aquí su más rara expresión. Leavis, cuya obra superó de forma tan decisiva la senda del filisteísmo inglés (y que fue tan odiado por esto), utilizó su forma más extrema para evadir un debate abierto sobre sus ideas fue un metafísico que se negó a justificarse. En su famosa carta a Leavis, en 1937. Wellek escribió: «Podría desear que usted hubiera expuesto sus suposiciones de forma más explícita y que las hubiera defendido más sistemáticamente.» Al declarar que compartía la mayoría de estas suposiciones, continuó diciendo:

> Pero tendría recelos de enunciarlas sin elaborar una defensa específica o una teoría en su defensa... Le pediría que usted defendiera esta

[85] Education and the University, London, 1943, p. 33.

posición de forma más abstracta y tuviera conciencia de las grandes *opciones* éticas, filosóficas y, por supuesto, finalmente también estéticas que están implicadas.[86]

La respuesta de Leavis es un rechazo deliberado: «Idealmente, debía quizás, ser capaz de completar la obra con un pronunciamiento teórico» —pero, en la práctica, declinó el hacerlo.[87] El crítico no juzga por una norma filosófica externa, logra una completa posesión interna de una obra y, entonces, la sitúa en su valoración de otras obras. «Eramos empíricos y oportunistas en «espíritu», escribió más tarde.[88] Wellek señaló la constancia con que ciertas formulaciones y epítetos clave —«saludable», «vital», «simple vida vulgar», «actual» y otros— se repiten en los escritos de Leavis, formando la estructura sistemática de sus obras. El más importante y notorio de éstos, era la idea de «vida», central en el pensamiento de Leavis. Su libro sobre Lawrence, su exposición intelectual más importante, ejemplifica con particular claridad la paradoja lógica de un insistente vocabulario metafísico combinado con una metodología positivista.

> *The Daughters of the Vicar* diría yo, es profundamente representativa de Lawrence, y las distinciones de clase entran en este tema como un elemento principal... El papel que desempeñan en el cuento es siniestro y el tema es su derrota —el triunfo de la vida sobre ellas. Una de las dificultades de la crítica es que el crítico tiene que utilizar frases semejantes a esa última. Una de las ventajas de tener un logro creativo como *The Daughters of the Vicar* es que la frase adquiere su fuerza en el cuento, el movimiento y la suma del cual definen la «vida» de la única forma en que *puede* ser definida para los propósitos de la crítica: tiene el cuento —su significado revelador y los particulares concretos de su organización— para indicarlo.[89]

La circularidad del argumento es completa. Leavis repite una y otra vez el mismo procedimiento: «se nos hace creer que ella ha escogido la vida. *El cuento* es el que define el sentido en que lo ha hecho y al definirlo, justifica la forma de narrar su decisión».[90]

¿Cómo justificó Leavis este círculo lógico? La respuesta es que la crítica de Leavis no contenía una epistemología muy específica, que, a su vez implicara una interpretación particular de la historia.

86 «Literary Criticism and Philosophy», René Wellek, *Scrutiny*, marzo de 1937, p. 376.
87 «Literary Criticism and Philosophy» — A Reply's F. R. Leavis, *Scrutiny*, June 1937, p. 62.
88 *Scrutiny: A Retrospect*, p. 4, Vol. XX, Cambridge, 1963.
89 *D. H. Lawrence: Novelist*, London, 1955, pp. 75-6.
90 Ibid., p. 93.

112 Cuando era censurado por la exposición razonada de sus manifestaciones críticas, Leavis respondía siempre que éstas, propiamente hablando, tenían *una forma interrogativa* y no afirmativa. La forma latente de toda crítica literaria era: «Esto es así, ¿no?» De este modo, Leavis escribió que su método en *Revaluations* era conseguir que sus lectores «estuvieran de acuerdo (Sin duda, con algunas calificaciones críticas) en que el mapa, el orden esencial de la poesía inglesa, visto como un todo, parece así cuando interrogaran sus experiencias».[91] La circularidad formal de la crítica de un texto era el signo elíptico de un intercambio sustantivo entre sus lectores.

La idea central de esta epistemología —la aseveración interrogativa exige una precondición crucial: un sistema compartido y estable de creencias y valores. Sin ésto, no es posible ninguna información ni intercambio leal. Si la formación básica y la perspectiva de los lectores difieren, sus experiencias serán inconmensurables. Todo el método de Leavis presupone, de hecho, una audiencia moral y culturalmente unificada. En ausencia de esto, su epistemología se desintegra. De aquí, sin duda, la enorme nostalgia por la «comunidad orgánica» del pasado que penetra su obra. La naturaleza ilusoria de esta noción —su carácter mítico— ha sido criticado a menudo: correctamente. Pero la función de esto dentro de su obra no ha sido con frecuencia, comprendida. No es un ideal caprichoso, sino una referencia válida para el verdadero funcionamiento de la crítica. Puesto que nada era menos obvio o presupuesto, en la época de Leavis, que un sistema de creencias estable y compartido. En realidad, su verdadera epistemología es la explicación de la famosa incapacidad de Leavis para comprender o simpatizar *ni* con la vanguardia *ni* con la literatura extranjera (con muy pocas excepciones, como Tolstoi). Toda su incomprensión estaba edificada en su método: no debe ser atribuida simplemente a rasgos arbitrarios de su personalidad.

Puesto que una vez cambiados el tiempo (vanguardia) y el lugar (país), la base cultural para una interrogación compartida se desplomaba; el simple prejuicio y la confusión eran los productos predecibles de su desorientación ante ellos.

La epistemología de Leavis iba necesariamente acompañada de una filosofía de la historia. La comunidad orgánica del pasado, cuando no había división entre la cultura popular y la sofisticada, murió con la era de Augusto: Bunyan estuvo entre sus últimos testigos.

Después de eso, para Leavis, la historia trazó un declive gradual.

La revolución industrial se tragó finalmente la vieja cultura rural.

[91] «Literary Criticism and Philosophy» — A Reply's, p. 62.

Pero no socavó inicialmente la existencia de una minoría cultivada y selecta, los creadores de la cultura literaria. El siglo XIX produjo poetas románticos tales como Keats o Coleridge, y la gran tradición de la novela inglesa —Eliot, Conrad y James. Sin embargo, con el siglo XX, la inexorable corriente del industrialismo comenzó a invadir los mismísimos recintos de la propia cultura humana. Leavis vio los nuevos medios de comunicación— periódicos, revistas, radio, cine y televisión— como apogeo amenazante del comercialismo, y la civilización industrial. Amenazaban arrasar en un nuevo barbarismo con todos los standards críticos de los que dependía la existencia de la cultura.

El deber de la crítica literaria era luchar intransigente e incesantemente contra cualquier dilución o degeneración de estos standards, y desafiando toda convención de la intelligentsia británica, Leavis le otorgó a su papel un fervor y una furia violentos.

Las páginas de Scrutiny están invadidas de un inmenso pesimismo: un sentido de inexorable atrofia cultural y de una menguante minoría consciente de esto. Este es el memorable y unificante tema del análisis. Artículo tras artículo se lamenta de una creciente desviación de los standards literarios y del triunfo del mal gusto. Leavis se obsesionó por el comercialismo de los nuevos Mass media y la corrupción del mundo metropolitano de las letras. Su conminación de ellos se hizo más estridente con los años. *Scrutiny* nunca cesó en su campaña contra ellos, pero esta era sólo una de sus dos preocupaciones ideológicas. La otra era el antimarxismo. Leavis es el único intelectual, en esta encuesta, que fue profundamente afectado por el marxismo. Para aquellos que sólo conocen su reputación de nuestros días esto parecerá una manifestación paradójica, pero el hecho es que *Scrutiny* nació en estrecha relación con el marxismo —su predecesor, *The Calendar of Letters* fue editado por un comunista— y estuvo, desde entonces, en una tensión permanente con éste. En su primer año Leavis escribió: «estoy de acuerdo con el marxista hasta el punto de creer en alguna forma de comunismo económico inevitable y deseable».[92] El antagonismo creció rápidamente después de esto, cuando el mundo literario metropolitano fue súbitamente tomado por el radicalismo; el marxismo se puso de moda entre los escritores jóvenes, aunque muchos de ellos sólo lo conocían remotamente. Esta ola ya ha sido discutida. El punto aquí es que se convirtió en el polo intelectual contra el cual se definió *Scrutiny*. Leavis y sus colegas atacaron constantemente el analfabetismo y la frivolidad de este izquierdismo vulgar.

[92] *Scrutiny*, March 1933, p. 320.

114 Al hacerlo, no tuvieron dificultad en establecer su superioridad sobre éste: la disparidad intelectual entre un Leavis y un Auden era, después de todo, autoevidente. A fines de la década, el izquierdismo literario conformó a la moda había desaparecido virtualmente. Leavis escribió su obituario en *Scrutiny:* «La década fue ciertamente marxista. Fue también, en literatura, una década muy infructuosa.»[93] La ruta de este oponente no alivió el diagnóstico cultural general de Leavis. Sus temores se hicieron más profundos después de la Segunda Guerra Mundial. Leavis se vio como el vocero de los valores humanos tradicionales, un crítico determinado a salvaguardar la gran herencia de la cultura literaria inglesa y la clásica universidad inglesa, no obstante haber sido él mismo rechazado por las instituciones que exaltó. Cambridge, modelo de su idea de una universidad, lo rechazó e ignoró. Aislado en este medio hostil, *Scrutiny* finalmente llegó a detenerse en los años cincuenta. La retrospectiva que Leavis escribió diez años después es un documento extraordinario. En él Leavis define sus relaciones tanto con el marxismo como con Cambridge.

> Eramos necesariamente antimarxistas (eso creíamos); un interés inteligente, es decir, real, en la literatura implicaba una concepción de ésta muy diferente de la que un marxista podría exponer y explicar. La literatura —lo que conocíamos por literatura y habíamos estudiado por el Tripos inglés— importaba; importaba crucialmente a la civilización— de eso estamos seguros. Importaba debido a que representaba una realidad humana, una autonomía del espíritu humano, para la cual el determinismo económico y la interpretación reductiva en términos de guerra de clase, no dejaban espacio. El estilo marxista nos proporcionó el reto doctrinal. Pero el marxismo era un producto característico de nuestra civilización «capitalista», y el determinismo económico que estabamos obligados a rechazar era prácticamente aquél que parecía haber sido demostrado por el movimiento y el proceso de éste. La dialéctica ante la que teníamos que vindicar la literatura y la cultura humana, era la de la civilización externa o material en que vivíamos. Lo «externo» y lo «material» no necesitan ser definidos aquí: llevan en sí, de forma acertada, la insistencia de que nuestra civilización total es una cosa muy compleja, como una complejidad para la cual las categorías marxistas no son adecuadas. Por lo tanto, Cambridge representaba para nosotros el reconocimiento de la civilización antimarxiseta de su propia naturaleza y necesidades, el reconocimiento de esto —lo esencial— que el buen criterio marxista desacre-

93 «Retrospective of a Decade», *Scrutiny*, June 1940.

> ditó y la impulsión externa y material de la civilización amenazó indoctrinadamente, con eliminar. En nuestra conciencia de nuestro esfuerzo, esta era nuestra razón de ser y, en realidad, en la forma paradójica e irónica en que lo he recopilado, éramos representativos de ese Cambridge. *Éramos*, de hecho, ese Cambridge; lo sentíamos, y teníamos más y más razón para sentirlo, y nuestra confianza y valor provenían de eso... Sólo en Cambridge podía haber tomado forma la idea de *Scrutiny*, convertirse en una vida formidable y mantener la continua fuerza de vivir que lo hizo odiado y efectivo. Fue (para acentuar el énfasis) un producto, el triunfante logro justificador del Tripos inglés. Al insistir en estas verdades expresó, e intentó alentar, algo que no es un simple entusiasmo parroquial ni una lealtad.
>
> Será mejor, de hecho, agregar de una vez el testimonio ulterior iniciado por *Scrutiny*, que se estableció y sobrevivió a pesar de Cambridge.[94]

Este asombroso pasaje contiene el centro de la posición intelectual de Leavis: es una exposición precisa y binaria de su estructura. El marxismo el «reto doctrinal». Es rechazado debido a que participa en la misma sociedad que condena: es materialista y, por lo tanto, un «producto característico de la civilización capitalista». Leavis proclama contra esto «la literatura y la cultura humana» que son esenciales para la «civilización», pero que son verdaderamente negadas por su «impulsión externa y material». La esencia de la civilización se hace interna y espiritual. Está representada de forma suprema por Cambridge, y Cambridge está representada de forma suprema por —en realidad coincidió con— *Scrutiny*.

«Eramos Cambridge». Pero el verdadero Cambridge —esencia interna y espiritual de la civilización— negó a *Scrutiny*, que sólo sobrevivió «a pesar de Cambridge». La realidad se hace completamente volatilizada en esta regresión múltiple hacia el ideal. La estructura lógica del argumento revela el estilo intolerable que la experiencia concreta de Leavis le impuso a su preconcepción. Se convierte en una espiral vertiginosa de antinomias en las cuales el escape de una produce simplemente otra que a su vez reproduce otra.

El marxismo parece ser una crítica de la civilización capitalista; de hecho, es simplemente una ejemplificación de ésta. Esta civilización parece confirmar el determinismo económico; de hecho, sólo lo hace su impulsión externa y material, no su esencia espiritual.

94 *Scrutiny: A Retrospective*, p. 4.

116 El espíritu interno de la civilización parece estar caracterizado en Cambridge, y Cambridge en *Scrutiny;* en realidad, Cambridge rechazó sistemáticamente a *Scrutiny,* el cual fue creado muy a su pesar. ¿Cuál era el significado de este silogismo desesperado e imposible?

Es obvio que no era un simple error. Era el síntoma manifiesto del genuino impasse en el pensameinto de Leavis. Fue el único de los pensadores de esta encuesta que estaba vivamente consciente de que algo andaba mal en la cultura británica. En realidad, esta idea lo obsesionaba. *Scrutiny* es la crónica de una «decada de frustraciones». Pero no era capaz de explicar la decadencia que denunciaba. El destino de la cultura era atribuido al ímpetu de la civilización «masiva» y su corrupto acompañamiento de literatos a la moda.

Contra estos enemigos Leavis planteó ideales más antiguos —Cambridge: pero el propio Cambridge era cómplice de ellos. De aquí la fijación en objetivos triviales que adquirió gradualmente un espacio tan desproporcionado en su obra— el Consejo Británico, *The Times Literary Supplement,* Bloomsbury, el mundo literario de moda, etc. Eran los síntomas aberrantes de su fracaso por localizar las verdaderas causas de la decadencia. Bloqueada intelectualmente, su percepción se convirtió en una acrinomía y una monomanía, desplazada. Leavis estaba presentando correctamente un panorama cultural de profunda mediocridad y conformidad. Pero este no era el producto inevitable de la civilización industrial ni siquiera del capitalismo, como forma genérica de sociedad. Tuvo sus orígenes inteligibles en la historia específica de la estructura social inglesa y de la clase que la dominaba. No fue por accidente que el lugar sagrado en que Leavis se refugió, lo rechazara. Naturalmente, la unidad de la cultura británica lo incluía: Bloomsbury y Cambridge no eran antípodos, sino gemelos (Foster, Strachey y Keynes fueron la prueba de esto). Pero la epistemología crítica de Leavis exigía la postulación de una auténtica comunidad cultural en alguna parte: De aquí el idealismo delirante de su insistencia sobre una meta: Cambridge.

Al carecer de toda formación sociológica, registrando una decadencia pero incapaz de proporcionarle una teoría, Leavis fue finalmente atrapado en el nexo cultural que odiaba. Su empirismo se hizo banalmente reaccionario en la vejez. Al igual que muchos pensadores, se sobrevivió en detrimento de sí mismo. Pero la importancia de sus logros persiste. No es por accidente que en los años cincuenta, la única obra seria de teoría socialista en Ingla-

terra —*The Long Revolution* de Raymond Williams— debió surgir, de todas las disciplinas de la crítica literaria.[95]

Esta paradoja no fue una simple desviación: en una cultura que reprimió donde quiera la noción de totalidad y la idea de razón crítica, la crítica literaria representó un refugio. La forma mistificada que adoptó en la obra de Leavis, la cual no le permitió nunca encontrar respuestas a sus preguntas, puede ser obvia hoy. Pero fue a partir de esta tradición que Williams desarrolló un pensamiento socialista sistemático que fue una crítica de todas las formas de utilitarismo y Fabianismo —los avatares políticos del empirismo en el movimiento laboral.

El rodeo que Williams tuvo que hacer a través de la crítica literaria inglesa es su tributo apropiado.

RESUMEN

Los resultados de este analísis pueden ser brevemente resumidos. La cultura de la sociedad burguesa británica está organizada alrededor de un centro ausente —una teoría total de sí misma, que debía haber sido o bien una sociología clásica o un marxismo nacional. La trayectoria de la estructura social inglesa —sobre todo, el no surgimiento de un poderoso movimiento revolucionario de la clase obrera— es la explicación de este movimiento reprimido.

Dos resultados anómalos siguieron: índice visible de un vacío. Una emigración blanca rodó por la lisa extensión de la vida cultural inglesa, capturando sector tras sector, hasta que esta tradicional cultura insular llegó a ser dominada por los expatriados de calibre heterogéneo. Simultáneamente la ausencia de un centro produjo una serie de distorsiones estructurales en el carácter y conexiones de las discipilinas heredadas. La filosofía fue confinada a un inventario técnico del idioma. La teoría política fue por lo tanto iluminada de la historia. La historia fue divorciada de la exploración de las ideas políticas. La sicología les fue contrapuesta. La economía estaba disociada tanto de la teoría política como de la historia. La estética fue reducida a sicología. La congruencia de cada sector con su vecino es circular: juntos forman algo así como un sistema cerrado. La cuarentena del sicoanálisis es un ejemplo: era incompatible con este modelo. Reprimida en cada sector obvio del país, la idea de totalidad fue

[95] La influencia de Leavis es discernible en su idealismo corregido en algunas de las últimas obras de Williams. Leavis creía que: «Decir que la vida de un país se determina por sus ideales educacionales es trivial.» *Scrutiny*, No. 1, May 1932.

 exportada al extranjero sin penas, produciendo la paradoja de una antropología donde no había sociología. En el vacío general creado de este modo, la crítica literaria usurpa la ética e insinúa una filosofía de la historia. Era lógico que fuera finalmente el único sector capaz de producir una teoría socialista sintética.

El vacío en el centro de esta cultura procreó un seudocentro —el ego atemporal metempsicosis en disciplina tras disciplina ha sido encontrado en esta encuesta. El precio de la sociología ausente, sin contar el marxismo, fue la prevalencia del sicologismo. Una cultura que carece de instrumentos para concebir la totalidad social, recae inevitablemente en la siquis nuclear, como Causa Primera de la sociedad y de la historia. Este sustituto constante está explícito en Malinowski, Namier, Eysenck y Gombrich. Tiene una consecuencia lógica. El tiempo existe sólo como intermitencia (Keynes), decadencia (Leavis), un olvido (Wittgenstein). En última instancia (Namier, Leavis o Gombrich), el siglo veinte se convierte en el objeto imposible. La era de las revoluciones es, necesariamente, inconcebible, para la izquierda, las consecuencias de esta total constelación no necesita énfasis. Los efectos cloroformizantes de semejante configuración cultural, su apuntalamiento silente y constante del *status quo* social, son destructores. La cultura británica, tal como está constituida hoy, es una fuerza profundamente dañina e inflexible que opera contra el crecimiento de cualquier izquierda revolucionaria. Literalmente priva a la izquierda de toda fuente de conceptos y categorías con que analizar su propia sociedad y, por lo tanto, de alcanzar la precondición fundamental para cambiarla. La historia ha atado este nudo; sólo la historia podrá finalmente desatarlo. Una cultura revolucionaria no es para mañana. Pero una práctica revolucionaria dentro de la cultura es posible y necesaria hoy. La lucha estudiantil es su forma inicial.



louis althusser

LENIN Y LA FILOSOFIA

Le agradezco a esta Sociedad el honor que me hace al invitarme a presentar lo que llama, desde que existe, y seguirá llamando sin duda por mucho tiempo todavía, con un término de una nostalgia conmovedora: una comunicación.[1]

I

Es muy justo que un sabio presente una comunicación ante una sociedad de sabios. Una comunicación y una discusión sólo son posibles cuando son *científicas*. Pero, ¿una comunicación filosófica, y una discusión filosófica?

Comunicación filosófica. Con toda seguridad, este término hubiera suscitado la risa de Lenin, esa risa abierta y franca por la cual los pescadores de Capri lo reconocían como alguien de su propia raza, como uno de los suyos. Esto sucedía hace exactamente 60 años, en 1908. Lenin se encontraba entonces en Capri, en compañía de Gorki, a quien quería por su generosidad y apreciaba por su talento, pero a quien trataba sin embargo de revolucionario pequeñoburgués. Gorki lo había invitado a Capri para que tomara parte en las discusiones filosóficas de un pequeño grupo de intelectuales bolcheviques cuyas tesis compartía, los *Otzovistas* («retiradistas»). Mil novecientos ocho: era el período inmediatamente sucesivo a la primera revolución de octubre de 1905, el del reflujo y la represión del movimiento obrero. Fue también un período de desorientación entre los «intelec-

[1] Comunicación presentada ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 24 de febrero de 1968 y reproducida con el consentimiento de su presidente, señor Jean Wahl.

tuales», incluyendo a los intelectuales bolcheviques. Algunos de ellos habían formado un grupo que se conoce en la historia con el nombre de «retiradistas».

Políticamente, los retiradistas eran izquierdistas, partidarios de las medidas radicales: retirada *(Otzovat)* de los representantes de la Duma, rechazo de todas las formas de acción legales, inicio inmediato de la acción violenta. Pero estas proclamaciones izquierdistas encubrían posiciones *teóricas* de derecha. Los retiradistas se habían encaprichado con una filosofía a la moda, o una moda filosófica, el «empiriocriticismo», cuya forma había sido renovada por el célebre físico austríaco Ernst Mach. Esta filosofía de físico y de fisiólogo (Mach no era uno cualquiera: dejó su nombre en la historia de la ciencia) tenía cierta afinidad con otras filosofías fabricadas por sabios, como la de Poincaré, o por historiadores de las ciencias como Duhem y A. Rey.

Se trata de un fenómeno que ya nos es conocido. Cuando alguna ciencia sufre una revolución importante (en este caso, las matemáticas y la física), siempre aparece algún *filósofo* de profesión que proclama abierta la «crisis de la ciencia», o de las matemáticas, o de la física. Estas proclamaciones de filósofo son, me atrevería a decir, normales, ya que existe toda una categoría de filósofos que se pasan el tiempo en predecir y espiar la agonía de las ciencias, para administrarles los últimos sacramentos de la filosofía, *ad majorem gloriam Dei.*

Pero lo curioso es que, al propio tiempo, siempre aparece algún *sabio* que nos habla de la crisis de las ciencias y descubre en sí mismo, de repente, una asombrosa vocación filosófica; de buenas a primeras piensa convertirse en filósofo, mientras hasta entonces no ha hecho sino «practicar» la filosofía, y cree proferir revelaciones, mientras no hace sino repetir una serie de ideas insustanciales y manidas que pertenecen a lo que la filosofía tiene que resignarse a considerar como su historia.

Nosotros los filósofos, que somos del oficio, nos inclinamos a pensar que, en cuanto a «crisis», ante el crecimiento de una ciencia que confunden con su conversión, esos sabios son presa de una crisis filosófica evidente y espectacular, como les sucede a los niños cuando decimos que sufren una crisis de fiebre. Su filosofía espontánea, cotidiana, se hace entonces simplemente *visible para ellos mismos.*

El empiriocriticismo de Mach, así como todos sus subproductos —el bogdanovismo, el lunacharskismo, el basarovismo, etc.— era una crisis filosófica de este tipo. Es una enfermedad crónica. Para dar una idea contemporánea del asunto —desde luego, respetando las proporciones— diremos que la filosofía fabricada hoy alrededor de la «información» por algunos científicos estudiosos de

biología, genética, lingüística, etc. es una pequeña «crisis» filosófica de este tipo, en su variante eufórica.

Ahora bien, lo interesante de estas crisis filosóficas de sabios es que siempre están filosóficamente orientadas en una sola y única dirección: adoptan, rejuveneciéndolos, viejos temas *empiristas* o *formalistas*, es decir, *idealistas:* de modo que *siempre* tienen como adversario al *materialismo.*

Los retiradistas, decíamos, eran empiriocriticistas; pero, puesto que eran marxistas (ya que eran bolcheviques), afirmaban que el marxismo debía desembarazarse de esa metafísica precrítica que es el «materialismo dialéctico»; y que, para poderse convertir en el marxismo del siglo XX, debía llegar a tener por fin la filosofía que siempre le había faltado, o sea, precisamente esa filosofía idealista, vagamente neokantiana, refundida y autentificada por sabios: el *empiriocriticismo.* Algunos bolcheviques de ese grupo querían incluso integrar en el marxismo los valores humanos «auténticos» de la religión y, con ese fin, se autotitulaban «constructores de Dios». Pero dejemos esto.

La intención de Gorki era, pues, invitar a Lenin a discutir sobre filosofía con el grupo de los filósofos retiradistas. Lenin puso una condición: querido Alexei Maximovitch, encantado de hacerle una visita, pero me niego a *toda discusión filosófica.* Desde luego, se trataba de una actitud táctica: puesto que lo esencial era la unidad política de los bolcheviques emigrados, no se les debía dividir con discusiones filosóficas. Pero en esa táctica podemos ver algo más que una táctica, algo que yo llamaría una «*práctica*» de la filosofía, y la conciencia de lo que significa practicar la filosofía; es decir, la conciencia del hecho brutal, primario, de que la filosofía *divide.* Si la ciencia une, y si une sin dividir, la filosofía divide, y sólo puede unir dividiendo. Se comprende entonces la risa de Lenin: no existe comunicación filosófica, no existe discusión filosófica.

Hoy me propongo únicamente comentar esa risa, que es de por sí una tesis.

Me atrevo a esperar que esta tesis nos llevará a alguna parte.

De entrada, me lleva a formular una pregunta que no se puede pasar por alto: si no existe comunicación filosófica posible, ¿qué discurso puedo hacer? Se trata, evidentemente, de un discurso ante filósofos. Pero, del mismo modo que el hábito no hace al monje, tampoco los oyentes hacen al discurso. Por consiguiente, mi discurso no será filosófico.

Será, sin embargo, por razones necesarias que dependen del punto de la historia teórica al que hemos llegado, un discurso *en* la filosofía. Pero ese discurso en la filosofía no será totalmente un discurso *de* la

filosofía. Será, o más bien quiere ser, un discurso *sobre* la filosofía. Lo cual significa que esta Sociedad ha venido al encuentro de mis deseos al invitarme a presentar aquí una *comunicación*.

Lo que quiero tratar de decir podría efectivamente llevar este título si, como lo espero, pudiera comunicarles a ustedes algo *sobre* la filosofía, en fin, algunos elementos rudimentarios para la idea de una *teoría* de la filosofía. Teoría: algo que se anticipa, de cierto modo, con respecto a una ciencia.

Es en este sentido cómo les pediré a ustedes que entiendan mi título: Lenin *y* la filosofía. No la filosofía de Lenin, sino Lenin *sobre* la filosofía. En realidad, creo que lo que le debemos a Lenin —y que tal vez no carezca totalmente de precedentes, pero es inapreciable— es el habernos entregado los elementos que nos permiten iniciar una especie de discurso que se anticipe con respecto a lo que quizás llegue a ser un día una teoría no filosófica de la filosofía.

II

Si es cierto que este es el mayor mérito de Lenin en relación con nuestro tema de hoy, tal vez podamos comenzar por dejar arreglado rápidamente un viejo asunto pendiente entre la filosofía universitaria, incluyendo la filosofía universitaria francesa, y Lenin. Puesto que yo también soy universitario y enseño filosofía, soy uno de esos «competentes» en la materia a quienes Lenin dirige sus palabras de «saludo».

Que yo sepa, aparte de Henry Lefebvre, quien le ha dedicado una obra excelente, la filosofía universitaria francesa no se ha dignado interesarse en el hombre que dirigió la revolución política más grande de la historia moderna y que, además, analizó profunda y concienzudamente, en *Materialismo y empiriocriticismo*, las obras de nuestros compatriotas H. Poincaré, H. Duhem y A. Rey, por no hablar más que de algunos.

Que algún maestro me perdone si se me escapa su nombre, pero en la mitad de siglo que acaba de transcurrir sólo vemos pocas páginas sobre Lenin, aparte de algunos artículos de filósofos y de científicos comunistas: las de Sartre en *Temps Modernes* de 1946 (*«Materialismo y revolución»*), las de Merleau-Ponty (en *Las aventuras de la dialéctica*), y las de Ricoeur (en un artículo publicado en *Esprit*).

Ricoeur habla con respeto de *El estado y la revolución*, pero no me parece que haya penetrado en la materia de la «filosofía» de Lenin. Sartre dice que la filosofía materialista de Engels y de Lenin es «inimaginable» en el sentido de un *Unding*, es un pensamiento que no puede vencer la prueba del simple pensamiento, ya que es una metafísica naturalista, precrítica, prekantiana y prehegeliana; pero le reco-

noce generosamente la función de un «mito» platónico que ayuda a los proletarios a ser revolucionarios. Merleau-Ponty, por su parte, sale del paso con una simple palabra: la filosofía de Lenin es un «expediente».

No me parece el caso de iniciar aquí, aunque fuera con el debido tacto, el enjuiciamiento de la tradición filosófica francesa desde hace ciento cincuenta años, porque el silencio en que la filosofía francesa ha sumido ese pasado bien vale cualquier juicio abierto. El espectáculo de esa tradición debe de ser difícil de sostener si hasta el momento ningún filósofo francés conocido se ha arriesgado a escribir públicamente su historia.

Es verdad que habría que tener cierto valor para decir que la filosofía francesa, de Maine de Biran y Cousin, a Bergson y Brunschvicg, pasando por Ravaisson, Hamelin, Lachelier y Boutroux puede *salvarse* ante su propia historia únicamente gracias a los pocos grandes pensadores contra los cuales se ha encarnizado, como Comte y Dûkheim, o que ha sepultado en el olvido, como Cornot, Couturat; gracias a algunos concienzudos historiadores de la filosofía, historiadores de las ciencias y epistemólogos, que trabajaron paciente y silenciosamente para formar a aquellos a quienes nuestra filosofía francesa de los últimos treinta años debe, en parte, su renacimiento: entre estos últimos, que todo el mundo conoce, permítaseme citar sólo a los desaparecidos, Cavaillès y Bachelard[2].

A la postre, ¿por qué había de interesarse en ese bolchevique, en ese revolucionario, esta filosofía universitaria francesa que, en sus ciento cincuenta años, fue profundamente religiosa, espiritualista y reaccionaria primero, luego, en el mejor de los casos, conservadora, y más tarde liberal y «personalista»; esta filosofía que ignoró soberanamente a Hegel, Marx y Freud, esta filosofía universitaria que sólo desde hace unas decenas de años, o tal vez menos, se ha tomado el trabajo de leer seriamente a Kant, luego a Hegel y a Husserl, de descubrir la existencia de Frege y Russel?

Además de las razones de clase abrumadoras que gravitan sobre sus tradiciones propiamente filosóficas, además de la condena lanzada por sus pensadores más «libres» contra «el inimaginable pensamiento filosófico precrítico de Lenin», la filosofía francesa que heredamos vivió convencida de que, en lo filosófico, nada tenía que aprender ni de un político ni de la política. Para dar un ejemplo, no hace mucho que algunos filósofos universitarios franceses se han puesto a estudiar a los grandes teóricos de la filosofía política, a Maquiavelo, a Spinoza, a Hobbes, a Grotius, a Locke e incluso a Rousseau, a «nuestro» Rousseau. Hace treinta años todavía se les dejaban

[2] Lamentablemente, tenemos que añadir el nombre de Jean Hyppolite.

esos autores a los literatos y a los juristas, como residuos.

Ahora bien, la filosofía universitaria francesa tiene toda la razón de negarse radicalmente a aprender algo de los políticos y de la política, y por ende también de Lenin. Todo lo que atañe a la política puede ser mortal para la filosofía, ya que ésta vive de ella.

Por supuesto, si es que alguna vez los filósofos universitarios han leído a Lenin, no pueden decir que no les haya pagado con la misma moneda, y con creces, dejándoles «todo el menudo». Escuchémoslo en *Materialismo y empiriocriticismo,* donde invoca a Dietzgen, ese proletario alemán del que Marx y Engels dijeron que había descubierto por su cuenta el «*materialismo dialéctico*», «totalmente solo», como autodidacta y por ser proletario militante:

«Los profesores de filosofía son para Dietzgen "*lacayos con diploma*" cuyos discursos sobre los "*bienes ideales*" embrutecen al pueblo con la ayuda de un idealismo lleno de afectación. "*Así como el diablo es lo contrario del buen Dios, el materialista es lo contrario del universitario clerical*". La teoría materialista del conocimiento es un "*arma universal contra la fe religiosa*", y no solamente contra "*la religión ordinaria, auténtica, familiar a todos, la de los curas, sino también contra la religión elevada, profesoral, de los idealistas enajenados*". Dietzgen hubiera preferido de buena gana "*la honradez religiosa*" al equívoco de los universitarios "*librepensadores*": allí, por lo menos, hay un "*sistema*", hay hombres íntegros que no separan la teoría de la práctica. Para los señores profesores, "*la filosofía no es una ciencia, sino un medio de defensa contra la socialdemocracia*".

» "*Profesores y agregados, todos los que se autodefinen filósofos caen más o menos, a pesar de su libertad de pensamiento, en los prejuicios, en la mística... Con respecto a la socialdemocracia, sólo forman una masa reaccionaria. Para seguir el buen camino, sin dejarse desviar por ninguno de los absurdos religiosos y filosóficos, hay que estudiar el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte: la filosofía (den Holzweg der Holzwege)*"[3] (en *Materialismo y empiriocriticismo,* Editora Política, La Habana 1963, p. 329).»

Este texto es despiadado, pero también sabe distinguir entre los «librepensadores» y los «hombres íntegros», aunque sean *religiosos,* que tienen un «sistema», no solamente especulativo sino inscrito en su práctica. Es también un texto lúcido: no es una casualidad que termine con esas asombrosas palabras de Dietzgen citadas por Lenin: tenemos que seguir un buen camino; ahora bien, para seguir un buen camino, tenemos que *estudiar* la filosofía,

[3] En cursiva las frases de Dietzgen citadas por el propio Lenin, quien subrayó la expresión-clave: «den Holzweg der Holzwege».

que es «*el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte*» (den Holzweg der Holzwege). Lo que significa, en términos más propios: no puede haber ningún buen camino (entendámos: en las ciencias, y sobre todo en la política) sin un estudio y, más allá, sin una *teoría de la filosofía como camino que no lleva a ninguna parte.*

En última instancia y por encima de todas las razones que acabamos de enumerar, es sin duda éste el motivo por el cual Lenin le resulta *insoportable* a la filosofía universitaria y, para no ofender a nadie, a la gran mayoría de los filósofos, por no decir a todos los filósofos, sean ellos universitarios o no. A todos (incluyéndome a mí, evidentemente) nos resulta, o nos ha resultado en algún momento, filosóficamente insoportable. Insoportable, porque en el fondo y pese a todo lo que pueden decirnos acerca del carácter precrítico de su filosofía, acerca del aspecto sumario de algunas de sus categorías, los filósofos sienten muy bien y saben muy bien que el verdadero problema no es *ese*. Sienten y saben muy bien que a Lenin le importan muy poco sus objeciones; le importan muy poco, ante todo porque los ha prevenido desde hace tiempo. Es el propio Lenin el que dice: yo no soy un filósofo, estoy muy mal preparado en este sentido (carta a Gorki, 7 de febrero de 1908). Es el propio Lenin el que dice: sé que mis formulaciones, mis definiciones son vagas, mal desbastadas; sé que los filósofos acusarán al materialismo de ser «metafísico». Pero Lenin añade: el problema no es este. No solamente yo no hago filosofía, sino que no «hago» filosofía como ellos. Su manera de «hacer» filosofía es gastar tesoros de inteligencia y sutileza para no llegar sino a *remasticar* en la filosofía. En cuanto a mí, trato a la filosofía de otro modo, la *practico* como quería Marx, conformemente con lo que ella es. Es por esto que yo creo ser un «materialista dialéctico.»

Todo esto está escrito con todas sus letras, y a veces entre líneas, en *Materialismo y empiriocriticismo.* Y he aquí por qué el Lenin filósofo les resulta insoportable a la mayoría de los filósofos que no quieren enterarse, es decir que se dan cuenta sin confesarlo, de que el *verdadero problema* sí es ese. El verdadero problema no es saber si Marx, Engels y Lenin son o no son verdaderos filósofos, si sus enunciados filosóficos son formalmente irreprochables, si dicen o no dicen tonterías acerca de la «cosa en sí» de Kant, si su materialismo es precrítico o no, etc. Porque todas estas preguntas están planteadas dentro de una determinada *práctica* de la filosofía, y permanecen dentro de ella. El verdadero problema concierne precisamente a esta práctica tradicional que Lenin pone en tela de juicio al proponer una práctica de la filosofía *totalmente distinta.*

Esta práctica distinta lleva en sí algo como la promesa o el esbozo de un *conocimiento objetivo* de la manera de ser de la filosofía. Un conocimiento de la filosofía como Holzweg der Holzwege. Ahora bien, lo que los filósofos y la filosofía no pueden de ningún modo soportar, lo intolerable, es quizás precisamente la idea de este conocimiento. Lo que la filosofía no puede soportar es la idea de una teoría (o sea, de un conocimiento objetivo) de la filosofía capaz de modificar su práctica tradicional. Esta teoría puede serle mortal, puesto que vive de su denegación.

De modo que la filosofía universitaria no puede tolerar a Lenin (ni a Marx) por dos razones que son una y la única. Por un lado, no soporta la idea de que tenga que aprender algo de la política y de un político; por el otro, no soporta la idea de que la filosofía pueda ser objeto de una teoría, es decir, de un conocimiento objetivo.

El hecho de que, por añadidura, sea un político como Lenin, un «ingenuo» y un autodidacta en filosofía el que tiene la osadía de lanzar la idea de que una teoría de la filosofía es esencial para una *práctica* verdaderamente consciente y responsable de ella, es evidentemente el colmo...

Aquí también la filosofía universitaria, o de otro tipo, tiene razón: si se resiste tan ferozmente a afrontar este encuentro en apariencia accidental, en que un simple hombre político le muestra los medios para comenzar a conocer lo que es filosofía, es porque ese encuentro da en el blanco, en el punto de mayor sensibilidad, en el punto de lo intolerable, en el punto de lo reprimido —del que la filosofía no es tradicionalmente sino la remasticación—, precisamente en el punto en que, para conocerse en su teoría, la filosofía debe reconocer que no es otra cosa sino política enfocada en una determinada forma, política continuada en una determinada forma, política remasticada en una determinada forma.

Ocurre que Lenin es el primero en decirlo. También ocurre que *puede* decirlo únicamente porque es un político, y no un político cualquiera sino un *dirigente proletario*. He aquí porqué Lenin le resulta intolerable a la remasticación filosófica, tan intolerable —y estoy conciente de lo que digo— como Freud a la remasticación sicológica.

Como se ve, entre Lenin y la filosofía establecida hay algo más que malentendidos y conflictos de circunstancia, algo más que las reacciones de susceptibilidad indignada de los profesores de filosofía a quienes un hijo de maestro, un pequeño abogado convertido en dirigente revolucionario declara sin más ni más que, en su conjunto, son unos intelectuales pequeñoburgueses, y como tales funcionan en el sistema de educación burgués como otros tantos ideólogos que inculcan en las

masas de la juventud estudiantil los dogmas, todo lo críticos y poscríticos que se quiera, de la ideología de las clases dominantes.[4] Entre Lenin y la filosofía establecida, hay una relación realmente intolerable: la relación que alcanza a la filosofía dominante en lo vivo de algo que ha reprimido: la política.

III

Pero, para ver claramente cómo las relaciones entre Lenin y la filosofía llegaron hasta este punto, hay que distanciarse un poco y, antes de hablar de Lenin y de la filosofía en general, tenemos que fijar el lugar de Lenin en la filosofía marxista, o sea, evocar la situación de la filosofía marxista.

No es el caso de esbozar aquí su historia. No estamos en condiciones de hacerlo por una razón determinante: lo que tendríamos que conocer es precisamente qué es esa X cuya historia trataríamos de hacer y, conociéndolo, tendríamos que estar en condiciones de saber si esa X tiene o no una Historia, es decir, si tiene o no tiene derecho a una Historia.

Más que esbozar, aunque fuera someramente, la «historia» de la filosofía marxista, quisiera poner de manifiesto, a través de los textos y de las obras que se han sucedido en la historia, la existencia de una dificultad sintomática.

Esta dificultad dio lugar a debates célebres, que siguen durando en nuestros días. Podemos mostrar su existencia a través de los títulos más frecuentes en esos debates: ¿cuál es el fondo de la teoría marxista: una ciencia o una filosofía? El marxismo, en su fondo, ¿es una filosofía, «filosofía de la praxis»?; pero, entonces, ¿qué es de las pretensiones científicas proclamadas por Marx? O bien, por el contrario, ¿es, el marxismo en su fondo, una ciencia, el materialismo histórico, ciencia de la historia; pero entonces qué es de su filosofía, el materialismo dialéctico? O también, si se acepta la distinción clásica entre el materialismo histórico (ciencia) y el materialismo dialéctico (filosofía), ¿cómo concebir la distinción? ¿en términos tradicionales, o en términos nuevos? O también: ¿cuáles son las relaciones entre el materialismo y la dialéctica, en el materialismo dialéctico. O también: ¿qué es dialéctica: un simple método, o la filosofía toda?

Esta dificultad, que alimenta tantos debates, es *sintomática*. Quiero sugerir con eso que demuestra claramente una realidad en parte enigmática, cuyas preguntas clásicas que acabo de enumerar constituyen una forma de tratarla, una cierta interpretación. Diremos, muy esquemáticamente, que las formulaciones clásicas interpretan esta dificultad únicamente en términos de *preguntas filosóficas*, es decir, dentro de lo que hemos llamado la remasticación filosófica, mientras que, en realidad, hay que concebir estas di-

[4] Ver la nota anexa al final del texto.

ficultades, a través de las preguntas filosóficas que tiene necesariamente que provocar, en términos totalmente diferentes: en términos de *problema*, o sea, de conocimiento objetivo (vale decir, científico). Únicamente así es posible comprender, sin duda alguna, la confusión que llevó a concebir prematuramente en términos de preguntas filosóficas el aporte teórico esencial del marxismo a la filosofía, es decir, la insistencia de un determinado *problema* que puede muy bien producir efectos filosóficos, pero en la medida en que no es, en última instancia, una *pregunta* filosófica.

Si empleo intencionalmente estos términos, que suponen una distinción (problema científico, pregunta filosófica), no es para juzgar a los que han sido víctimas de esta confusión, porque todos lo hemos sido, y tenemos razón de pensar que era y sigue siendo inevitable, hasta tal punto que la propia filosofía marxista se sumió y sigue sumida, en ella, por razones necesarias.

Porque, a fin de cuentas, es suficiente echar una mirada al teatro de lo que llamamos la filosofía marxista, después de las *Tesis sobre Feuerbach*, para ver que ofrece un espectáculo bastante singular. Si damos por sentado que hay que dejar de lado las obras juveniles de Marx (sé que pido una concesión difícil para algunos, a pesar de las poderosas razones expuestas), y suscribir la declaración de Marx de que *La ideología alemana* constituye el «arreglo de cuentas» con su conciencia filosófica anterior y por ende una ruptura y una conversión en su pensamiento; y si consideramos lo que media entre las *Tesis sobre Feuerbach* (primer indicio del «corte», 1845 y el *Anti Dühring* de Engels (1877), no podemos menos que quedar impresionados por el gran bache de un vacío filosófico.

La XI Tesis sobre Feuerbach proclamaba: «los filósofos no han hecho sino interpretar al mundo, se trata ahora de transformarlo». Esta simple frase parecía prometer una filosofía nueva, que no fuera ya *interpretación* sino *transformación del mundo*. Por lo demás, así fue como la leyeron, más de medio siglo más tarde, Labriola y luego Gramsci, quienes definieron al marxismo esencialmente como una filosofía nueva, una *filosofía de la praxis*. Sin embargo —hay que rendirse ante la evidencia— esta frase profética no produjo de inmediato ninguna filosofía nueva, en todo caso ningún discurso filosófico nuevo; muy por el contrario, no hizo sino iniciar un largo silencio filosófico. Lo único que rompió públicamente ese largo silencio fue algo que tuvo todas las apariencias de un accidente imprevisto: una intervención precipitada de Engels, quien se vio obligado a entrar en la liza ideológica contra Dühring, a seguirlo «en su propio terreno» para contrarrestar las consecuencias políticas de los escritos «filosóficos» de un profesor de ma-

temáticas ciego, cuya influencia se estaba extendiendo peligrosamente al socialismo alemán.

Nos encontramos así ante una situación muy curiosa: una tesis que parece anunciar una revolución en la filosofía, luego un silencio filosófico de treinta años y, finalmente, unos capítulos improvisados de polémica filosófica, publicados por Engels por razones políticas e ideológicas, como introducción a un valioso resumen de las teorías científicas de Marx.

¿Acaso tenemos que llegar a la conclusión de que, cuando leemos la XI Tesis como el anuncio de una revolución filosófica, somos víctimas de una ilusión filosófica retrospectiva? Sí y no. Pero creo que, antes de decir que no, hay que decir *primero*, seriamente, que sí: *sí, en lo fundamental, somos víctimas de una ilusión filosófica.* Lo que se anunciaba en las *Tesis sobre Feuerbach* era —en el lenguaje necesariamente filosófico de una declaración de ruptura con cualquier filosofía «interpretativa»—, algo muy distinto a una filosofía nueva: era una ciencia nueva, la ciencia de la historia, cuyas bases, todavía sumamente frágiles, Marx echaría con *La ideología alemana.*

El vacío filosófico que sigue al anuncio de la XI Tesis queda así colmado por una ciencia, por una labor intensa, larga y difícil, que abre los cimientos de una ciencia sin precedentes, a la que Marx dedicaría toda su vida, hasta los últimos borradores de *El capital,* que no llegaría a terminar. Este hecho, de que fuera una ciencia la que colmara ese vacío filosófico, representa la primera razón profunda por la cual la XI Tesis, a pesar de que anunciaba proféticamente un acontecimiento capaz de marcar un hito en la filosofía, no podía dar lugar a una filosofía e incluso *debía* proclamar la supresión radical de todas las filosofías existentes, para poner en primer plano el trabajo de gestación teórica del descubrimiento científico de Marx.

Esta supresión radical de la filosofía está inscrita con todas sus letras, como sabemos, en *La ideología alemana.* Es necesario, dice Marx en ella, abandonar todos los caprichos filosóficos y ponerse a estudiar la realidad positiva, desgarrar los velos de la filosofía y ver al fin la realidad tal como es.

La ideología alemana fundamenta esta supresión de la filosofía en una teoría de la filosofía como alucinación y mistificación, o mejor dicho, como *sueño,* construido con los que llamaríamos los restos diurnos de la historia real de los hombres concretos; restos diurnos revestidos de una existencia puramente imaginaria, donde el orden de las cosas queda invertido. Al igual que la religión y la moral, la filosofía no es otra cosa sino ideología, no tiene historia, todo lo que parece suceder en ella sucede en realidad fuera de ella, en la única historia real, la de

la vida material de los hombres. La ciencia es, entonces, lo real mismo, conocido a través del acto que levanta sus velos destruyendo las ideologías que lo encubren: en el primer rango de estas ideologías, la filosofía.

Detengámonos un poco en este punto dramático para calificar su sentido. La revolución teórica anunciada por la XI Tesis es, en realidad, la fundación de una ciencia nueva. Sirviéndonos de un concepto de Bachelard, creemos poder concebir el acontecimiento teórico que inaugura esta ciencia nueva como un «corte epistemológico».

Marx funda una ciencia nueva, es decir, elabora un sistema de conceptos científicos nuevos, allí donde anteriormente sólo reinaba la disposición de nociones ideológicas. Marx funda la ciencia de la historia allí donde sólo existían filosofías de la historia. Cuando decimos que Marx dispone un sistema teórico de conceptos científicos en el terreno donde antes reinaban filosofías de la historia, hilvanamos una metáfora que no pasa de ser una metáfora: porque sugerimos que dentro de un mismo espacio, el de la Historia, Marx sustituyó teorías ideológicas por una teoría científica. En realidad ese terreno mismo queda transformado. Sin embargo, y con esta reserva capital, propongo conservar provisionalmente la metáfora e incluso darle una forma aun más precisa.

Si consideramos los grandes descubrimientos científicos de la historia humana, podemos imaginarnos lo que llamamos *las ciencias* como otras tantas formaciones *regionales* en los que llamaremos los grandes *continentes* teóricos. Con el alejamiento de que disponemos ahora, y sin adelantarnos acerca de un porvenir que, al igual que Marx, no estamos en condiciones de «cocinar en nuestros calderos», podemos hilvanar nuestra metáfora mejorada y decir que antes de Marx sólo dos grandes continentes estaban abiertos al conocimiento científico por cortes epistemológicos continuados: el *continente Matemáticas*, con los griegos (a través de Tales o de los que el mito de este nombre designa) y el *continente Física* (a través de Galileo y sus sucesores). Una ciencia como la química, basada en el corte epistemológico de Lavoisier, es una ciencia regional del continente físico; ahora todos sabemos que se inscribe en él. Una ciencia como la biología, que hace sólo una decena de años puso fin a la primera fase de su corte epistemológico inaugurado por Darwin y Mendel integrándose a la química molecular, también forma parte del continente físico. En su forma moderna, la lógica forma parte del continente matemático, etc. En cambio, es posible que el descubrimiento de Freud abra un nuevo continente que ahora sólo comenzamos a explorar. Si esta metáfora supera la prueba de su hilación, podemos entonces avanzar la siguiente

proposición. Marx abrió para el conocimiento científico un nuevo y tercer continente científico, el continente Historia, a través de un corte epistemológico cuyo primer tajo, todavía vacilante, está inscrito en *La ideología alemana*, tras haber sido anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach*. Este corte epistemológico no es, evidentemente, un acontecimiento neto. Es posible incluso que por recurrencia y en relación con alguno de sus *detalles*, se le pueda asignar algo como el presentimiento de un pasado. En todo caso, este corte se hace *visible* en estos primeros signos, pero estos signos sólo inauguran el comienzo de una historia sin fin. Como cualquier corte, es un corte continuado, en cuyo interior se observan reajustes complejos.

La operación de estos reajustes, que atañen a conceptos esenciales, así como su dispositivo teórico se pueden observar empíricamente en la secuencia de los escritos de Marx: en el *Manifiesto* y en *La miseria de la filosofía*, de 1847, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1857, en *Salario, precio y ganancia*, de 1865, en el primer tomo de *El capital*, de 1867, etc. Hubo después reajustes y otros desarrollos en las obras de Lenin, sobre todo en esa inigualable obra de sociología económica, lamentablemente ignorada por los sociólogos, que se llama *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, en *El imperialismo*, etc. Queramos reconocerlo o no, hoy todavía seguimos inscritos en el espacio teórico marcado y abierto por ese corte. Al igual que los demás cortes que abrieron los dos continentes que conocemos, este inaugura una historia que nunca tendrá fin.

He aquí por qué no debemos leer la XI Tesis sobre Feuerbach como el anuncio de una nueva filosofía, sino como una necesaria declaración de ruptura con la filosofía, ruptura que deja el campo libre para fundar una ciencia nueva. Es por esta razón que, ante la supresión radical de toda filosofía y el «accidente» imprevisto que provocó los capítulos filosóficos del *Anti Dühring*, se extiende ese largo silencio filosófico donde sólo habla la ciencia.

Desde luego, esta nueva ciencia es materialista, como cualquier otra y, por consiguiente, su teoría general lleva el nombre de «materialismo histórico». El materialismo es entonces, pura y simplemente, la actitud estricta del sabio ante la realidad de su objeto que le permite aprehender, como diría Engels, «la naturaleza sin ninguna adición extraña».

En la expresión un poco extraña de «materialismo histórico» (ya que para designar la química no se emplea la expresión de materialismo químico), el término de materialismo lleva en sí a la vez la ruptura previa con el idealismo de las filosofías de la historia y la instauración de lo científico sobre la historia. Materialismo histórico significa, pues: ciencia

de la historia. Si, entonces, puede nacer algo como la filosofía marxista, es más bien en la propia gestación de esta ciencia, hermana —totalmente original, desde luego, pero, en su propia extrañeza, hermana— de las ciencias existentes, después del largo plazo que siempre separa un reajuste filosófico de la revolución científica que lo provocó.

Para penetrar más en las razones de este silencio filosófico, nos vemos llevados a proponer aquí, limitándonos a ilustrarla con los datos empíricos, una tesis sobre las relaciones entre las ciencias y la filosofía. Lenin inicia su libro *El estado y la revolución* con esta simple observación empírica: el estado no ha existido siempre; sólo se observa la existencia del estado en las sociedades de clases. Del mismo modo diremos: la filosofía no ha existido siempre; sólo se observa la existencia de la filosofía en un mundo que comporta lo que llamamos una ciencia, o ciencias. Ciencia en el sentido estricto: disciplina teórica, es decir, ideal y demostrativa, y no conclusión de resultados empíricos.

Veamos, en dos palabras, las ilustraciones científicas de esta tesis.

Para que la filoosfía nazca, o renazca, es necesario que existan ciencias. Es tal vez por esta razón que la filosofía en sentido estricto sólo comenzó con Platón, su nacimiento lo provocó la existencia de las matemáticas griegas; Descartes la trastocó y la física de Galileo provocó su revolución moderna; Kant la refundió bajo el efecto del descubrimiento de Newton; Husserl la volvió a modelar bajo el aguijón de las primeras axiomáticas, etcétera.

Sólo sugiero este tema, que habría que someter a prueba, para observar, acerca del modo empírico, que en el fondo Hegel no se equivocaba al decir que la filosofía se levanta cuando ya ha caído la noche: cuando la ciencia, nacida al amanecer, ya ha recorrido el tiempo de una larga jornada. Con respecto a la ciencia que provoca su nacimiento en su forma primera, o su renacimiento en sus revoluciones, la filosofía siempre tiene un atraso de una larga jornada que puede durar años, veinte años, medio siglo o un siglo.

Hay que deducir de ello que el impacto de los cortes científicos no se hace sentir de inmediato, que pasa algún tiempo antes de que la filosofía quede reajustada.

No cabe duda de que también hay que llegar a la conclusión de que el trabajo de gestación filosófica marcha parejo con el trabajo de gestación científica, porque se trata de un trabajo dentro del otro. Es evidente que las categorías filosóficas nuevas se elaboran en el trabajo de la ciencia nueva. Pero es cierto que en algunos casos (Platón, Descartes) lo que llamamos filosofía sirve también de laboratorio teórico donde se elaboran las categorías nuevas requeridas por los conceptos de la nueva ciencia. Por ejemplo, la nueva ca-

tegoría de causalidad necesaria para la física de Galileo, que tropezaba con la causa aristotélica como con un «obstáculo epistemológico», ¿acaso no fue elaborada en el cartesianismo? Si añadimos que los grandes acontecimientos filosóficos que conocemos (la filosofía antigua que se deriva de Platón, la filosofía moderna que se deriva de Descartes) nos remite manifiestamente a la apertura provocadora de los dos grandes continentes científicos, la matemática griega y la física de Galileo, podemos enunciar (ya que todo esto no pasa de ser empírico) ciertas inferencias sobre lo que nos parece poder llamar la filosofía marxista, tres inferencias:

Primera inferencia. Si verdaderamente Marx abrió un nuevo continente para el conocimiento científico, su descubrimiento científico debería haber provocado algo como un reajuste importante en la filosofía. La XI Tesis era quizás anticipadora: anunciaba pura y simplemente un acontecimiento superior en la filosofía. Es posible que este fuera el caso.

Segunda inferencia. La filosofía sólo existe por su retardo con respecto a la provocación científica. La filosofía marxista, por consiguiente, debería llegar con un atraso con respecto a la ciencia marxista de la historia. Parece que este es el caso. Lo testimonia el desierto de treinta años, entre las *Tesis sobre Feuerbach* y el *Anti Dühring;* lo testimonian también algunos intentos ulteriores, en los que seguimos marcando el paso en numerosa compañía.

Tercera inferencia. Tenemos buenas probalidades de encontrar en la gestación de la ciencia marxista elementos teóricos más avanzados de lo que creemos para elaborar, con la perspectiva que ahora tenemos de su atraso, la filosofía marxista. Lenin decía que es en *El capital* donde hay que buscar su dialéctica, con lo cual entendía la propia filosofía marxista. Debe de haber en *El capital* material para perfeccionar o forjar las categorías filosóficas nuevas: están ciertamente presentes, en «estado práctico». Parece que este puede ser el caso. Hay que leer *El capital* y ponerse a trabajar.

La jornada sigue siendo larga, pero, puesto que por suerte ya está bastante avanzada, la noche está próxima a caer. La filosofía marxista se va a levantar.

Si las tomamos como perspectivas, estas inferencias, ponen, me atrevería a decir, una especie de orden en nuestras preocupaciones y nuestras esperanzas, y también en algunos de nuestros pensamientos. Comprendemos entonces que la razón última por la cual Marx, atenazado como estaba entre la miseria, el trabajo científico obstinado y las tareas urgentes de la dirección política, nunca escribió esa Dialéctica (o esa Filosofía) con que soñaba, no fue —*pese a todo lo que él pudiera creer*— la «falta de tiempo» para

hacerlo. Y comprendemos entonces que la razón última por la cual Engels, al verse de la noche a la mañana obligado, como él mismo dice, a «dar su opinión sobre las cuestiones filosóficas», no pudo convencer a los filósofos de profesión, no fue el carácter improvisado de una polémica simplemente ideológica. Comprendemos entonces que la razón última de los límites filosóficos de *Materialismo y empiriocriticismo* no se debe únicamente a las necesidades de la lucha ideológica.

Ahora podemos decirlo. El tiempo que Marx no pudo encontrar, el exabrupto filosófico de Engels, las leyes de la lucha ideológica, por las que Lenin tuvo que conformarse con virar contra el adversario sus propias armas, todo esto constituye una justificación, pero no es una razón.

La razón última es que los tiempos no estaban maduros, que la noche no había caído y que ni el propio Marx, ni Engels, ni Lenin podían escribir todavía esa gran obra de filosofía que le falta al marxismo, si venían después de la ciencia de la cual depende, venían todavía *demasiado temprano* para una filosofía indispensable y que, sin embargo, sólo puede nacer de un necesario *retardo.*

A partir del concepto de este *retardo* necesario, todo podía resultar claro, todo, incluyendo al malentendido de aquellos que, como el joven Lukács y Gramsci, y tantos otros que no tenían su genialidad, ante esta filosofía demasiado lenta en nacer se habían dejado dominar por su impaciencia hasta proclamar que había nacido ya desde hacía tiempo, desde los orígenes, desde las *Tesis sobre Feuerbach,* es decir, mucho *antes* del comienzo de la propia ciencia marxista; y, para probarse a sí mismos que estaban en lo cierto, declaraban simplemente que, puesto que toda ciencia es una «superestructura», puesto que toda ciencia existente era, en el fondo positivista por ser burguesa, la «ciencia» marxista no podía ser sino *filosófica,* y el marxismo una filosofía, filosofía poshegeliana, o «filosofía de la praxis».

A partir del concepto de ese «retardo» necesario, muchas otras dificultades podrían aclararse, incluso en la historia *política* de las organizaciones marxistas, de sus fracasos y sus crisis. Si es cierto como lo profesa toda la tradición marxista, que el mayor acontecimiento de la historia de la lucha de clases —es decir, prácticamente de la historia humana— es la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero, se concibe que el equilibrio interno de esta unión pueda verse amenazado por esas debilidades de la teoría que llamamos *desviaciones,* por muy insensibles que fueran; se comprende el alcance político de los debates teóricos encarnizados, surgidos en el Movimiento socialista primero y en el comunista después, acerca de lo que Lenin llamaba simples «matices», y a que, decía en *¿Qué hacer?, de un simple matiz puede depender*

por largos, largos años.

Puesto que la teoría marxista es lo que es, una ciencia y una filosofía y que la filosofía tuvo que atrasarse con respecto a la ciencia, cuyo desarrollo resultó así limitado, podemos pensar que en el fondo las desviaciones teóricas eran *inevitables*, no solamente a causa de lo efectos de la lucha de clases sobre la teoría y en ella, sino a causa de los desplazamientos en el interior de la teoría misma.

Si pensamos en el pasado del movimiento obrero marxista, podemos llamar por su nombre las desviaciones teóricas que llevaron a los grandes fracasos históricos proletarios, por ejemplo, para citar uno solo, el de la II Internacional. Estas desviaciones se llaman: economismo, evolucionismo, voluntarismo, humanismo, empirismo, dogmatismo, etc. En su fondo, estas desviaciones son *filosóficas*, y como tales fueron denunciadas por los grandes dirigentes obreros, primeros entre ellos Engels y Lenin.

Estamos ahora muy próximos a comprender por qué sumergieron a aquellos mismos que las denunciaban: ¿no eran acaso inevitables, en cierto sentido, en función del *retardo* necesario de la filosofía marxista?

Vayamos hasta el final. Si todo esto es cierto, y hasta en la crisis profunda que divide hoy al movimiento comunista internacional los filósofos marxistas pueden sobresaltarse y temza de ser esperada, que la historia les asigna y confía; si verdaderamente el retardo de la filosofía marxista puede ser hoy parcialmente colmado, como lo prueban tantos indicios, entonces no solamente el pasado quedará aclarado sino que, además, el futuro quedará transformado.

En ese futuro transformado, se les rendirá justicia, imparcialmente a todos aquellos que habrán tenido que vivir en la contradicción de la urgencia política y del retardo filosófico. Se le rendirá justicia a uno de los más grandes, Lenin. Justicia: su obra filosófica quedará entonces acabada. Acabada, es decir, completada y corregida. Bien le debemos, ¿verdad? este servicio y este homenaje al hombre que tuvo la suerte de nacer a tiempo para la política, pero la desgracia de nacer demasiado temprano para la filosofía. Después de todo, ¿quién puede escoger su propia fecha de nacimiento?

IV

Advertidos por la «historia» de la teoría marxista sobre las razones del retardo de la filosofía marxista con respecto a la ciencia de la historia, podemos ahora llegar directamente a Lenin, penetrar en su obra. Pero entonces nuestro «sueño» filosófico se disipa: las cosas no tienen su simplicidad.

Voy a adelantar mis conclusiones. No, Lenin no había nacido demasia-

do temprano para la filosofía. Nunca se nace demasiado temprano para la filosofía. Si la filosofía tiene un atraso, y si ese atraso la hace filosofía, ¿cómo se puede estar retrasado con respecto a un atraso que no tiene historia? Si hay que volver a hablar a toda costa de retardo, somos nosotros los que estamos atrasados con respecto a Lenin. Nuestro retardo no es sino el otro nombre de un error. Porque estamos filosóficamente equivocados acerca de las relaciones entre Lenin y la filosofía. Las relaciones entre Lenin y la filosofía se expresan, es cierto, *en* la filosofía, en el «juego» que constituye la filosofía en filosofía; pero estas relaciones no son filosóficas, porque ese «juego» no es filosófico.

Intentaré exponer las premisas de estas conclusiones en una forma condensada y sistemática, que será necesariamente muy esquemática, y tomaré como objeto de análisis la gran obra «filosófica» de Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Dividiré esta exposición en tres momentos:

1. Las grandes Tesis filosóficas de Lenin.
2. Lenin y la práctica filosófica.
3. Lenin y el espíritu de partido en filosofía.

Trataré de mostrar, en cada uno de estos tres puntos, los elementos nuevos que Lenin aporta a la teoría marxista.

1 ● LAS GRANDES TESIS FILOSÓFICAS DE LENIN

Como todo el mundo, entiendo por Tesis las tomas de posición de Lenin patentizadas a través de enunciados filosóficos. Dejaré de lado por el momento la objeción que sirvió de pantalla o de pretexto a la filosofía universitaria para no leer *Materialismo y empiriocriticismo*, es decir, la terminología categorial, las referencias históricas y hasta las ignorancias de Lenin.

Hay un hecho que de por sí merecería todo un estudio; y es que, en muchos aspectos y a partir de la asombrosa «obertura» de *Materialismo y empiriocriticismo* que nos remite brutalmente a Berkeley y a Diderot, Lenin se sitúa en el *espacio teórico del empirismo del siglo* XVIII, es decir, en una problemática filosófica «oficialmente» precrítica, si se considera que la filosofía se vuelve «oficialmente» crítica con Kant.

Una vez que se haya notado este sistema de referencia y se conozca su lógica estructural, las formulaciones teóricas de Lenin se explican como otros tantos efectos de esa lógica, incluyendo las increíbles torsiones a las que Lenin somete la terminología categorial del empirismo para virarla contra el empirismo. Porque, si bien piensa *dentro* de la problemática del empirismo objetivo (Lenin dice incluso del «sensualismo objetivo») y si bien el hecho de pensar dentro de esta problemática a veces

afecta, no solamente las formulaciones sino también ciertos movimientos del pensamiento de Lenin, nadie puede negar que Lenin *piense*, es decir, que piense sistemática y rigurosamente. Es este pensamiento lo que nos importa, en tanto que enuncia Tesis. Vamos a enunciarlas en su esencia desnuda. Distinguiremos tres de ellas:

Tesis 1. La filosofía no es una ciencia. La filosofía se diferencia de las ciencias. Las categorías filosóficas son distintas de los conceptos científicos.

Esta tesis es capital. Cito el punto determinante en que se decide su destino: la categoría de *materia*, punto sensible como ninguno para una filosofía materialista y para todas las almas filosóficas que anhelan su salvación, es decir, su muerte. Ahora bien, Lenin dice con todas sus letras que la distinción entre la categoría filosófica de materia y el concepto científico de materia es vital para la filosofía marxista.

La materia es una categoría filosófica (Materialismo y empiriocriticismo, ed. cit., p. 120).

La única propiedad de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva (Materialismo y empiriocriticismo, ed. cit., página 251).

De ello se sigue que la *categoría* filosófica de materia, que es a la vez Tesis *de existencia* y Tesis *de objetividad* no puede confundirse jamás con los contenidos de los *conceptos* científicos de materia. Los conceptos científicos de la materia definen conocimientos, relacionados con el estado histórico de las ciencias, acerca del objeto de esas ciencias. El contenido del concepto científico de materia se modifica con el desarrollo, es decir, con la profundización del conocimiento científico. El sentido de la categoría filosófica de materia no cambia, porque no afecta a ningún objeto de ciencia, pero afirma la *objetividad* de todo conocimiento científico de un objeto. La categoría de *materia* no puede cambiar. Es «absoluta».

Las consecuencias que Lenin saca de esta distinción son capitales. En primer lugar, en lo que entonces se llamaba la «crisis de la física». Lenin restablece la verdad: la física no está de modo alguno en crisis, sino en fase de crecimiento. La materia no se ha «desvanecido». Sólo el concepto científico de materia ha *cambiado de contenido*, y seguirá cambiándolo sin cesar en el futuro, porque el proceso del conocimiento es infinito en su propio objeto.

La seudocrisis científica de la física no es sino una crisis o un trance *filosófico* en el cual algunos ideólogos, que son también sabios, atacan abiertamente al materialismo. Cuando proclaman que la materia se ha desvanecido, hay que escuchar el discurso silente de sus deseos: *¡que el materialismo se desvanezca!*

Y Lenin se dio a la tarea de denunciar y derrotar a todos esos científicos, filósofos de un día, que creyeron que su hora había llegado. ¿Qué queda hoy de esos personajes? ¿Quién los conoce ya? Reconozcamos que ese ignorante en filosofía que era Lenin tenía por lo menos juicio. ¿Y qué filósofo profesional supo como él, sin esperar ni vacilar, lanzarse tanto hacia adelante, y con tanta seguridad, absolutamente solo, contra todos, en una batalla aparentemente perdida? Quisiera que se me citara un nombre, aparte de Husserl, entonces aliado de Lenin contra el empirismo y el historicismo, pero aliado provisional y que no pudo *encontrarse con él*, porque Husserl creía, como todo buen filósofo, ir a «alguna parte».

Pero la Tesis de Lenin llega más lejos que la coyuntura inmediata. Si hay que distinguir absolutamente entre la categoría filosófica de materia y cualquier concepto científico, de ello se sigue que los materialistas que aplican las categorías filosóficas a los objetos de las ciencias como si fueran su concepto, se hallan atascados en un «quid pro quo». Ejemplo: el que hiciera un uso *conceptual* de la pareja *categorial* materia-espíritu, o materia-conciencia tiene muchas probabilidades de caer en *paralogismos*, puesto que «la contradicción entre la materia y la conciencia no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo primario y qué es lo que hay que reconocer como lo secundario [es decir, en filosofía]. Más allá de estos límites la relatividad de tal contraposición no suscita duda alguna». (*Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., p. 138).

No puedo insistir aquí en otras consecuencias de gran alcance, por ejemplo, en el hecho de que la distinción entre la filosofía y las ciencias abre necesariamente, en la perspectiva de Lenin, el campo de una teoría de la historia de los conocimientos; cosa que Lenin anuncia en su teoría de los *límites* históricos de toda verdad (léase de todo conocimiento científico) y que concibe como teoría de la distinción entre la *verdad absoluta* y *la verdad relativa* (en esta teoría se concibe en una sola pareja de categorías, a la vez la distinción entre la filosofía y las ciencias y la necesidad de una teoría de la historia de las ciencias).

Sólo quiero señalar lo siguiente. La distinción entre la filosofía y las ciencias, entre las categorías filosóficas y los conceptos científicos constituye fundamentalmente una toma de posición filosófica radical *contra todas las formas del empirismo y del positivismo:* contra el empirismo y el positivismo incluso de algunos materialistas, contra el naturalismo, contra el sicologismo, contra el historicismo (en cuanto a este punto preciso, recuérdese la violencia po-

lémica contra el historicismo de Bogdanov).

Hay que confesar que para un filósofo que se define, según los gustos y sobre la base de algunas fórmulas, como precrítico, prekantiano, no está tan mal; es incluso bastante asombroso, puesto que ese dirigente bolchevique de 1908 que, manifiestamente, no había leído ni una línea de Kant y de Hegel y se había conformado con Berkeley y Diderot, da prueba, por razones curiosas, de un sentido «crítico» del adversario positivista y de un discernimiento estratégico prodigioso en el concierto religioso de la filosofía «hipercrítica» de aquel tiempo.

Lo más asombroso es que Lenin realiza la hazaña de tomar estas *posiciones antiempiristas dentro del propio campo de su problemática empirista de referencia.* La de llegar a ser antiempirista pensando y expresándose dentro de las categorías básicas del empirismo es una proeza paradójica que plantea un pequeño «problema» para los filósofos de buena fe que quieran examinarlo.

¿Quiere decir esto, acaso, que el campo de la problemática filosófica, las formulaciones categoriales, los enunciados filosóficos, son relativamente indiferentes a las tomas de posición filosóficas? ¿Quiere decir esto que en el fondo no sucede nada esencial en lo que parece constituir la filosofía? Extraño.

Tesis 2. Si bien la filosofía es distinta de las ciencias, existe entre la filosofía y las ciencias un vínculo privilegiado. Este vínculo lo representa la tesis materialista de la objetividad.

Dos puntos son esenciales aquí.

El *primero* concierne a la naturaleza del conocimiento científico. Las indicaciones contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo* se repiten, se desarrollan y profundizan en los *Cuadernos sobre la dialéctica:* llenan de sentido el antiempirismo y el antipositivismo de Lenin, en el propio interior de la concepción de la *práctica científica.* En este aspecto, Lenin debe considerarse también como un testigo que habla de la práctica científica como un práctico auténtico. Es suficiente leer los textos que le dedicó a *El capital* de Marx, entre 1898 y 1905, su análisis de *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* para darse cuenta de que su práctica científica de teórico marxista de la historia, de la economía política y de la sociología va acompañada constantemente por reflexiones epistemológicas agudas, que sus textos filosóficos no hacen sino repetir en una forma general.

Lo que Lenin pone en evidencia, y una vez más a través de las categorías que pueden ser contaminadas por sus referencias empiristas (como la categoría del reflejo) es el antiempirismo de la práctica científica, el papel decisivo de la abstracción científica, o mejor, el papel de la sistematicidad conceptual y, de un

modo más general, el papel de la teoría como tal.

Políticamente, Lenin es conocido por su crítica al «espontaneísmo» dirigida, hay que recordarlo, no contra la espontaneidad, los recursos, la invención, el genio de las masas populares, sino contra una ideología política que, bajo el manto de una exaltación verbal de la espontaneidad de las masas, la explota para encauzarla hacia una política falsa. Pero generalmente no se ve que, en su concepción de la práctica científica, Lenin adopta exactamente la misma postura.

Si Lenin escribió: «*sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario*», hubiera podido muy bien escribir: *sin teoría científica no hay producción de conocimientos científicos.* Su defensa de las exigencias de la teoría en la práctica científica corresponde a su defensa de las exigencias de la teoría en la práctica política. Su antiespontaneísmo cobra entonces la forma teórica del antiempirismo, el antipositivismo y del antipragmatismo.

Pero, del mismo modo que su antiespontaneísmo político supone el mayor respeto por la espontaneidad de las masas, así también su antiespontaneísmo teórico supone el mayor respeto por la *práctica* en el proceso del conocimiento. En ningún momento, ni en su concepción de la ciencia, ni en su concepción de la política, Lenin cae en el *teoricismo.*

Este primer punto nos permite comprender el *segundo.* Para Lenin, la filosofía materialista está profundamente ligada con la práctica científica. Me parece que esta tesis debe entenderse en dos sentidos.

Primero, en un sentido, sumamente clásico, y que ilustra lo que hemos podido observar empíricamente en la historia de las relaciones que vinculan toda filosofía a las ciencias. Para Lenin, lo que sucede en el interior de las ciencias interesa en primer lugar a la filosofía. Las grandes revoluciones científicas provocan modificaciones importantes en la filosofía. Es la conocida tesis de Engels: el materialismo cambia de forma con cada gran descubrimiento científico; tesis que Lenin defiende mostrando, de otro modo y mejor que Engels —quien está fascinado por las consecuencias filosóficas de los descubrimientos de las ciencias de la naturaleza (la célula, la evolución, el principio de Carnot, etc.)— Que el descubrimiento decisivo que provoca la modificación obligatoria de la filosofía materialista no se debe tanto a las ciencias de la naturaleza como a la *ciencia de la historia,* al materialismo histórico.

En un segundo sentido, Lenin invoca un argumento importante. Ya no habla entonces de la filosofía en general, sino de la filosofía materialista. Ésta se interesa particularmente, y de un modo que le es propio, en lo que sucede en la práctica científica porque *representa,* en su tesis

materialista, las convicciones «*espontáneas*» de los sabios en relación con la existencia del objeto de su ciencia, y con la objetividad de su conocimiento.

Lenin no se cansa de repetir, en *Materialismo y empiriocriticismo,* que la mayoría de los especialistas de las ciencias de la Naturaleza son «espontáneamente» materialistas, por lo menos por *una de las tendencias* de su filosofía espontánea. Si bien combate las ¡deologías del espontaneísmo de la práctica científica (empirismo, pragmatismo), Lenin reconoce, en la experiencia de la práctica científica, una tendencia materialista espontánea de la mayor importancia para la filosofía marxista. Relaciona entonces las tesis materialistas requeridas para concebir la especificidad del *conocimiento* científico con la tendencia materialista espontánea de los *prácticos* de las ciencias: es como si expresara, práctica y teóricamente a la vez, una sola y misma tesis materialista, de existencia y de objetividad.

Me anticipo diciendo que la insistencia de Lenin en afirmar el vínculo privilegiado entre las ciencias y la filosofía materialista marxista atestigua que se trata de un punto nodal decisivo, que llamaremos, si ustedes están de acuerdo, *Punto Nodal Nº 1.*

Pero, a través de la mención de la filosofía espontánea de los sabios, enseguida se perfila algo importante, algo que nos pone ante otro punto nodal decisivo de una naturaleza totalmente distinta.

Tesis 3. Aquí también Lenin repite una tesis clásica que Engels había expuesto en el *Ludwig Feuerbach,* pero le da un alcance sin precedentes. Esta tesis atañe a la historia de la filosofía concebida como la historia de una lucha secular entre dos tendencias: el idealismo y el materialismo.

Hay que decir que, en su brutalidad, esta tesis choca de pleno con las convicciones de la inmensa mayoría de los filósofos de profesión. Si se decidieron a leer a Lenin, y acabarán seguro por hacerlo algún día, convendrán fácilmente en que sus tesis filosóficas no son tan sumarias como su reputación dice. Pero temo mucho que se resistirán ferozmente a aceptar esta última tesis que puede herirlos en sus convicciones más profundas. Les parece decididamente demasiado burda, buena sólo para debates públicos, es decir, ideológicos y políticos. Decir que toda la historia de la filosofía se reduce, en última instancia, a una lucha entre el materialismo y el idealismo es abaratar toda la riqueza de la historia de la filosofía.

En realidad, esta tesis no hace sino afirmar que, en lo esencial, *la filosofía no tiene verdaderamente historia.* ¿Qué es una historia que no es más que la repetición del choque entre dos tendencias fundamentales? Las formas y los temas del combate pueden variar, pero si toda la histo-

ria de la filosofía no es otra cosa más que la historia de esas formas, basta con reducirlas a las tendencias inmutables que representan, para que la transformación de esas formas se convierta en una especie de *juego por nada*. En rigor, la filosofía no tiene historia, la filosofía es ese lugar teórico extraño donde no sucede propiamente nada, nada más que esa *repetición* de la nada. Decir que no sucede nada en filosofía quiere decir que la filosofía *no lleva a ninguna parte porque no va a ninguna parte:* los caminos que abre son, como bien lo dijo Dietzgen antes de Heidegger, «*Holzwege*», caminos que no llevan a ninguna parte.

Por lo demás, esto es lo sugiere *prácticamente* Lenin, quien explica, desde las primeras páginas de *Materialismo y empiriocriticismo*, que Mach no hace sino *repetir* a Berkeley, a lo que opone por su parte su propia *repetición* de Diderot. Peor aún, nos damos cuenta de que Berkeley y Diderot se *repiten* uno a otro, puesto que están de acuerdo acerca de la pareja materia-espíritu, cuyos términos se conforman con disponer de otra manera. La nada de su filosofía no es sino la nada de esa inversión de términos de una pareja categorial inmutable (materia-espíritu), que representa en la teoría filosófica el juego de las dos tendencias antagónicas, enfrtntadas a través de la pareja. La historia de la filosofía no es, entonces, sino la nada de esa inversión repetida. Esta tesis le devolvería, además, todo su sentido a las famosas fórmulas sobre la inversión de Hegel por Marx, de ese Hegel de que el propio Engels dijo que no era sino una inversión previa.

Sobre este punto hay que reconocer que la insistencia de Lenin no tiene miramientos ni límites. Por lo menos, en *Materialismo y empiriocriticismo* (ya que, acerca de este punto, el tono cambia en los *Cuadernos)* echa por la borda todos los matices, las distinciones, las finezas, todas las sutilezas teóricas gracias a las cuales la filosofía trata de concebir su «objeto»; no son sino sofismas, distingos, argucias de profesores acomodamientos, compromisos cuyo único fin es enmascarar la competencia en la que toda filosofía está enfrascada: la lucha de tendencias, fundamental entre el materialismo y el idealismo. Al igual que en política, no hay una tercera vía, término medio, posiciones híbridas. En el fondo, sólo hay idealistas y materialistas. Todos los que no se declaran abiertamente tales, son materialistas o idealistas «avergonzados» (Kant, Hume).

Pero entonces hay que ir aun más lejos y decir que, si toda la historia de la filosofía no es sino la repetición de argumentos en los que se consuma una sola y única lucha, la filosofía sólo es lucha de tendencias, es ese «Kampfplatz» de que hablaba Kant, pero que nos precipita en la subjetividad pura y simple de las luchas ideológicas. Vale decir que *la filosofía no tiene, propiamente ha-*

blando, ningún objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto.

Lenin llega tan lejos como eso, lo que demuestra que Lenin *piensa.* Declara que no se pueden demostrar los principios últimos del materialismo, al igual que no se pueden demostrar (ni refutar: lo que irritaba a Diderot) los principios del idealismo. No se les puede demostrar porque no pueden ser el objeto de un conocimiento comparable con el de la ciencia, que demuestra las propiedades de sus objetos.

La filosofía, pues, no tiene objeto. Pero una cosa lleva a otra. Si nada sucede en la filosofía es precisamente porque no tiene objeto. Si sucede algo en las ciencias es porque tienen un objeto, cuyo conocimiento pueden profundizar, *lo que les da una historia.* Puesto que la filosofía no tiene objeto, nada puede suceder en ella. La nada de su historia repite la nada de su objeto.

Es aquí donde comenzamos a acercarnos al *Punto Nodal Nº 2* que atañe a esas famosas *tendencias.* La filosofía sólo reitera y remastica argumentos que representan, en forma de categorías, su conflicto fundamental. Es su conflicto, innominable *en* la filosofía, lo que sostiene la eterna inversión nula de la que la filosofía es el teatro parlanchín; la inversión de la pareja categorial fundamental materia-espíritu. ¿Cómo se manifiesta, entonces, una tendencia? A través del orden jerárquico que instaura entre los términos de la pareja: un orden de dominación. Escuchemos a Lenin:

«Fingiendo no discutir más que con Beltov, y eludiendo pusilánime a Engels, Bogdanov se indigna por tales *definiciones* que son, dice, *"simples repeticiones"*... de la fórmula de Engels... según la cual, para una tendencia filosófica, la materia es lo primario y el espíritu lo secundario y, para la otra tendencia, todo lo contrario. ¡Todos los machistas rusos repiten extasiados la "refutación" de Bogdanov! Y sin embargo, la más ligera reflexión podría probar a estas gentes que no es posible, *que en el fondo no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología, más que indicando cuál de ellos es considerado como primario.* ¿Qué es dar una "definición"? Es, ante todo, trasladar un concepto dado a otro más amplio... Se pregunta ahora si existen conceptos más amplios con los que pudiera operar la teoría del conocimiento, que los conceptos de: ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo síquico. No. Estos son los últimos conceptos, los más amplios, más allá de los cuales en realidad (si no se tienen en cuenta las modificaciones siempre posibles de la *terminología)* no ha ido hasta ahora la gnoseología. Solamente el charlatanismo o la indigencia intelectual extremada pueden *exigir una "definición" tal de estas dos "series" de conceptos últimos que no consista en una "simple repetición": uno y otro es considerado como lo prima-*

rio». (Materialismo y empiriocriticismo, ed. cit. p. 137.)

La inversión, que es formalmente la nada que sucede en la filosofía, en su discurso explícito, no es nula, o más bien es un efecto de anulación, la anulación de una jerarquía anterior sustituida por la jerarquía inversa. Lo que está en discusión en la filosofía, a través de las categorías últimas que comandan todos los sistemas filosóficos, es, pues, el sentido de esta jerarquía, el sentido de esta colocación de una categoría en posición de dominación; es en la filosofía algo que hace pensar irresistiblemente en una toma del poder, o en una *colocación en el poder*. Filosóficamente, debemos decir: una colocación en el poder es sin *objeto*. Una colocación en el poder, ¿es otra categoría puramente teórica? Una toma del poder (o colocación en el poder) es política, no tiene objeto, tiene una meta, justamente el poder, y un objetivo: los efectos del poder.

Hay que marcar aquí un breve compás de espera para ver todo lo nuevo que Lenin aporta con respecto a Engels. Su contribución es enorme, si nos tomamos el trabajo de medir los efectos de los que con demasiada frecuencia se han tomado por matices.

En el fondo, Engels, quien posee rasgos de genialidad asombrosos cuando trabaja acerca de Marx, no posee un *pensamiento* comparable al de Lenin. A menudo sucede que yuxtapone tesis, en lugar de *concebirlas* en la unidad de su relación.

Peor aún: nunca se ha liberado verdaderamente de un cierto tema positivista de *La ideología alemana*. Para él, la filosofía, cuyo estudio sistemático recomienda sin embargo, tiene que desaparecer: porque no es sino el laboratorio artesanal donde se han forjado en el pasado las categorías filosóficas necesarias para la ciencia. Esos tiempos ya pasaron. La filosofía cumplió su obra. Ahora tiene que dejarle su lugar a la ciencia. Desde que las ciencias están científicamente en condiciones de presentar el *sistema orgánico unitario de sus relaciones*, ya no hay necesidad ni de una Naturphilosophie, ni de una Geschichtphllosophie.

¿Qué le queda a la filosofía? Un objeto: la dialéctica, las leyes más generales de la naturaleza (pero las ciencias las proporcionan) y del pensamiento. Quedan las leyes del pensamiento, que se pueden separar de la historia de las ciencias. La filosofía, por consiguiente, no está verdaderamente separada de las ciencias; de ahí el positivismo que acecha a ciertas fórmulas de Engels, cuando dice que ser materialista es admitir la naturaleza tal como es «sin adiciones extrañas»; sin embargo, Engels sabe que las ciencias son un proceso de conocimiento. De modo que la filosofía sí tiene un objeto: pero, paradójicamente, ese es el *pensamiento puro*, lo que no le desagradaría al idealismo. ¿Qué hace

hoy, por ejemplo, según su propia confesión, Levi-Strauss que se proclama seguidor de Engels? Él también estudia las leyes, digamos, las estructuras *del pensamiento*. Ricoeur le mostró, y tenía razón, que era Kant menos el sujeto trascendental. Levi-Strauss no lo desmintió. En realidad, si el objeto de la filosofía es el pensamiento puro, uno puede proclamarse de acuerdo con Engels y descubrirse kantiano, menos el sujeto trascendental.

Se puede expresar la misma dificultad de otra forma. La dialéctica, objeto de la filosofía, se considera una *lógica*. La filosofía, ¿puede verdaderamente tener al objeto de la Lógica como objeto? Parece que la Lógica está a punto de prescindir de la filosofía: es una ciencia.

Desde luego, Engels defiende *a la vez* también la tesis de las dos tendencias; pero, el materialismo y la dialéctica por un lado, la lucha de tendencias y el progreso filosófico que se deriva exclusivamente de los progresos científicos por el otro, son muy difíciles de concebir juntos, es decir, difíciles de *pensar*. Engels lo intenta; pero, aunque no se quiera tomarlo al pie de la letra (lo que es lo de menos, puesto que se trata de un no especialista), es muy evidente que le *falta* algo *esencial*.

Es decir que le *falta* algo esencial a su idea de poder pensar. Es gracias a Lenin cómo podemos ver que se trata de una deficiencia. Porque al pensamiento de Engels le falta precisamente lo que Lenin le aporta.

Lenin aporta un pensamiento profundamente coherente, donde se establece un cierto número de tesis radicales, que encierran algunos vacíos, desde luego, pero vacíos *pertinentes*. En el centro de este pensamiento está la tesis de que la filosofía *no tiene objeto*, es decir: la filosofía no se explica por *la simple relación que mantiene con las ciencias*.

Nos acercamos al *Punto Nodal Nº 2*. Pero todavía no lo alcanzamos.

(2) ● LENIN Y LA PRÁCTICA FILOSÓFICA

Para llegar a ese *Punto Nodal Nº 2*, entraremos en un nuevo dominio, el de la práctica filosófica. Sería interesante estudiar la práctica filosófica de Lenin en sus distintas obras. Pero ese estudio supondría que supiéramos qué es la práctica filosófica como tal.

Ahora bien, precisamente, en algunas raras oportunidades, Lenin se ve obligado por las necesidades mismas de la polémica filosófica a producir una especie de *definición de su práctica filosófica*. Los dos textos más claros son los siguientes:

«Diréis: esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es "imprecisa". Y yo os contestaré: justamente es lo bastante "imprecisa" *para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el mal sentido de esta palabra*, es una cosa muerta,

paralizada, osificada; pero, al mismo tiempo, es lo bastante "precisa" para *deslindar* los campos, *del modo más resuelto e irrevocable*, entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico, la sofística de los adeptos de Hume y de Kant.» *(Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit. p. 127.)

«Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana cualquiera que sea. Este criterio también es lo bastante "impreciso" para no permitir a los conocimientos del hombre convertirse en algo "absoluto"; pero, al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo.' *(Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., p. 133.)

Hay otros textos que confirman la posición de Lenin. Manifiestamente, no se trata de fórmulas lanzadas al azar y aisladas, sino de un pensamiento profundo.

Lenin define así la esencia última de la práctica filosófica como una *intervención* en el dominio teórico. Esta intervención cobra una doble forma: teórica, para la formulación de categorías definidas; práctica, para la función de esas categorías. Esta función consiste en «deslindar los campos» en el interior del dominio teórico, entre ideas declaradas verdaderas e ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico. Los efectos de este deslinde son dobles: positivos, porque sirven a una práctica determinada —la práctica científica—; negativos, en tanto que defienden esta práctica de los peligros de ciertas nociones ideológicas: en este caso, las del idealismo y del dogmatismo. Esto son, por lo menos, los efectos producidos por la intervención filosófica de *Lenin.*

En ese deslinde vemos enfrentadas las dos tendencias fundamentales de que hemos hablado. Es la filosofía materialista la que traza la línea de demarcación, para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico. Podemos generalizar esta definición y decir: toda filosofía consiste en el trazado de una línea de demarcación mayor, gracias a la cual rechaza las nociones ideológicas de las filosofías que representan la tendencia opuesta a la suya; la apuesta de este trazado, y por ende de la práctica filosófica, es la práctica científica, la cientificidad. Reconocemos aquí nuestro *Punto Nodal Nº 1:* la relación privilegiada de la filosofía con las ciencias.

Reconocemos también el juego paradójico de la inversión de los términos donde la historia de la filosofía se anula en la nada que produce. Esta nada no es nula: puesto que tiene como apuesta el destino de las prácticas científicas, de lo científico y de su otro, lo ideológico. O bien las prácticas científicas son explotadas,

o bien son servidas por la intervención filosófica.

Se hace entonces comprensible el hecho de que la filosofía tenga una historia y sin embargo nada suceda en ella. Porque la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica categorías filosóficas existentes y es, por consiguiente, el producto de los cambios en el discurso filosófico donde la historia de la filosofía brinda su existencia, esa intervención es simple y llanamente la nada filosófica cuya insistencia hemos constatado, puesto que efectivamente una línea de demarcación no es nada, ni siquiera un trazado, sino el simple hecho de demarcarse, es decir, el *vacío de una distancia.*

Esa distancia deja su *trazo* en las distinciones del discurso filosófico, en sus categorías y su dispositivo modificados; pero todas estas modificaciones no son nada por sí mismas, porque sólo actúan fuera de su propia presencia, en la distancia o la no distancia que separa las tendencias antagónicas de las prácticas científicas, tal es el riesgo de su lucha.

Lo que puede haber de verdaderamente filosófico en esta operación de un trazado nulo es solamente su desplazamiento, pero está relacionado con la historia de las prácticas científicas y de las ciencias. Porque existe una historia de las ciencias, y las líneas del frente filosófico resultan desplazadas de acuerdo con las transformaciones de la coyuntura científica (es de las ciencias y de sus problemas) es decir, de acuerdo con el estado y con el estado de los dispositivos filosóficos provocados por esas transformaciones. Los términos que designan lo científico y lo ideológico deben, pues, *volverse a pensar* todas las veces.

Tenemos así una historia *en* la filosofía más que una historia *de* la filosofía: una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de un trazo nulo, cuyos efectos son reales. Esta historia se puede leer con provecho en todos los grandes filósofos, aun en los idealistas, y en el que compendia toda la historia de la filosofía, Hegel. Por esta razón Lenin lee a Hegel, con asombro; pero esta lectura de Hegel también forma parte de la *práctica filosófica* de Lenin. Leer a Hegel desde el punto de vista materialista significa trazar en él límites de demarcación.

He llegado sin duda más allá de la letra de Lenin, pero no creo haberle sido infiel. En todo caso, digo simplemente: Lenin nos entrega lo necesario para comenzar a concebir la forma específica de la *práctica filosófica* en su esencia, y da retrospectivamente un sentido a numerosas fórmulas consignadas en los grandes textos filosóficos clásicos. Porque, a su manera, ya Platón había hablado de la lucha entre los Amigos de las Formas y los Amigos de la Tierra, y había declarado que la verdadera filosofía tiene que saber dividir, recortar, y trazar líneas de repartición.

Queda sin embargo una pregunta fundamental: ¿qué es de esas dos grandes tendencias que se enfrentan en la historia de la filosofía? Lenin da a esta pregunta una respuesta salvaje, pero una respuesta.

3 • LA TOMA DE PARTIDO EN FILOSOFÍA

Esta respuesta está contenida en la célebre tesis y, hay que decirlo, escandalosa para muchos, de la toma de partido en filosofía.

Esta palabra suena como una consigna *directamente* política, en la que partido quisiera decir partido político, partido comunista.

Sin embargo, es suficiente leer un poco más de cerca a Lenin, no solamente *Materialismo y empiriocriticismo* sino también y sobre todo sus análisis de la teoría de la historia y de la economía, para ver que se trata de un concepto, y no de una simple consigna.

Lenin observa sencillamente que cualquier filosofía toma partido en función de su tendencia fundamental, en contra de la tendencia contraria fundamental, a través de las filosofías que la representan. Pero observa al propio tiempo que la inmensa mayoría de las filosofías se preocupan por encima de todo por declarar públicamente y en suministrar la prueba de que *no toman partido porque no tienen que tomar partido.*

Como por ejemplo Kant: el «Kampfplatz» del cual habla está bueno para las demás filosofías, precríticas, pero no para la filosofía crítica. Su propia filosofía se mantiene fuera del «Kampfplatz», en otro lugar, donde se asigna precisamente la función de arbitrar los conflictos de la metafísica en nombre de los intereses de la Razón. Desde que la filosofía existe, desde el ewpelv de Platón, hasta el filósofo «funcionario de la humanidad» de Husserl, e incluso hasta Heidegger en algunos de sus textos, la historia de la filosofía está dominada por esta repetición, que es la repetición de una contradicción: *la denegación* teórica de su propia práctica y de gigantescos esfuerzos teóricos para consignar esta denegación en discursos coherentes.

La respuesta de Lenin a este hecho sorprendente, que parece ser constitutivo de la inmensa mayoría de las filosofías, consiste en decirnos *unas palabras* acerca de la insistencia de estas misteriosas tendencias que se enfrentan en la historia de la filosofía. Para Lenin, en definitiva, estas tendencias están relacionadas con posiciones y, por consiguiente, con conflictos de clases. Digo *relacionadas,* porque Lenin sólo dice eso y, además, Lenin nunca afirma que la filosofía se reduzca a la pura y simple lucha de clases, ni aunque fuera a lo que en la tradición marxista se llama la lucha de clases ideológica. Para no propasar las declaraciones de Lenin, podemos decir que, para él, la filosofía *representa* la lucha de clases, es decir, la política. La *representa,* lo que supone una *instan-*

cia en la cual la política está así representada: esta instancia son las ciencias.

Punto Nodal Nº 1: relación de la filosofía con las ciencias. *Punto Nodal Nº 2:* relación de la filosofía con la política. Todo depende de esta doble relación.

Podemos plantear entonces la siguiente proposición: la filosofía es la política continuada de cierta manera, en un cierto dominio, en relación con una cierta realidad. La filosofía representa la política en el dominio de la teoría, o, para ser más precisos, ante las ciencias; y viceversa, la filosofía representa la cientificidad en la política, ante las clases comprometidas en la lucha de clases. Cómo esta representación esté reglamentada, por qué mecanismos pueda ser asegurada, por qué mecanismos pueda ser falseada o fingida, *y resalte generalmente falseada,* Lenin no lo dice. Su convicción profunda es manifiestamente que en última instancia ninguna filosofía puede saltar por encima de esta condición, evadirse del determinismo de esta doble representación; en fin, que la filosofía existe en alguna parte, como una instancia más entre las dos instancias mayores que la constituyen como instancia: la lucha de clases y las ciencias.

Entonces unas palabras son suficientes: en Engels se encuentra el *Punto Nodal Nº 1,* la instancia Ciencias, pero no se encuentra, pese a que menciona la lucha de tendencias en filosofía, el *Punto Nodal Nº 2,* la instancia Política. Esto significa que Lenin no es un simple comentarista de Engels, sino que aporta algo nuevo y decisivo en lo que se llama el dominio de la filosofía marxista: lo que le *faltaba* a Engels.

Y entonces unas pocas palabras más son suficientes para llegar a la conclusión. Porque el conocimiento de esta doble representación de la filosofía sólo es, pero lo es propiamente, el comienzo titubeante, pero el comienzo, de una *teoría de la filosofía.* Nadie va a negar que esta teoría es embrionaria, que apenas está esbozada en la que creíamos una simple polémica. Pero, por lo menos, estas indicaciones de Lenin tienen, si las aceptamos, un resultado inédito: el de *traducir la pregunta en un problema* y lograr que lo que llamamos la filosofía marxista cese de ser la remasticación de una práctica filosófica que, desde siempre y en una forma absolutamente dominante, es la de la *denegación* de su práctica real.

Es así como Lenin responde a la profecía de la XI Tesis, y es el primero en hacerlo, ya que nadie, ni siquiera Engels, lo había hecho antes. Respondió él mismo con el «estilo» de su práctica filosófica. Práctica salvaje en el sentido en que Freud habla de un análisis salvaje, que no suministra los títulos teóricos de sus operaciones, y que hace gritar a la filosofía de la «interpretación» del mundo, que podemos definir como la filosofía de la *denegación.* Práctica, todo lo salvaje que se quiera,

pero ¿qué cosa no ha sido salvaje en sus comienzos?

El hecho es que esta práctica es una *nueva* práctica filosófica: *nueva*, en tanto que deja de ser esa remasticación que no es sino la práctica de la denegación, donde la filosofía —que interviene sin cesar «políticamente» en los debates en que se decide el destino real de las ciencias, entre lo científico que instauran y la ideología que las amenaza; y que interviene sin cesar «científicamente» en las luchas en que se decide el destino de las clases, entre lo científico que las sirve y lo ideológico que las amenaza— se niega sin embargo, obstinadamente, en la «teoría» filosófica, a reconocer su intervención; *nueva*, en tanto que es una práctica que ha renunciado a la denegación y que, sabiendo lo que hace, *actúa de acuerdo con lo que ella es.*

Si todo esto es cierto, podemos sospechar que sin duda no fue por una casualidad que este efecto sin precedentes fuera provocado por el descubrimiento *científico* de Marx, y pensado por un dirigente *político proletario.* Porque en definitiva, si el nacimiento de la filosofía fue provocado por la primera ciencia de la historia humana, donde esto sucedió fue en Grecia, en una sociedad de clases; y puesto que sabemos hasta dónde la explotación puede extender sus efectos, no nos asombraremos de que esos efectos hayan cobrado también la forma de una denegación filosófica de la dominación de la filosofía por la política, forma que es clásica en las sociedades de clases, donde las clases dominantes se niegan a reconocer que dominan. No nos asombraremos entonces de que el conocimiento científico de los mecanismos de dominación de clase, y de todos sus efectos —conocimiento que Marx produjo y Lenin aplicó— haya provocado en la filosofía ese extraordinario desplazamiento que destruye los fantasmas de la denegación, donde la filosofía trata de convencer, para que los hombres se convenzan y para convencerse también ella misma, de que está por encima de la política y por encima de las clases.

De modo que sólo con Lenin puede, por fin, tomar cuerpo y sentido la frase profética de la XI Tesis sobre Feuerbach: «Hasta ahora los filósofos han interpretado al mundo; se trata ahora de transformarlo». ¿Es que esta frase promete una *filosofía* nueva? No lo creo. La filosofía no quedará suprimida: la filosofía seguirá siendo la filosofía. Pero, al saber qué es su práctica y al saber qué cosa es, o al comenzar a saberlo, puede transformarse poco a poco. Entonces menos que nunca diremos que el marxismo es una filosofía nueva: una filosofía de la praxis. En el corazón de la Teoría marxista hay una ciencia: una ciencia muy singular, pero una ciencia. La novedad que el marxismo introduce en la filosofía es una nueva *práctica de la filosofía. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía.*

Esta nueva práctica de la filosofía puede transformar a la filosofía. Y puede, además, *ayudar* en la transformación del mundo, dentro de sus posibilidades. Ayudar solamente, porque no son los teóricos, sean ellos sabios o filósofos, ni son tampoco los «hombres» los que hacen la historia, sino las «masas», es decir, las clases aliadas en una misma lucha de clases.

NOTA ANEXA

Para no caer en el error acerca del sentido de esta condena de los profesores de filosofía, y de la filosofía que profesan, hay que fijarse en la fecha del texto y en algunas expresiones. Basándose en Dietzgen, Lenin condena a los profesores de filosofía *en su conjunto*, y no a todos los profesores de filosofía sin excepciones. Condena su filosofía pero no condena a la filosofía. Recomienda incluso que se *estudie* esa filosofía, para poder elegir y aplicar una práctica distinta a la de ellos en la filosofía. Triple comprobación, por consiguiente, en la que, en el fondo la fecha y las circunstancias no cambian nada substancial:

1 ● Los profesores de filosofía son profesores, es decir, intelectuales empleados en un sistema educacional determinado, sometidos a ese sistema, y ejercen en su conjunto la función social de inculcar los «valores de la ideología dominante». El que pueda existir en las instituciones educacionales un «juego» que les permite a algunos profesores virar sus enseñanzas y sus reflexiones contra esos «valores» establecidos es un hecho que no modifica el efecto *de conjunto* de la función profesoral filosófica. Los filósofos son intelectuales y por ende pequeñoburgueses, sometidos en su conjunto a la ideología burguesa y pequeñoburguesa.

2 ● Por consiguiente, la filosofía dominante, cuyos representantes o portadores son los profesores de filosofía en su conjunto, incluso con su libertad «crítica», está sometida a esa ideología dominante; esa ideología que Marx ha definido, ya en *La ideología alemana*, como la ideología de la clase dominante. Esta ideología está dominada por el idealismo.

3 ● Esta situación, tanto de los intelectuales pequeñoburgueses profesores de filosofía como de la filosofía que enseñan, o reproducen dándole una forma personal, no excluye que algunos intelectuales puedan escapar a las constricciones que dominan al conjunto de los intelectuales, y, si son filósofos, se adhieran a una filosofía materialista y a una teoría revolucionaria. El *Manifiesto* ya mencionaba esta posibilidad. Lenin la recoge y añade que el concurso de estos intelectuales es indispensable para el Movimiento obrero. El 17 de febrero de 1908, Lenin le escribía a Gorki: «El papel de los intelectuales disminuye en nuestro par-

tido; se anuncia desde todas partes que desertan del partido. ¡Que el viento se los lleve, a esos sinvergüenzas! El partido se libera de los desechos pequeñoburgueses. Los obreros toman cada día más las cosas en sus manos. El papel de los militantes obreros se acentúa. Todo esto es maravilloso.» Cuando Gorki, de quien Lenin pedía la colaboración, protestó, Lenin le contestó, el 13 de febrero de 1908: «pienso que algunas de las cuestiones que usted plantea, en relación con nuestras divergencias, no son sino un malentendido. Porque, por supuesto, yo no pensaba "hacer una cacería de intelectuales", como hacen algunos estúpidos sindicalistas, ni tampoco que no sean necesarios para el movimiento obrero. Acerca de todas estas cuestiones, no puede haber divergencias entre nosotros». En cambio, en esa misma carta, las divergencias acerca de la filosofía marchaban a todo tren: «En cuanto al materialismo, en tanto que concepción del mundo, creo que no estoy de acuerdo con usted, en el fondo...» No nos cabe la menor duda de eso, puesto que Gorki defendía la causa del empiriocriticismo y del neokantismo.

Traducción de *Gianina Bertarelli.*



Leer a Althusser

francois george

En una frase célebre, que por desgracia no ha tenido en la práctica el eco que merecía, Stalin prohibía que se confundiera la economía política con la política económica, la teoría con su aplicación técnica.

Louis Althusser,
Leer El Capital

...la razón dialéctica, sin la cual no se escribe una línea que no sea un error grosero...

J. P. Sartre,
Crítica de la razón dialéctica.

La dialéctica materialista ejerce el poder. Hegel trabaja sobre el pasado, recapitula en el saber absoluto las etapas de una historia no empírica: todo lo que se le puede reprochar es la ratificación de lo existente; la dialéctica materialista, por el contrario, conoce el futuro, lo ve inscrito ya en lo objetivo y, por consiguiente, se permite usar la violencia para realizarlo. Todo lo que no está conforme con ella, objetivamente, debe descartarse. La ciencia del objeto se niega a su experiencia.

Por supuesto, en nuestros días el poder es impopular, y el monopolio del conocimiento, de la «ideología», de los «conceptos necesarios» no lo respetan ya más que los estudiantes de filosofía de la UEC. Pero el pensamiento teórico siempre lleva un retardo con respecto a ese pensamiento práctico. Y, aunque no esté ya al servicio de una fuerza política, el «materialismo dialéctico», en una forma renovada, puede gozar toda-

vía de un cierto prestigio intelectual, puede ejercer un poder, puramente ideológico esta vez. El poder de Althusser posee precisamente esta naturaleza, y debe abolirse, al igual que cualquier otro. Puesto que el argumento fundamental de ese pensamiento es el «rigor», vamos a demostrar que es lo menos riguroso que haya, tomando como muestra principal un texto reciente, *Lenin y la filosofía*.

I

Se trata de una conferencia ofrecida en el marco muy académico de la Sociedad Francesa de Filosofía. Se comprende que el marxista, para quien el pensamiento debe ser práctica y en lugar de actuar en el medio cerrado que le reserva la sociedad actual debe apuntar a transformarla, se sienta incómodo en ella. ¿Se le ha forzado a ir, sin embargo? Así, pues, Althusser no acepta su papel sino abdicando el mismo, y después de haber dado las gracias según el uso denuncia la conducta que va a ser su propia conducta. ¿Pero por qué ha ido, si verdaderamente rechaza esa forma degradada de la filosofía y las relaciones humana? No hay sino estar atento a la justificación de ese rechazo o más bien, como él mismo diría, de esa denegación: «Una comunicación y una discusión —dice— no son posibles si no son *científicas*». Pretextando lo irrisorio de las asambleas de filósofos en que participa, Althusser rechaza toda comunicación entre los hombres que no sea científica, al modo de la comunicación que un sabio presenta en una «sociedad docta». Se comprende entonces por qué Althusser ha ido a la Sociedad Francesa de Filosofía: es porque no tiene las cualidades requeridas para ir al Congreso Mundial de Astrofísica. Proudhon decía que todo iría bien cuando se hubiera remplazado el gobierno por el poder de la Academia de Ciencia, que no hay que confundir con el de los consejos de trabajadores. Inútil insistir en el carácter profundamente reaccionario de esta utopía. Basta recordar que se trata en este caso del viejo fantasma de la filosofía, que es tornarse ciencia, deshacerse de sí misma, olvidar su negatividad para ejercer el poder, para ser política absoluta o cibernética. La comunidad humana no puede fundarse verdaderamente sino en la autoridad del especialista, legitimada por su relación insospechable con el objeto. He ahí la concepción revolucionaria de las relaciones sociales; ésta recusa todo diálogo entre los hombres,[1] en provecho de la comunicación unilateral, fundada no en lo que se hace, lo que puede hacerse, en el orden de la praxis, que la ciencia, puesto que

[1] Hay que conceder, sin embargo, que Althusser conoce otro modo de comunicación que el discurso científico: la *risa*, la risa entera y franca de Lenin, con la cual significaba su negativa a prestarse a una discusión filosófica. Queda una pregunta: ¿cabe reírse del cientificismo, cabe reírse de Althusser? Aquí no se quiere sino justificar una carcajada.

forma parte de ella, no puede agotar, sino en el objeto inerte, *el ser*. Ante la miseria de la filosofía, Althusser debe adoptar un lenguaje crítico. Pero no repara en lo que constituye esa miseria, la *separación* de la filosofía, evidente, sin embargo, por esta vez, debida esencialmente a la división del trabajo intelectual y el trabajo manual: repite, al contrario, la vieja crítica cientificista. Está claro que salir así de la filosofía es precipitarse y perderse en ella, hundirse en el dogmatismo donde se niega a sí misma para tornarse positiva.

Es que, como él dice un poco más adelante, «la filosofía *divide*». Se trata en este caso, para él, de un «hecho brutal, primario». Se sabe que Hegel relacionaba esta pretendida evidencia con la vulgaridad del sentido común, esclavo del «hecho» e incapaz de ver la unidad de una historia realizarse a través de las contradicciones. Esto, sin embargo, no es lo importante. Cierto que si la filosofía divide y, como añade Althusser, «no puede unir sino dividiendo», conviene ciertamente poner fin a esa inútil causa de conflictos entre los hombres y buscar sin tardanza lo universal por el lado del objeto. Pero Althusser no llega hasta pensar que, si la filosofía divide, es quizás porque hay razones para ello. Dicho de otro modo, ¿por qué la filosofía? Hegel decía también que la filosofía no puede aparecer sino en épocas de desgarramiento, cuando «el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres». Y, diría el marxista, sería ridículo hacer a la filosofía responsable de esa división; es más bien un efecto de ésta, un efecto de la división de la sociedad en clases. He ahí sin duda un hecho primario, diría ese marxista. Y diría también que la filosofía dividirá en tanto ella misma esté dividida, encargada de fingir lo universal en una zona particular de la sociedad, porque lo universal no puede realizarse allí. Asombra, pues, que el marxista Althusser, que es también, como se sabe, el verdugo del empirismo, afirme así de golpe y brutalmente ese «hecho brutal y primario, que no lo es sino para una percepción que no se critica a sí misma y se abandona a su ingenuidad interesada, que es ideología». Si es verdad que Althusser repite en otra parte esta idea muy simple y muy clásica, hay que asombrarse de que diga cosas incompatibles. Eso no es todo: «si la ciencia une y si une sin dividir, la filosofía divide y no puede unir sino dividiendo». La cosa está clara: la esencia de la ciencia es unir; la de la filosofía, dividir. Sin embargo, se tratará después muy seriamente de una filosofía marxista. ¿Va a dividir ésta también? Esto no podría admitirse. Sería insoportable que la filosofía del movimiento obrero ejerciera sobre su unidad sus efectos desastrosos. La respuesta, sin embargo, es simple: no habrá discusión filosófica, y esto porque de todas maneras, como decía o reía Lenin, se-

gún Althusser, «*no hay* (esta vez subrayamos nosotros) comunicación filosófica, no hay discusión filosófica». He ahí la solución: una filosofía que no se discute, porque debe valer como la verdad misma del objeto, una filosofía que no divide, que tiene eso por lo menos en común con la ciencia, que por otra parte se justifica sin cesar alegando su carácter científico. Se le conoce, es el dogmatismo. De hecho, manteniendo una ideología separada de la realidad, el stalinismo ha podido impedir que se expresara la división efectiva en que descansaba a fin de evitar la división... Lógica del dogmatismo: la única filosofía admisible es la que no divide, a la cual, por tanto, no se podrá oponer ninguna discusión, puesto que ésta sería una maniobra de división que nos llevaría de nuevo al estadío de la vieja filosofía ya superado, precisamente.

Puesto que es observador, Althusser habría podido observar que la política también divide, que se expresan en ella situaciones que están en oposición y que el dogmatismo, negándolas, no por ello las hace desaparecer, aun si dispone de la fuerza para hacerlo. Está el hecho de la división de la sociedad en clases, está también la ineluctable disparidad de los puntos de vista, porque cada subjetividad está engolfada en una perspectiva particular, y no hay ningún derecho a rechazar una, por ejemplo, calificándola sin más de «pequeño-burguesa». La verdad une, como dice la filosofía de todos los tiempos, tratando de ejercer un poder absoluto, pero nadie hasta Stalin lo había tomado en serio. La verdad, es decir, el ser, el objeto, lo que yo no tengo siquiera que querer, puesto que es. No es *para nosotros*, es en sí, absoluta. El objetivismo une, es decir, una idea determinada sobre el objeto, la idea también de un sujeto determinado, pero que acredita que ella es el objeto mismo; a ese precio se puede instituir lo universal; esto no admite ninguna discusión, ninguna comunicación, salvo la que tienda a aportar algunos complementos a una ciencia que, en lo esencial, está ya hecha. El objetivismo, es decir, el sujeto que está en el poder, utiliza la verdad; la verdad le es útil como lo que no tiene ninguna utilidad, puesto que, por esencia, no nos es relativa, sino que el objetivismo la ha sustraído por un prodigio increíble de objetividad o cientificidad que la filosofía clásica reservaba a la actitud contemplativa. Para no hablar de Nietzsche y para oponer a esa dialéctica fraudulenta la auténtica que ella falsifica, se puede recordar la crítica hecha por Hegel de semejante noción, crítica dialéctica, mostrando que la verdad no es ajena a la relación, y que se realiza en ella: en términos marxistas, que es inherente a la praxis. Esto lo sabía muy bien Lenin, lo ha dicho muy a menudo y, sobre todo, lo ha practicado. La línea del Partido debe discutirse sin cesar; las concepciones teóricas deben someterse a los proletarios; las decisiones no pueden

adoptarse sino después de deliberaciones en que las gentes, aunque tienen los mismos fines, no están todas de acuerdo al principio ni aún al fin. Porque la acción, que es inevitablemente la de los individuos, tropieza con lo individual, con circunstancias particulares, donde la generalidad de la ciencia deja en la perplejidad, donde no hay otro recurso que la intuición o, como dice Lenin, el «olfato», que es «el arte del político».[2]

Luego, la filosofía divide y la ciencia une. Pero he aquí que ocurre algo inquietante: ocurre a veces que la división parece reinar en el seno del mundo científico. Entonces el filósofo se apresura a hablar de «crisis de la ciencia», pero se felicita demasiado pronto, dice Althusser, pues no se trata sino de una crisis de crecimiento. Simplemente, «la filosofía espontánea, cotidiana, de los sabios se torna *visible para ellos mismos*», subraya Althusser. La explicación es hábil: si la filosofía de los sabios se torna para éstos bruscamente visible, se concibe que ello los divida al instante. Esa explicación plantea, sin embargo, algunos problemas: ¿cómo los sabios van a salir de la división, puesto que la ciencia no basta para prevenirlos de ello? ¿Y cómo vamos a salir nosotros? Parece que la filosofía lo divide todo, aun la ciencia. ¿Cómo entonces la ciencia podría unir a la filosofía según el hábil proyecto de Althusser, que pone ya en ejecución cuando nos propone unirnos en la comprobación científica de que la filosofía tiene por efecto dividir? Los sabios, unidos por la ciencia, advierten que la filosofía los divide. Cosa extraña y monstruosa, tanto más si su filosofía es el materialismo, que debiera unirlos, puesto que es *la* filosofía de la ciencia, aquella de la cual casi todos los sabios tienen el seguro «instinto» (Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo.)* Llegamos aquí a un recodo que nos permite augurar etapas ulteriores. Limitémosnos a algunas observaciones preliminares. La ciencia no puede fundar la filosofía; es más bien fundada por ésta en la medida en que, como lo ha mostrado un epistemólogo que Althusser no cita, A. Koyré, descansa tácitamente en una ontología. Hacer una ciencia de la filosofía es hacer una filosofía sobre la filosofía, pero que se oculta; es el pensamiento exteriorizado del dogmatismo. No es en la objetividad ni aun en el rigor formal del algoritmo donde se puede encontrar *primero* lo universal: es en la experiencia. Lo universal marxista no es el de un concepto, sino de una situación, el proletariado, a partir de la cual podrá existir efectivamente. Puesto que esas ideas simples son para él letra muerta, veremos a Althusser engolfarse en el cientificismo más penosamente ridículo.

[2] Cf. *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.*

II

Si queremos unirnos en el marxismo habrá que reconocerlo como ciencia. Se confirmará aquí que no puede haber para Althusser otra crítica de la filosofía más que la cientificista. Althusser dice: «Lo que se anunciaba en las *Tesis sobre Feuerbach* era, en el lenguaje necesariamente filosófico de una declaración de ruptura con toda filosofía "interpretativa", muy otra cosa que una filosofía nueva: una ciencia nueva, la ciencia de la historia, de la que Marx echaría las primeras bases, todavía infinitamente frágiles, en *La ideología alemana*. La revolución teórica anunciada por la Tesis XI es, pues, en realidad la fundación de una ciencia nueva». Si se admite que toda declaración de ruptura con una filosofía anterior debe adoptar un lenguaje filosófico, queda por saber si es verdaderamente posible disociar el lenguaje de lo que expresa, si verdaderamente es posible oponerse a la filosofía sin caer al mismo tiempo bajo su jurisdicción. Pero hay algo mucho más grave: *Althusser, cuando lee que «se trata ahora de transformar el mundo», entiende que se trata de fundar una ciencia nueva*, la ciencia de la historia. «La revolución teórica que anuncia la Tesis XI es, pues, en realidad la fundación de una ciencia nueva». Ese «en realidad», como el «pues» que le precede, da que pensar. En realidad, se creía que se trataba de la realidad. Pero es una revolución teórica la que anunciaba la tesis oncena sobre Feuerbach... La idea no es absurda, pues esa frase tan célebre es ambigua, condensa quizás todo el destino del marxismo. Es una interpretación también, y al desconocerse como tal se exponía a ser interpretada. ¿Cómo transformar al mundo? A partir de una *buena* interpretación, de una teoría que lo transforma en el sentido que tiene, es decir, en el sentido que ella le da: hay la teoría y su aplicación técnica, cuyas relaciones pueden ser flojas a voluntad de la dirección que las interpreta. La transformación se reduce a una interpretación de la cual no hay que discutir: en ella el mundo *se* transforma siguiendo su curso. La ciencia de la historia se opone a la transformación del mundo, pues esa transformación no hay que *hacerla:* no hay más que reconocer en la historia un proceso a seguir, a ayudar. La revolución, de hecho, se torna perfectamente *teórica*. No se trata ya de la actividad autónoma de las masas, fuera de la cual, sin embargo, la verdad de la teoría no puede residir. Marx quería que la filosofía uniera a *los que transforman el mundo*, que lo producen contra ellos, pero que pueden apropiárselo. Era la crítica del sujeto pensante, teórico, la idea de la revolución *en acto* y, según la dialéctica que hay que calificar de histórica más que de materialista, del mundo que se transforma, en su inmanencia desgarrada, sin que esta reflexividad sea sepa-

rada, por una nueva enajenación, de la acción en que la misma se efectúa.

«Esta simple frase parecía prometer una filosofía nueva que no fuera ya interpretación, sino transformación del mundo... Sin embargo, *es necesario rendirse ante la evidencia* (subrayamos nosotros): esta frase profética no trajo de inmediato ninguna filosofía nueva o, en todo caso, ningún razonamiento filosófico nuevo; muy al contrario, no ha abierto sino un largo silencio filosófico.» La frase es profética, cierto, pero resta saber de qué es profética, pues la frase misma no lo dice. Si Althusser busca en vano una filosofía de la transformación es porque allí no podía haberla para Marx, porque la filosofía debe desaparecer como tal: es inútil observar los efectos de la oncena tesis sobre Feuerbach en el campo ordinariamente atribuido a la filosofía, porque es éste el que tal tesis disuelve. Althusser apela todavía a la evidencia del hecho, previamente falsificado, en lugar de preguntarse si ese pensamiento no ha producido efectivamente la transformación del mundo, en el marco de una ideología o de ideologías rivales, y si todo esto no tiene alguna significación filosófica. Ninguna filosofía nueva quiere decir ninguna filosofía antigua. Althusser cree discernir un «largo silencio filosófico», cuando la historia jamás ha hablado tanto, aunque tampoco jamás ha mentido tanto.

Althusser invierte nuestros prejuicios. La oncena tesis sobre Feuerbach no anuncia una teoría revolucionaria, sino una revolución teórica. Para Althusser, por otra parte, sólo hay acontecimientos teóricos (emplea a menudo la fórmula), pues la teoría es la realidad que se produce y se reproduce. ¿Qué es la revolución para Althusser? Ese concepto no está construido en él, porque la cuestión queda resuelta inmediatamente: es fundar una ciencia nueva. En *Leer el Capital* define la especificidad del marxismo por la «mutación epistemológica de su objeto». Es el conocimiento quien transforma el objeto: «fundación en acto de una disciplina nueva, de una ciencia; luego, un verdadero acontecimiento, una revolución teórica, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia». En cuanto a los *actos*, éstos fundan ciencias, de modo que son acontecimientos. No hay otra historia sino la del saber, y la historia es el objeto de un saber. *El Capital* procede de ese acto inusitado de ruptura, conocido con el nombre de «corte epistemológico»; por ello es esa revolución teórica, esa subversión sin precedentes al lado de la cual el movimiento obrero no es más que un juego de niños. La perspectiva de Althusser es falsa desde el comienzo, desde que anuncia que va a realizar el acto de leer a Marx, que toda lectura es culpable y que, por consiguiente, escogerá la lectura filosófica más que la del historiador o la del economista, sin

cuidarse de que se refiere a niveles que están bien separados en la ideología, pero que Marx ha reunido. Toda el agua del mar no lavaría una mancha de culpabilidad intelectual. No hay que leer a Marx como filósofo, puesto que ha fundado la crítica de la filosofía, que su proyecto es transformar el mundo y es necesario leerlo como él quiere que se lea y como él mismo lee, como político, como revolucionario, en vista de, y *para* la acción. Se está unido entonces al mismo proyecto que atraviesa la historia. De otro modo, se explican las lagunas, los blancos enigmáticos en el razonamiento de Althusser: la lucha de clases, la revolución, el socialismo, la organización revolucionaria, cosas que de ordinario interesan al marxista. Son los márgenes del texto.

«La Tesis XI... no podía dar lugar a una filosofía, sino que debía proclamar la supresión radical de toda filosofía existente para poner en primer plano el trabajo de gestación teórica del descubrimiento científico en Marx. Esta supresión radical de la filosofía está inscrita con todas las letras en *La ideología alemana.* Es necesario, dice Marx allí, desembarazarse de toda extravagancia filosófica y ponerse al estudio de la realidad positiva, desgarrar los velos de la filosofía y ver al fin la realidad tal como es.» Cierto que no podía tratarse de interpretar el mundo. Supresión radical de la filosofía, tal es la idea de *La ideología alemana;* pero hay también en Marx esa otra idea de que la supresión debe ser asimismo realización. De la filosofía existente: como si ésta no significara nada, como si fuera inexistente, lo que va contra muchos textos de Marx. Cierto que se encuentran esos temas en *La ideología alemana.* ¿Son compatibles con otros aspectos del marxismo? O peor: ¿es que esa polémica no ha dado al dogmatismo su base más segura? La negación de la dialéctica, como ha mostrado Hegel, equivale a hacerse presa de una dialéctica que se ignora o que se niega, especificada aquí como materialista, que es la mala dialéctica. Esta procede por la negación pura y simple, la «supresión radical», mientras que no hay otra negación fuera de la que conserva y salva lo que niega. Al negar simplemente la filosofía sin tomar conciencia de lo que la negación significa, Marx la restablece, sin darse cuenta de ello, más fuerte que nunca. La negación de lo negativo, como no real, debe hacer aparecer la realidad positiva. La dialéctica va de la negación pura a la positividad bruta; olvida que la realidad por sí misma está envuelta en brumas, en fantasmas, en el momento mismo en que se cree alcanzarla en su verdad simple, porque jamás es lo que es: por ello *es necesario verla* «tal como es». Verla señala la relación de exterioridad. El «tal como es» marca la ontología implícita de la ciencia, ontología que niega la ontología, para la cual la respuesta viene antes de la pregunta, para la cual la realidad es así, está

escrita en caracteres matemáticos, por ejemplo. No hay que interrogarse sobre el enunciado de que la realidad pueda ser tal como es: es la certidumbre, lo mismo que todo enunciado se dice verdadero; pero hay más de una mirada y de un enunciado. e incluso que se contradigan y que la división reine...

«La ciencia es entonces lo real mismo, conocido por el acto que lo descubre al destruir las ideologías que lo velan.» No es la ciencia la que toma por objeto lo real, sino que lo real se define como el objeto de la ciencia: inversión cientificista que hace pensar en el sicólogo que decía: «La inteligencia, es lo que mide mi prueba.» Esa frase, sin embargo, se inspira en un realismo fundamental; se trata de operaciones unívocas que se reducen a lo que son y no son superadas por su significación; la filosofía es un *velo*, es una cosa que oculta otra: quitemos esa cosa falsa y veremos la verdadera. Esta evidencia, como diría Althusser, oculta, sin embargo, un problema: ¿qué es esa falsa cosa, esta cosa que no lo es? La filosofía es falsa, no tiene ser ni sentido verdaderos, no es nada, hay que descartarla por tanto... La relación es en verdad dialéctica, ocultar muestra también, es la filosofía misma la que se denuncia y deja ver sus presupuestos. En lugar de esto, Althusser establece aquí analogías con Freud y funda su «teoría de la filosofía como alucinación y mistificación o, para decirlo todo, como *sueño*, fabricado con los restos diurnos de la historia revestidos de una existencia puramente imaginaria.» ¿Pero esos restos existen, si o no? Por otra parte, ¿puede haber algo puramente imaginario? Siempre hay un lazo con lo real, lazo que en este caso es una relación de inversión. Lo brillante, es decir, el servilismo a la moda, oculta y revela la inconsistencia. El sueño se da como lo insignificante, la filosofía como lo significante. Freud explica lo que no tiene sentido, le devuelve su sentido. Marx explica lo que pretende tener un sentido, lo despoja de éste y muestra que tiene otro sentido. No quita el sueño al razonamiento, hace del razonamiento un sueño.

Continuemos: «Todo lo que parece ocurrir en ella ocurre en realidad fuera de ella, en la única historia real, la de la vida material de los hombres.» ¿Qué responder a esto? Se nos dice lo que sucede con la realidad, si protestamos, por supuesto, recaeremos en la filosofía, en una caída de la que no tendremos siquiera la responsabilidad. La conciencia es tratada positivamente como nada, como reflejo. Marx decía que la irrealidad forma parte de la realidad, es una parte integrante de ésta, una aventura de la realidad, incluso la única aventura que le es posible y por la cual puede hacerse presente a sí misma, lo mismo que la filosofía no está separada de la praxis: es un momento de ella.

¿Qué es lo que cambia la historia, qué es lo que transforma al mundo?

El concepto, la ciencia nueva, el corte epistemológico. La historia, es decir, la realidad que se entiende ordinariamente por esa palabra, no existe ya. En una frase que Althusser cita a menudo, Marx dice, sin embargo: «El conjunto, en tanto que pensamiento lógico, es un producto de la inteligencia razonadora que se apropia el mundo de la única manera de que es capaz, una manera que difiere de la apropiación artística, religiosa y prácticamente intelectual de este mundo. Después como antes, el sujeto real conserva su autonomía fuera de la inteligencia, mientras ésta sea especulativa, puramente teórica.» Es sabido que para Marx teoría y transformación del mundo difieren, que querer una no es hacer la otra y que no hay ningún privilegio de lo teórico, que es una manera entre otras de existir, de apropiarse el mundo. Pero para Althusser no hay historia fuera de su teoría, no existe sino en su concepto. «Marx funda la ciencia de la historia...; ese mismo dominio es modificado, cambiado en su existencia»; hay un dominio de la historia como hay un dominio de la filosofía, al menos para un pensamiento no dialéctico, el del entendimiento que distingue y clasifica. Hace un momento las operaciones del pensamiento no tenían ninguna relación con su objeto, él los determinaba. Ahora ellas transforman la realidad... porque, es cierto, no se ocupan de la realidad. Es que se pasa de la filosofía a lo teórico. La filosofía no tiene historia; en cambio, no hay historia sino en la teoría y lo teórico. El pensamiento burgués, según Marx, dice: ha habido historia, pero no la hay ya. Althusser dice: no ha habido historia, la hay ahora, pero no la hay. Descartes no quería saber nada de lo que le había precedido; por otra parte accedía a la estructura inmutable de las cosas, y para él la historia se reducía a la duda y al «cogito», y se anulaba. Aquí, igualmente, la historia se reduce al acontecimiento puntual del «corte epistemológico». Toda la realidad de la historia está depositada en la ciencia. Así, en *Leer El Capital*, clarinea su esperanza mesiánica: «El día en que la historia existirá como ciencia.»

«Desde luego, la nueva ciencia es materialista, pero como toda ciencia, y por ello su teoría general lleva el nombre de «materialismo histórico». «El materialismo es entonces simplemente la actitud estricta del sabio ante la realidad de su objeto, que le permite aprehender, como dice Engels, «la naturaleza sin ninguna adición extraña». Toda ciencia es materialista; se ha visto, sin embargo, que la ontología que sirve de soporte a la ciencia puede ser puesta de nuevo en entredicho. Cuando Galileo dice que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, ¿es materialista? Parece que no, si es verdad, como dice A. Koyré, que reanudaba con ello la tradición platónica. De hecho, en la medida en que el materialismo afirma a la vez que la materia es la

realidad absoluta y que lo real es racional, el materialismo puede reivindicarle en la medida en que dice todo. Pongamos ahora el ejemplo de Einstein: cierto que jamás ha hecho profesión de idealismo. «Creo en un mundo en sí, regido por leyes que trato de aprehender de una manera salvajemente especulativa.» ¿Cómo puede la especulación encontrar la realidad? Falta un tercer término, que el materialismo provee: que la materia se conoce a sí misma y las leyes son las de la dialéctica. Tema que no está ausente del pensamiento de Einstein, pero le llama Dios. «Dios es a menudo sutil, pero nunca bajo.» Únicamente con este recurso irónico podía Einstein fundar su certidumbre de que el universo era la «realización de algunas ideas matemáticas muy simples». Ironía solamente, de suerte que la racionalidad del mundo era para él un problema: «Lo que es ininteligible es que el mundo sea inteligible.» El materialismo comprende muy bien; pero, ¿su inteligibilidad es inteligible? Según él, es un efecto de la ley engendrar su propio conocimiento. Pero, ¿cómo establece que el efecto puede igualarse a la causa? Todo se torna límpido gracias a la disimulación del espíritu, de Dios, que se materializa, que se sumerge en la materia. Se puede decir entonces, si se quiere, que la ciencia es materialista, pero hay que saber lo que se entiende por materialismo: una mezcla de dogmatismo y fideísmo. El materialismo es la resolución precipitada de lo que, para el sabio en su práctica, no es un problema. En esto puede ser llamado filosofía de la ciencia. Pero la filosofía no recibe aquí su merecido.

Todos nuestros temores sobre la ciencia de la historia están justificados, puesto que el modelo hay que tomarlo de la ciencia de la naturaleza. Actitud estricta del sabio, contemplación, apertura a la realidad del objeto, que hace un momento no dependía de la ingenuidad de la mirada, sino, al contrario, del cálculo hábil, de la organización del campo conceptual. La realidad y el objeto, lejos de preexistir, estaban constituidos por la actitud científica. En cuanto a la fórmula de Engels, ésta ha sido objeto de innumerables críticas. La naturaleza sin ninguna adición extraña es, en efecto, la naturaleza tal como la *define* la ciencia al precio de una reducción que es una adición, aun si esa adición es sustraída después. ¿Qué es esa naturaleza que para la física representa un problema insoluble que ésta no cesa de eludir, y al que la filosofía reconoce justamente como el del mundo *en sí?* El físico no se preocupa sino por construir su aparato matemático, se entrega al formalismo y, sin embargo, tiene la convicción de que con ello se acerca a lo real... En cuanto a la historia, ¿no es ésta una adición a la naturaleza? Y la constitución misma de la ciencia o de una ciencia, ¿no es un hecho histórico? «La ciencia no tiene memoria», decía Bachelard. Su campo

está cerrado a sus ojos porque es infinito, pero esta definición de lo objetivo no se opera sin rechazo... La ciencia se da lo objetivo rechazando lo subjetivo hasta cierto punto. La dialéctica, como la expone Hegel, es, al contrario, la ciencia que recuerda su devenir-ciencia. La fórmula de Engels llega aun a hacer del sujeto mismo un objeto. No solamente es excluido, sino también incluido. Cosa entre las cosas, para un sujeto absoluto. En el tránsito solapado del objeto al sujeto puros reside la dialéctica llamada materialista. Esta se acomoda muy bien a una fuerte dosis de cientificismo, adopta la idea de que el universo contruido de la ciencia es absoluto y olvida su propio comienzo, a la manera de la filosofía. como si pudiera dar cuenta totalmente de sí misma. Pero a qué fatigarse recapitulando esas cosas bien conocidas, puesto que el mismo Althusser no las ignora y un poco más adelante, al volver de una página, admite discretamente todo esto, hablando del positivismo que «acecha» a ciertas fórmulas de Engels, entre ellas la citada, positivismo del cual añade que es necesario para la fundación de una ciencia: es sin duda lo que nosotros decíamos, que la ciencia supone una filosofía. No el cientificismo, sin embargo. La ciencia no es jamás cientificista. Quien lo es, es quien es exterior a la ciencia, el que repite: no hay verdad sino científica, derogando con esto mismo el principio que enuncia y que, por por otra parte, no cesa de delirar: yo soy científico, porque no lo es en modo alguno. Lo que Althusser hace desde el comienzo.

Renuncia aparatosamente al idealismo de la filosofía de la historia en nombre de la cientificidad que hay que aplicar a ese nuevo objeto. Recapitulemos el procedimiento anterior en sus etapas necesarias:

1. La oncena tesis sobre Feuerbach anuncia una ciencia nueva.

2. Puesto que la oncena tesis sobre Feuerbach anuncia una ciencia nueva, se explica el silencio filosófico que le ha seguido. Althusser decreta que, puesto que la oncena tesis anuncia una ciencia, Marx no ha escrito después nada que sea filosófico. El hecho está ahí.

3. «Penetraremos, más adelante, en las razones de ese silencio filosófico.» Se comienza por construir los hechos; luego se les observa y se comprueba que están de acuerdo con las construcciones.

Adquiridos los puntos precedentes, dice Althusser, voy a dar ahora su explicación: «*nos vemos llevados* (como se ha visto, por el desarrollo inmanente del contenido, por la lógica de la cosa misma) a proponer aquí, *sin hacer otra cosa que ilustrarla con los datos empíricos* (subrayamos nosotros), una tesis sobre las relaciones entre las ciencias y la filosofía». Tesis que luego no se impone en lo absoluto; pero hay motivo para apreciar la delicadeza del procedimiento: Althusser tiene la au-

dacia de prevenirnos de que no la demostrará, que no hará sino *ilustrarla*, con hechos, con «datos», de cuya elección podemos confiar en él. De todos modos, controlémoslos. «Lenin abre su libro *El Estado y la Revolución* con esta simple observación empírica: el Estado no ha existido siempre; no se observa la existencia del Estado sino en sociedades de clases. Del mismo modo diremos nosotros: la filosofía no ha existido siempre; no se observa la existencia de la filosofía sino en un mundo que comporta lo que se llama una ciencia o ciencias.»

En primer lugar es falso que Lenin comience con una «observación empírica», término que sugiere desacertadamente una actitud estética. Cuando Lenin aborda el problema del Estado se puede estar seguro de que no lo hace con el mismo espíritu que Althusser al ocuparse de la relación entre ciencia y filosofía, sino en condiciones históricas apremiantes, en política, apoyándose en la corriente de pensamiento que ha guiado su acción, como la del movimiento revolucionario: apela a la teoría marxista del Estado. Se observará de paso el juego de Althusser, quien sustituye sin cesar el hecho por la teoría, y viceversa. La tesis marxista cuenta, se verifica en la acción. Por otra parte, Lenin, después de Marx, muestra que la sociedad dividida en clases implica un Estado como síntesis ilusoria. No solamente se afirma este hecho, sino que se le justifica.

Althusser se apoya, pues, en el hecho: es un hecho que Lenin comienza por observar un hecho. De hecho, allí no hay ningún hecho; en este caso el hecho es una extravagancia de filósofo, de Althusser. Pero aun cuando Lenin procediera así, ¿qué es lo que Althusser esperaba demostrar con eso? Imagina que habría garantizado su procedimiento porque habría hecho como Lenin, olvidando que Lenin no hace como Althusser. Eso también sería un hecho. Se ve que estamos en presencia de un doble artificio, de una doble intimidación.

Es necesario volver ahora a la tesis misma, desembarazada de sus pretendidas justificaciones. Y es necesario rendirnos a la evidencia de que Althusser dice cualquier cosa. Lo que llama proceder recurriendo a la experiencia o «ilustración empírica»: «Para que la filosofía nazca o renazca es necesario que existan ciencias. Quizá por ello la filosofía en el sentido estricto no ha comenzado sino con Platón, llamada a nacer por la existencia de la matemática griega; fue trastornada por Descartes, su revolución moderna fue provocada por la física galileana; fue refundida por Kant bajo el efecto del descubrimiento newtoniano; fue remodelada por Husserl bajo el aguijón de las primeras axiomáticas, etcétera.»

Esa etcétera nos previene: jamás tendremos razón contra Althusser, pues a cada filósofo hará corresponder un descubrimiento científico. Enlaza así

cada filosofía con un «hecho», un «acontecimiento teórico» de la historia de la ciencia que le ha precedido un poco en el tiempo, hace de ese hecho el origen de aquél, con una arbitrariedad y una desenvoltura ignoradas por la filosofia de la historia clásica, que no puede sino hacer pensar en el marxismo de la era stalinista. Se trata de una filosofía de la historia de la filosofía, de lo que nos había sido prometido como teoría no filosófica, o ciencia, de la filosofía... Inútil enredarnos con Althusser en una discusión imbécil. Si encontráramos a algún desgraciado que sería verdaderamente imposible unir a algún hecho de ciencia (como filósofos de la Edad Media), Althusser no vacilaría en responder que no son filósofos, puesto que él mismo acaba de construir el concepto de filósofo: el que viene después de la ciencia. Exactamente así procede en lo que respecta a los presocráticos: la filosofía comienza con Platón, todos lo sabemos, pero resta explicar ese hecho, de lo cual se encarga Althusser, no sin la reticencia absurda de un «quizá»... Así la hipótesis se torna verdad sin necesidad de ser demostrada: la acomodación arbitraria de los fenómenos toma súbitamente la autoridad de lo racional y las ilustraciones de la tesis le dan fundamento. Althusser une «hechos» sin justificarlos, sin mostrar un lazo inteligible entre ellos. Solamente a partir de ese lazo caprichoso se dispone a explicar algo. Si es verdad que siempre la filosofía sucede a una «revolución científica» o a un «corte epistemológico», *¿por qué?* He ahí lo que Althusser no nos dice, en completa contradicción con el ejemplo que tomaba de Lenin. ¿Habría que decir, para seguir ese paralelo que Althusser hacía sólo con el fin de impresionar, que la filosofía nace de una contradicción en la ciencia, de la cual esa filosofía sería la síntesis ilusoria? Sería una tesis. Pero habría que admitir que la ciencia está dividida... Y sería ésta una idea, filosófica, que dividiría... Así, pues, Althusser prefiere no explicar ese hecho y toma otra vía, pero «siempre al modo empírico».

III

Lo que hay que apreciar en el dogmatismo de Althusser es que, a despecho de su célebre rigor, se hace acompañar de muchas hipótesis, sugestiones, proposiciones, casi mundanidades, a tal punto que no se puede dejar de advertir que las reglas que presiden la elección de las hipótesis o las sugestiones son completamente absurdas. «Yo sugiero solamente este tema, que habría que poner a prueba...» Sugiere así que el tema es válido, y la partida está ganada; entonces no hay ninguna necesidad de ponerla a prueba, ni tampoco de sacar las consecuencias de una premisa absurda. No hace sino sugerir, si bien ese sugerir hay que tomarlo en sentido fuerte. Hipnotiza a su lector, le hace abandonar, con sus artificios que pasan misteriosamente por

rigor, toda razón, y le hace sufrir pruebas insensatas. Desbrozador infatigable, Althusser va, pues, a revelarnos un nuevo hecho, que una vez más afirma sin justificarlo, valorizando sus impresiones a fin de hacerlas pasar por argumentos, según una lógica onírica, mezclando los restos de una cultura universitaria reducida con un conjunto de conocimientos de hecho. Aprendemos, pues, que «Hegel, finalmente, tenía razón para decir que la filosofía se levanta al anochecer: cuando la ciencia, nacida al amanecer, ha andado ya el tiempo de una larga jornada». Ha observado un hecho justo: Hegel, ciertamente, se habría equivocado al decir eso, pero no lo ha dicho.[3] Althusser, reduciéndole sin miramientos a su propio pensamiento, se permite no conceder ninguna atención a la letra de sus frases, según las cuales cuando la realidad ha terminado su proceso de formación el pensamiento tiene conciencia de ello y la filosofía aparece como pensamiento del mundo: aun cuando habría aquí un lazo inteligible. Pero Hegel tiene *finalmente* razón para pensar como Althusser... Observemos simplemente que Hegel, definiendo la filosofía como ciencia, sabía que esto excluye el futuro. Lo propio de la filosofía, contra la ciencia, es contener el momento del futuro, y, como ya hemos indicado, los hombres están siempre divididos sobre el futuro.

Para Althusser no hay otro amanecer más que el de la ciencia. *Luego*, la filosofía llega más tarde que la ciencia, puesto que viene después, una vez caída la noche, «cuando la ciencia, nacida al amanecer, ha andado ya el tiempo de una larga jornada».

Tema staliniano del retraso, que significa a escondidas el saber absoluto, evalúa el retraso y reprime la conciencia que se apresura demasiado, igual que la que vaga... Retraso que se puede evaluar diversamente, que puede durar, precisa Althusser, de hecho especialista en materia de retraso, «años, veinte años, medio siglo o un siglo». Balibar llama a esto la «periodización». Althusser añade: «*Hay que deducir* que el impacto de los cortes científicos no se hace sentir de inmediato, que pasa algún tiempo para que la filosofía quede reajustada.» Que haya que creer es, en efecto, la única cosa que resta por hacer. Pero, sin duda, necesitaremos tiempo para llegar allí.

No queda más que deducir lo que ha pasado, lo que Althusser llama «inferencias». Se disponen los acontecimientos, lo que permite tesis, que

[3] He aquí el texto de Hegel: «Para decir unas palabras más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, observemos que, en todo caso, la filosofía llega siempre tarde. En tanto que pensamiento del mundo, aparece solamente cuando la realidad ha cumplido y terminado su proceso de formación... Cuando la filosofía pinta su grisalla en la grisalla, una manifestación de la vida acaba de envejecer. No se la puede rejuvenecer con gris sobre gris, sino solamente conocerla. Sólo al comienzo del crepúsculo levanta su vuelo el buho de Minerva.» *Principios de la Filosofía del Derecho,* Prefacio.

a su vez permiten explicar los acontecimientos. Puesto que Marx ha fundado una ciencia nueva, ha debido provocar una revolución filosófica. No hay más que descubrirla, pues debe estar en alguna parte. Marx rompe con la filosofía para hacer una ciencia y, con esto, una nueva filosofía, como consecuencia de esta ciencia nueva, puesto que siempre la filosofía sucede a la ciencia. ¿Por qué Marx comienza por hacer una ciencia? Porque, si no, la filosofía precedería a la ciencia, lo que está en contradicción con los hechos. ¿Por qué Marx ha fundado una ciencia nueva? Porque no ha hecho filosofía. Hecho impresionante la ausencia de filosofía después de la oncena tesis sobre Feuerbach. Se ve que la ciencia engendra la filosofía. Rompiendo con la filosofía precedente, antes de hacer otra, como él creía decirlo, Marx debía fundar primero una ciencia, y como la filosofía se atrasa con respecto a la provocación científica, la filosofía marxista se atrasa, pues, con respecto a la ciencia marxista. En efecto, se puede comprobar que el *Anti Dühring* aparece treinta años después de la *Ideología alemana*. Y hay que esperar todavía más tiempo para que Althusser nos diga todo eso: hacía falta tiempo. «Parece sin duda que tal es el caso. Lo testimonia el desierto de treinta años entre las *Tesis sobre Feuerbach* y el *Anti Dühring*, lo testimonian también ciertos intentos ulteriores, donde continuamos marcando el paso en numerosa compañía.» Pero no hay que desesperar: la filosofía marxista *nacerá* cualesquiera que sean las circunstancias, puesto que la filosofía responde *siempre* a la provocación científica. Es un hecho y es una ley. Subrepticiamente se desarrolla una teoría de la historia que no tiene nada que ver con el marxismo; la filosofía no es ya una expresión de la vida material o de la lucha de clases. No hay ya ningún criterio, y como no se conoce la duración del retraso sólo se puede saber si es el momento actuando. Toca a Dios, decía Leibniz, conocer la hora y el lugar propios para hacer triunfar los buenos propósitos. Luego, eso va a triunfar quizá, ¿pero quién controlará el triunfo?

«Lenin decía que es en *El Capital* de Marx donde hay que buscar su dialéctica, por la cual entendía la filosofía marxista misma.» La conclusión viene por sí misma: «Hay que leer *El Capital* y ponerse a obrar.» Se dirá que se conoce ya el resultado y que por desgracia leer no es lo mismo que comprender. Althusser tiene aquí mismo, por otra parte, una extraña manera de leer o de comprender, puesto que donde hay dialéctica él ve filosofía... Sabe, sin embargo, lo que es la dialéctica, puesto que nos da poco después un bello ejemplo: «La jornada es siempre larga, pero por suerte está ya muy avanzada: la noche está próxima a caer. La filosofía marxista va a levantarse.»

La jornada está lejos de haber terminado, pero ya viene la noche y, *por tanto*, la filosofía marxista va a levantarse, es decir, Althusser va a pintar gris sobre gris en la noche donde todos los gatos ideológicos son pardos. He aquí a un hombre que, para saber si es de día, debe elaborar toda una teoría de la historia. Con completo desprecio por la historia. La filosofía marxista no es una tarea actual, necesitada por un futuro urgente, sino que, según una fatalidad milenaria, es el jaque que responde a la ciencia una vez caída la noche. «Tomándolas como perspectivas, esas inferencias ponen, si cabe decirlo, una especie de orden en nuestras preocupaciones y nuestras esperanzas, y también en algunos de nuestros pensamientos. Entonces comprendemos que la razón última de por qué Marx, cogido como estaba entre la miseria, el obstinado trabajo científico, y las urgencias de la dirección política, no escribió nunca esa Dialéctica (o esa Filosofía) con que soñaba; no fue, pese a todo lo que él pudiera creer la "falta de tiempo" para hacerlo.»

No podía tener tiempo por una razón imperiosa: no era el momento. Era por la mañana. Pero esta noche Althusser tiene la ciencia de Marx.

Puesto que se fundamenta de un modo cualquiera, ese empirismo o esa ideología es capaz de justificar cualquier acontecimiento que le plazca, puede aun darse el lujo de conferir una necesidad de razón a lo que aparecía a los espíritus ingenuos, empíricos, como contingencia radical. Marx murió en 1883 a fin de no obstinarse tontamente, viviendo diez años más, en producir una filosofía marxista que no estaba en sus manos: murió porque había hecho su tiempo y terminado su día. Si eso ocurrió así es porque no podía ocurrir de otro modo. Se le va a demostrar. Y si Althusser lo demuestra es porque Marx no podía hacerlo. Vaya usted a demostrar lo contrario.

«La razón última era que los tiempos no estaban maduros, que la noche no había caído y que ni el mismo Marx, ni Engels, ni Lenin podían escribir todavía esa gran obra de filosofía que falta al marxismo; si venían después de la ciencia de que esa filosofía depende, venían *demasiado pronto* para una filosofía indispensable, que sólo puede nacer, sin embargo, de un necesario *retardo*.

Falta, pues, al marxismo una gran obra de filosofía. Así es. De hecho, se va a ver pronto que si Althusser dice aquí que falta es para anunciar más adelante que no falta. Se hace sentir una necesidad como falta y después se produce el objeto de su satisfacción. ¿Qué es lo que falta? Lo que no debiera faltar. Pero nada podría faltar al marxismo dogmático. Puesto que Marx no ha hecho nada que sea filosofía, puesto que los textos de juventud no cuentan y

que después se trata de una obra científica, si debe haber una filosofía marxista, y debe haberla, hay que buscarla en *un* libro. Se olvida que ese libro *ha existido* durante varios decenios: era *Las Cuestiones del Leninismo,* de José Stalin, de cuya pérdida no parece haberse consolado aún Althusser. Se podría pensar que la suerte de la filosofía marxista no es permanecer encerrada en los libros y mucho menos en uno solo, que al fin está más o menos en todos y en cada uno, pues el sentido definitivo del marxismo es por sí mismo un problema, una *falta* que no podría ser colmada por cualquier biblia. Esto supone el saber absoluto y presuntamente, el fin de la historia, mientras que la historia para el marxismo y su historia, que se confunden, están abiertas, son un campo de posibilidades que contiene la posibilidad de nuevos libros, los cuales pueden hacer ver de otro modo el origen. Pero aquí, en lo cual podemos apreciar su coherencia, encontramos la lectura de la oncena tesis sobre Feuerbach por Althusser. Pues lo que éste quiere *es una buena interpretación,* a partir de la cual se funden las transformaciones.

«A partir del concepto de retardo necesario (construido con todo rigor), todo podía tornarse claro —continúa Althusser—, todo, incluido el malentendido de aquellos que, como el joven Lukács, Gramsci y tantos otros que no tenían su genio, se habían impacientado ante esa filosofía demasiado lenta en nacer, hasta proclamar que había nacido ya desde hacía tiempo, desde los orígenes, desde las *Tesis sobre Feuerbach;* luego, mucho antes de los comienzos de la misma ciencia marxista...» Todo se torna claro, exclama Althusser, hundido en sus tinieblas. El malentendido, la impaciencia de los que han querido ser filósofos marxistas, que no habían comprendido nada, que no sabían que no se puede serlo hasta que la noche haya caído y que, sin duda, ni siquiera sabían que la noche caería. Se sabía ya que no habían dicho nada bueno (hecho); ahora se sabe por qué: no podían hacer la filosofía marxista, *puesto que no había filosofía marxista,* pues ésta es un fenómeno tan independiente de la voluntad de los hombres como de las circunstancias históricas: depende de una causa natural, la caída de la noche. ¿Cómo saber ahora si la noche ha caído? Precisamente porque la filosofía marxista está en trance de constituirse. Hago filosofía marxista, luego la noche ha caído, luego lo que yo hago es sin duda, filosofía marxista. Los otros estaban perdidos en la plena luz de las luchas de clases y las revoluciones, donde hubiera estado, evidentemente, fuera de lugar. Llevaban la jactancia y lo irrisorio de sus esfuerzos hasta sostener que esa filosofía marxista, que ellos eran incapaces de crear, *existía* ya en los *Manuscritos del 44,* cuando allí se trata de otro Marx, de un Marx que no era Marx, o en la *Ideología alemana,* cuando aquí se trata de un Marx que

no era filósofo, que era sabio; caían en el ridículo de buscar la filosofía marxista «mucho antes de los comienzos de la misma ciencia marxista», pues obviamente no habían meditado la idea profunda de Macherey, según la cual filosofar es conocer la historia de las ciencias (cf. *Leer El Capital*, 1ra. edición), y en consecuencia el filósofo marxista es el hombre que conoce la historia de la ciencia marxista, sus períodos, sus cortes, sus cicatrices. Pero, por necesario que sea, ese retardo no es menos un enfadoso contratiempo. En efecto, dice Althusser, «la tradición marxista (¿qué entiende por esto? ¿de dónde sale ese concepto, que no ha sido construido?) enseña que el más grande acontecimiento de la historia de la lucha de clases —es decir, prácticamente (?) de la historia humana— es la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero». ¿Cómo esa unión es posible si falta uno de los términos? Parece que hay que esperar la noche, pero entonces es el otro el que puede faltar.

Se encuentran en *Leer El Capital* consideraciones análogas y principalmente la respuesta a la importante cuestión: ¿qué ha pasado durante el día? Althusser recuerda aquí también que Lenin ha dicho que la filosofía de Marx está contenida en *El Capital*, que no hay, pues, sino ir a buscarla allí, traduciendo esta vez dialéctica por lógica. Después: «Que no vengan a contradecirnos aquí, diciendo que somos de otro siglo, que ha corrido mucha agua bajo los puentes, que nuestros problemas no son los mismos de entonces. Hablamos justamente de un agua viva que no ha corrido todavía. Conocemos bastantes ejemplos históricos, comenzando por el de Spinoza, de hombres que trabajaron encarnizadamente para tapiar y sepultar para siempre bajo espesa tierra las fuentes hechas para su sed, pero que su temor no les permitía aprovechar. Durante cerca de un siglo la filosofía universitaria ha cubierto a Marx con la tierra del silencio, que es la de los cadáveres. Durante el mismo tiempo los compañeros y sucesores de Marx tuvieron que afrontar los combates más dramáticos y más urgentes, y la filosofía de Marx pasó por entero a sus empresas históricas, a su acción económica, política e ideológica, y a las obras indispensables para instruir y guiar esa acción. En este largo período de luchas, la *idea* de la *filosofía* de Marx, la *conciencia* de su existencia y su función específica, indispensables para la pureza y el rigor de los conocimientos que sostienen toda acción, fueron salvaguardadas y defendidas contra todas las tentaciones y todas las agresiones. Como prueba sólo necesito citar ese elevado grito de la conciencia científica que es *Materialismo y empiriocriticismo* y toda la obra de Lenin, que constituye un manifiesto revolucionario permanente para el *conocimiento*, para la teoría científica, y para el "tomar posición en filosofía", el principio que lo do-

mina todo y que no es otra cosa que la conciencia más aguda de la cientificidad en su rigor lúcido e intransigente.»

Hemos hecho esta larga cita porque en ella se expresa la concepción de la historia más fantástica en oposición absoluta con lo que se debe esperar del marxismo. Se ve en qué terreno trivial se sitúa *prácticamente* Althusser cuando se trata de historia, él, tan cuidadoso, además, por determinar desde el exterior, en el laboratorio de la teoría, temporalidades específicas, autónomas. El sutil interlocutor que él asigna se le objeta que Marx es viejo, y él responde que es siempre actual y que esa idea ha sido rechazada. La historia, es decir, el agua que corre bajo los puentes, transforma los problemas. Es verdad, admite, pero hay también el caso del agua que, aunque viva, no corre. La historia, desde *El Capital*, no ha hecho sino ocultar las verdades de ciencia que hay allí; es necesario, pues, descartarla, tenerla por nada. De la misma manera se desmantelaba hace un momento la ideología para encontrar detrás de ella la realidad pura y bruta. Esa fuente maravillosa fue amurallada porque los hombres desconfían de su sed, de lo cual Spinoza había tenido ya la dolorosa experiencia, hasta que Althusser, en un gesto prometeico, diciéndonos al fin lo que hay que pensar, viene a liberar la corriente generosa. Pero, diría el marxista, la verdad es función de la situación; si el pasado tiene ahora otro sentido, el presente está aquí por algo, sobre todo cuando se trata de Marx, que lo ha sabido y lo ha dicho, que ha insistido en el enraizamiento de toda teoría, que él mismo se ha responsabilizado con su destino histórico, y no es otra cosa que lo que él deviene. Todo lo que ha pasado en nombre del marxismo es marxismo, aun Althusser (pues él comprende su propia negación); no se vuelve al texto de Marx como al de Spinoza, retirando las pantallas para encontrar la verdadarea realidad, desembarazando de sus escorias históricas la doctrina intacta, y si, en algún nivel, los dos casos son de todos modos comparables, es solamente gracias a Marx y a lo que nos ha enseñado de la historicidad. Pero, de hecho, la filosofía marxista ha existido sin duda, no entre los profesores y no porque sean burgueses, sino porque a ellos no les gusta beber: ha existido en la historia. La filosofía ha permanecido allí intacta, en los tormentos de la práctica, que no ha cesado de inspirar con su verdad implícita, manifestada de tiempo en tiempo a gritos. Y lo que fue como una tradición oral se escribe en nuestros días con la pluma de Althusser. Paralelamente, la filosofía de Marx, en lugar de existir por sí misma, pasó enteramente a la acción, cosa lamentable, puesto que la filosofía de Marx no quería una existencia separada, sino realizarse, que su idea llegara a ser concreta. Pero, de hecho, ¿qué filosofía de Marx ha pasado a la acción? Althusser justifica a poste-

riori la tendencia que ha dominado, la que ha hecho la política. O bien habla del dogmatismo, que no pasaba a la acción, pero le dictaba su conformidad a las exigencias del poder burocrático, o bien amalgama toda la suerte del marxismo, y, Lenin, Stalin, Rosa Luxemburgo, Trotski, Mao, todos se han ocupado de lo más urgente, han hecho pasar la filosofía marxista a la acción... Las luchas de que habla Althusser tienen un aspecto mitológico; muy filosóficamente escamotea las luchas reales y en todo caso no se puede ver qué lugar ha ocupado allí la filosofía, salvo que se está seguro, según la frase de Lenin, de que el instinto es bueno. Esa filosofía ha militado por el conocimiento y al mismo tiempo ha tomado partido, lo que garantiza su cientificidad. Si la teoría no se ha desarrollado como es debido en su esfera propia no ha sido porque una política determinada implica una idea determinada, no ha sido a causa de las circunstancias históricas, *sino porque éstas eran circunstancias históricas.* Se sabe que Althusser desconfía del río de la historia y prefiere las fuentes amuralladas. La circunstancia histórica, en su concepto, daña el florecimiento de lo teórico: apelando a la acción inmediata, impide la reflexión madura, favorece la ideología en detrimento de la ciencia. Hay que reconocer aquí, con Descartes, el dominio ambiguo de la urgencia, que, definitivamente, no admite más que reglas provisionales, mientras el mundo en sí descansa en la verdad absoluta y el orden del ser no conoce equívocos. Nuestra finitud, simplemente, nos obliga a distinguir el conocimiento y la acción; debemos admitir que lo que rige ésta escapa a aquélla: ¿cómo la ciencia o el concepto, que están relacionados con lo universal, con lo necesario, podrían aplicarse a la contingencia, a la singularidad caprichosa de una circunstancia existente? La ciencia y el concepto deben dejar aquí su puesto a la ideología, lugar que, sin embargo, circunscriben. «La ideología (como sistema de representación de las masas) —se lee en *Por Marx*— es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en condiciones de responder a las exigencias de su condición de existencia...» En la ciudad platónica, sólo el Rey-Filósofo tiene la ciencia del ser y sitúa a los demás según ese orden que él conoce, atribuyendo a cada uno, con su actividad especializada, separada de la totalidad, las pocas mentiras aptas para hacérsela soportar. Los artistas son los ingenieros del alma, y Althusser, el plomero de la teoría. Esta filosofía es justamente la ideología. Luego, el lugar de la verdad marxista está *en otra parte*, en la ciencia, que tiene sus elegidos. El marxismo auténtico, es decir, lo vivido y pensado por el proletariado revolucionario, es ideológico (mientras que Marx y Lenin no han reconocido otro lugar posible para la verdad), porque se es en sí mismo

prisionero de la ideología de la manipulación. Aun en una sociedad sin clases no se puede renunciar a la ideología como *condición*... Pero se ha comprendido de qué sociedad sin clases se trata. La ideología queda confirmada, es necesaria, tiene su función al servicio del poder: es lo que conviene a los ejecutantes. Pero esta justificación de la ideología es la ideología de los dirigentes; se obtiene aquí la ideología de la ideología, que en lo adelante reina en todas partes, puesto que es explícitamente lo que es bueno para las masas, pero también lo que es «verdadero», que reside ante todo en la separación eternizada.

En resumen, Althusser no se ocupa por un momento de lo que ha podido ocurrir en el movimiento obrero, en Kronstadt como en Budapest, donde se ha atendido a lo más urgente. Ahora se puede leer la verdad del marxismo porque la acción apremia menos, porque la noche ha caído. «Las desviaciones teóricas eran *inevitables* —continúa Althusser en su texto sobre Lenin, no solamente a causa de los efectos de la lucha de clases sobre la teoría y en ella sino a causa del desajuste interno la teoría misma.» Hace un momento la actitud de Althusser equivalía a justificar filosóficamente la tendencia que ha dominado efectivamente en la historia hasta ahora, la que representa oficialmente el derecho marxista, porque tiene la fuerza. Aquí admite que ha habido desviaciones, pero para reabsorberlas en la necesidad unitaria y marcando todo lo que ha podido tener lugar con el sello de lo ineluctable. ¿De qué desviaciones se trata, por otra parte? De aquellos de que se ha hablado antes, que, pese a ellos, siguieron siendo filósofos, cuyo pensamiento no ha ejercido una influencia política decisiva. Pero lo que hay que admirar sobre todo en este pasaje es el «no solamente», rasgo de genio que permite disipar el conflicto, que se hacía evidente, entre la teoría de la historia que Althusser esbozaba a propósito de las relaciones de la filosofía y la ciencia, con la de Marx. Esas relaciones tienen sus leyes propias, separadas de la praxis global, pero sufren también la acción de esa praxis. Hay efectos de la historia de la lucha de clases, es decir, «prácticamente», de la historia, sobre esta historia —hay que creer a Althusser, que nos lo dice, aunque jamás nos lo muestra—; hay también desajuste. Pero, ¿no hay sobre todo desencaje, y nada más? Pues, al fin, aunque la lucha de clases no hubiera tenido ningún efecto, o los efectos más benéficos sobre la teoría, la teoría no habría podido constituirse enseguida: la teoría tiene su historia que la historia no conoce. Pero he aquí el tiempo de la filosofía, he aquí el tiempo de Althusser. Antes de la reabsorción del desajuste, del espectáculo de la filosofía marxista que se levanta al caer la noche, conviene recordar las condiciones de su posibilidad: el absurdo homenaje rendido a Hegel. Anotemos simple-

mente que hay una increíble regresión en relación con las tentativas matinales de que habla Althusser. El que ha hecho todo por establecer el corte más total entre Hegel y Marx asimila bruscamente las dos filosofías en lo esencial, puesto que una y otra llegan tarde. Es justamente esa concepción o ese estatuto lo que Marx ha criticado y querido superar. Hay regresión aún con relación a Hegel, cuyo desencanto y fastidio eran la señal de algo nuevo que estaba en marcha, rechazo de la filosofía de una sociedad dividida en clases, condenada a contemplar la realidad ya producida, fuera de ella, por el trabajo.

IV

«Podemos ahora, advertidos por la historia de la teoría marxista de las razones del retardo de la filosofía marxista con respecto a la ciencia de la historia, ir derechos a Lenin... Pero entonces nuestro "sueño" filosófico se disipa...» Althusser ha dicho que la filosofía sueña, y él mismo se plantea como ejemplo de ello. Solamente que él puede detenerse cuando quiere, cuando cae sobre un hecho, por ejemplo. Pero ese despertar es todavía su sueño. Hace el descubrimiento de que no se puede «estar en retraso respecto de un retardo que no tiene historia». Yo me retraso respecto a Lenin, confiesa en una valiente autocrítica. Yo deseaba hacer la filosofía marxista (deseo que realizaba su sueño), pero olvidaba que Lenin la había hecho ya. Althusser, para decirlo todo, es un verdadero filósofo; el filósofo no busca las satisfacciones de amor propio, pues su placer es más refinado. Dice siempre no ser nada, borrarse ante el mundo, plegarse a su ley, pero como el mundo no es sino lo que él piensa del mismo, no se inclina sino ante sí. Althusser reconoce que Lenin lo ha precedido, pero ese Lenin es el Lenin de Althusser, que no está precedido sino de sí mismo. Igual tipo de razonamiento un poco más adelante: Lenin es empirista, seguramente, pero arruina el empirismo; mientras piensa dentro de esa problemática, piensa lo que no puede pensarse allí. Hazaña que repite Althusser: es leninista, pero le hace decir a Lenin lo que Lenin no dice, con lo cual le es perfectamente fiel.

Althusser renuncia, pues, a su concepto de caída de la noche sin explicar más al lector por qué le ha hecho leer esas desalentadoras páginas en las cuales, de todas maneras, se expresa el fondo de su pensamiento (como sería fácil probarlo). En cuanto a los que han sido eliminados en el curso de la marcha por esos argumentos ridículos, su proceso no será revisado: no serán rehabilitados. Toda la maniobra apuntaba, en efecto, a establecer que Lenin es la filosofía marxista.

Althusser comienza por señalar en él la «tesis capital» de que «la filosofía no es una ciencia». No se cometerá, pues, la falta grosera de confundir

la materia como categoría filosófica y como concepto científico. Este, a diferencia de aquélla, «cambia de contenido». Es decir que conserva *la misma forma*, y esa forma de la materia es precisamente su categoría filosófica, que la ciencia respeta tácitamente. La filosofía dice que hay materia, la ciencia dice lo que ésta es. Por otra parte, si verdaderamente filosofía y ciencia no hablan en modo alguno de la misma cosa, es inútil tratar de justificar a una con la otra. Althusser recuerda también esta idea de Lenin, que el «proceso de conocimiento es infinito en su objeto mismo», banalidad desprovista de interés, salvo que nos remite al kantismo (la experiencia depósito inagotable de conocimiento), a la relación con el objeto que él establece, finalmente a la cosa en sí, que por otra parte Lenin ha criticado con ahinco. Se vuelve más acá de la dialéctica y se sustituye la noción de historia por la de progreso.

Althusser desarrolla después esa rica intuición de que cuando se culpa a la materia es que, de hecho, se quiere mal al materialismo, porque jamás se le ha podido soportar. Pero los sabios son materialistas en su gran mayoría, y Althusser felicita a Lenin por haber escogido bien a sus adversarios: sus tesis no tenían ningún interés, y hoy nadie se ocupa ya de ellos.

Althusser concluye de esto que no pasa nada en la filosofía y que, por otra parte, la prueba es que Lenin, quien era empirista, adoptó «posturas antiempiristas» (lo que se nos explicará mejor al instante por el principio de la toma de partido en filosofía: puesto que no pasa nada en la filosofía, hay que tomar partido). «Extraño», comenta Althusser, como si ahí hubiera algo más extraño que su delirio. Que las posturas filosóficas puedan ser indiferentes a las categorías en las cuales se expresan aquéllas es una tesis bergsoniana, que Althusser demuestra brillantemente atribuyendo a Lenin sus propias ideas. De ello deduce que no hay historia de la filosofía, puesto que ésta se reduce al conflicto de dos tendencias, el idealismo y el materialismo: en este sentido, no hay historia, puesto que ésta es, «prácticamente», la historia de la lucha de clases, es decir, conflicto permanente entre opresores y oprimidos. La historia de la filosofía no es nada, puesto que se repite. Y a la inversa. ¿Qué es Mach? Es Berkeley. Se ve aquí en acción la técnica del dogmatismo: una conceptualización inmóvil permite homogeneizar todos los fenómenos a voluntad, negar toda sigularidad, toda novedad, toda historia: reaparecen siempre los mismos y sólo cambian las costumbres o los disfraces. Teoría de la historia paranoica, que no es la de Marx ni la de Hegel, sino más bien la de Schopenhauer.

Otra «inferencia»: la filosofía no tiene objeto, pues es un puro asunto de sujetos, y los sujetos no tienen objeto. Y puesto que la dialéctica

es la lógica y la lógica, dice triunfalmente Athusser, «está ahora en vías de prescindir cada vez más de la filosofía, es una ciencia», la filosofía ve con ello escaparse su última oportunidad de tener un objeto. Engels sostenía, sin embargo, esta tesis: «es decir que *falta* algo esencial a su pensamiento para poder pensar». No nos detengamos en ese nuevo prodigio de que Engels haya pensado sin tener los medios para ello: no hay porqué asombrarse. Ocupémosnos más bien de lo que falta a Engels: Lenin, y a Althusser: Marx. Si la filosofía no tiene objeto, en cambio tiene el poder, puesto que el poder no tiene objeto. Esas tesis, que podrían sorprender, han sido verificadas históricamente por el stalinismo. La filosofía ha desempeñado en éste, en efecto, un papel hegemónico: en cuanto al poder, se limita a la administración de las cosas, el Estado, que representa al pueblo entero. El poder que debe ejercer la filosofía se precisa después: es el de distinguir lo científico de lo ideológico, tarea que, en buena lógica, incumbe naturalmente a la ideología. La filosofía vigila a la ciencia, a la cual su seguro instinto no basta siempre. Haciendo eso, la filosofía no hace nada, puesto que se conforma con trazar líneas y una línea no existe. Althusser dice ahora que el verdadero filósofo, como enseñaba Platón, es «el que sabe dividir, cortar»... ¿Por qué, pues, su división es apreciada ahora? Es que el verdadero filósofo corta con las tijeras de la censura.

Esta anulación del poder es característica del materialismo igual que del totalitarismo. El poder, para estar fuera de alcance, se niega, a ejemplo de su filosofía, que dice no ser nada y disfraza todas sus ideas de hecho, de procesos objetivos. La filosofía que no es nada condena sin apelación a la filosofía que confiesa su existencia; todo lo que trata de hacer ésta no son más que sofismas, argucias, compromisos podridos, «cuyo solo objetivo es enmascarar la lucha objetiva» que en ella se desarrolla. Nada hay que replicar a esto; toda objeción es argucia, sofisma... La filosofía no es, por otra parte, más que el camino de los caminos que no llevan a ninguna parte, fórmula interpretada así: la filosofía no tiene sentido (sobre todo, no el que le reconocía Marx de tener que suprimirse para realizarse), y no hay sentido. Lo que la crítica ataca aquí no es solamente a la filosofía, «es todo lo que es vivo, toda espontaneidad, toda experiencia sensible, en una palabra, toda la experiencia real de la cual jamás se sabe de antemano *de dónde* viene ni *a dónde va*» (Marx). No se trata de vigilar a la ciencia, se dirá, pues en una sociedad construida según los principios del socialismo científico (al decir de la ideología) todo debe ser científico. Se comprende, por tanto, la soberanía de la ideología, supuesta como

nada, con un poder sobre todo, ese poder absoluto que funciona en nombre de un saber absoluto, transportado por especialistas de la línea de demarcación, de la nada y el todo, que intervienen en todas partes, controlan el conjunto de la actividad y dotan a cada elemento de su coeficiente ideológico. La filosofía, dice Althusser, actúa ahora según lo que es. No va a ninguna parte, pero puede servir para algo. «La filosofía no será suprimida: la filosofía seguirá siendo filosofía»; esto hace eco a la supresión radical de que se trataba primero, y hay que ver bien que es la misma idea, que la filosofía que no es nada es, nula y redundante, auxiliar celoso del poder. Althusser resucita ese pensamiento *capaz de todo*, que toma el hecho por la idea y a la inversa, empirista y dogmático, racionalista y escéptico jurando por el rigor cuando dice cualquier cosa, entremezclando tranquilamente los temas contradictorios, diciendo, en fin, todo porque no tiene ninguna franqueza y su dialéctica es la de la denegación. Para adaptarlo al presente hay que atropellar quizá la letra del mismo. La referencia a la ciencia se torna obsesiva; todo lo que Lenin decía como político (mientras expresaba una filosofía que no era la del stalinismo) es sometido a traducciones miserables: así, la fórmula de «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario», se torna: «sin teoría científica no hay producción de conocimientos científicos»; es decir, que el mecanismo enloquecido del cientificismo se pone a funcionar al revés. O se nos confía de paso que los *Cuadernos sobre la Dialéctica* atestiguan un antiempirismo y un antipositivismo jamás vistos, sin preguntarse por qué Lenin se refiere allí a Hegel, cuestión *de hecho* que para Althusser no puede tener sentido, cuando de todas maneras allí tampoco Lenin sale del empirismo y el positivismo. Lo esencial, se habrá visto sin duda, es que *ni un instante* se discute la relación de la filosofía leninista con la historia, con la política, que siempre se esquiva el debate de saber si esa filosofía ha desempeñado algún papel negativo y que sería tiempo de oponerle otros ensayos, los que Althusser precisamente recusa en nombre de Lenin, como hacía *Pravda* en 1925.

V

Quizá se nos encuentre tediosos. Nuestra excusa es que, si hubiéramos procedido de manera más alusiva, sin duda no se nos habría creído. Por ello hemos escogido leer a Althusser, construir su concepto, recurriendo a una ilustración empírica. Se nos reprochará quizá habernos atenido a un texto menor; pero refutar todo sería un proceso infinito en su objeto mismo, pues no hay allí una línea que no sea un error grosero. Además, es sin duda en ese pequeño texto sobre el leninismo y la filosofía donde los prin-

cipios de Althusser se muestran más al descubierto. Se les podrá encontrar holgadamente en sus obras sobre Marx. Aquí nos limitaremos a algunos ejemplos picantes.

Althusser habla de la toma de partido en filosofía, pero olvida que ésta sobrentiende una postura más fundamental: se pertenece a una clase, y esta pertenencia es más que una fatalidad, requiere nuestra actividad. Althusser se pregunta porqué Marx ha visto lo que Smith no ha visto, y se niega a hacer depender *El Capital* de alguna contingencia sicológica (Marx veía mejor), y por otra parte, dice, ¿si era visible, cómo Smith no ha visto, y si no lo era, cómo Marx ha podido ver? La respuesta, diría el marxista, es simple: es una sociedad dividida en clases se ve de *otro modo el mismo mundo;* porque se le ve desde alguna parte, *se* decide de lo que se ve, de lo que yo veo. Uno se compromete y luego ve. Y el revolucionario no es un teórico que experimenta, valida su teoría, etc. Todas las situaciones no son equivalentes; ciertas perspectivas deforman las cosas, tienen su razón o su verdad en otras. Althusser rechaza la idea de un mundo en sí, enteramente determinado, al cual sólo habría que poner atención; no se detiene ante la idea de un mundo *visible*, es decir, presto para la visión, pero capaz también de ocultarse, por las sugestiones que él le hace o la orientación que le impone, porque ella se hace en él. Los datos perceptivos pueden ser reorganizados, nuevas figuras pueden formarse con los mismos elementos, pero éstos cambian de sentido, y pueden aparecer también otros nuevos en figuras más satisfactorias. En este tránsito de una figura a otra, de un mundo a otro, interviene la acción, porque es posible ver la falta, como vivirla. Pero esta inmanencia o esta inminencia del todo en la visión parcial, que puede serle más o menos adecuada como a su *telos*, es extraña a Althusser, quien afirma que lo que no ve la economía clásica no es un objeto preexistente, sino un objeto que produce ella misma en su operación de conocimiento, siendo la producción el objeto mismo. Olvida que la economía política es *falsa y verdadera* a la vez, porque es ciencia *de* la realidad, cuenta a la vez como teoría y como acontecimiento. Althusser separa teoría y práctica como dos mundos distintos; el conocimiento es para él una realidad, la existencia empírica es otra; entre las dos realidades no podría haber lazo, pues si lo hubiera sólo serían una. Como dice Althusser, no tienen «relación directa», y se indigna ante el «paralogismo» que pone en el mismo plano lo conocido, y lo no conocido, como si eso no fuera necesariamente lo que hace la *praxis*, como si la empresa revolucionaria no fuera la aventura que hace comunicar las dos, como si el problema de la acción, según lo muestran los marxistas y principalmente

Lenin, recordado antes, no fuera integrar uno en el otro. Sin embargo, ese desdoblamiento, aun sólo para ser concebido, supone que haya unidad en alguna parte: ésta no podrá residir precisamente sino en la concepción del desdoblamiento, en la instancia separada de lo teórico. Hay que confesar que, en cuanto a las relaciones de la teoría y la práctica, la «práctica teórica» de Althusser alcanza las cimas de lo teórico. Su separación, que el saber comprueba, puede también ser afirmada de manera completamente voluntaria, pues ocurre, cuando uno se llama Stalin, que sus prestigios sean confundidos. Se exige entonces que ellas sean distinguidas. Pero como la práctica está separada de la teoría, aquélla puede no tener en cuenta sus prescripciones y por consiguiente permanecer unida a ella (ver pasaje citado en exergo)... Así, el poder absoluto de que hablábamos se revela aquí relativo, y él no teme asegurar que su saber no es exhaustivo... Al contrario, Althusser presta a Hegel la idea de un «Fin de la Historia en que el concepto se torna, al fin, visible a cielo abierto, presente entre nosotros en persona, tangible en su existencia sensible, donde *este* pan, *este* cuerpo, *este* rostro y *este* hombre son el Espíritu mismo». Sin embargo, la dialéctica hegeliana no se desarrolla sino con la exclusión del esto, de lo sensible, y esa separación irreductible del concepto en lo existente funda la crítica del joven Marx. Al contrario, Althusser lo alínea al lado de Hegel, pretendiendo que para él conocer es leer. Es fácil *ver*, sin embargo, que no se trata en Marx, lo mismo en los *Manuscritos del 44* que en el *Manifiesto Comunista*, de fin de la historia, sino de su *comienzo;* conocer, entonces, no es leer, es *trabajar*, tener que ver con significaciones que se dan oblicuamente en lo sensible, la «materia». «El texto de la historia no es un texto donde hablaría una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible notación de los efectos de una estructura de las estructuras»; Althusser recusa una trascendencia en provecho de otra, mientras que la estructura de las estructuras estalla precisamente bajo el capitalismo; así, pues, es una idea capitalista (que encuentra su campo en la etnología). Lo que hace la historia son las voces de los hombres reales, que se reparten en masas, se oponen, a veces riñen. Balibar asegura que «todo el análisis de Marx... nos obliga a pensar, no la multiplicidad de los centros, sino la ausencia radical de centro». Dicho de otro modo, no hay punto *en* la sociedad donde la significación del todo se reúna. Puede buscarse en las construcciones del teórico. ¿Hay que negar que existe un lugar en la realidad donde la lucha se desarrolla, donde las clases se enfrentan, no sin que los individuos tengan conciencia de ello? Marx nos dice justamente que esta lucha es cotidiana, que tiene lugar en y por la jornada de trabajo. ¿Cómo comprender de otro modo el pa-

saje de *El Capital* que dice: «Pero de golpe se eleva la voz del trabajador, que hasta entonces estaba como perdida en el torbellino de la producción: la mercancía que te he vendido se distingue de la turba de las otras mercancías porque su uso crea valor y un valor más grande que el que ella misma cuesta...» ¿Quién habla así, quién dialoga? Las clases: sólo reconociendo su existencia el diálogo se hace audible. Esas clases no son, por tanto, seres de razón con las cuales la experiencia no podría mantener contacto. Al contrario, hay una conciencia de clase, una conciencia práctica, lo mismo que la lucha abierta, continua, en el seno de la empresa, del proceso real del trabajo, que tiene un sentido inmediato. No se puede comprender de otro modo esa parte de la historia del capitalismo que tiene lugar justamente en el interior de la empresa, por ejemplo, el establecimiento del taylorismo, con el cual el capitalismo quiere obligar al obrero a suministrarle una cantidad de trabajo determinado en un tiempo dado, y después renuncia al taylorismo ante la resistencia obrera. No se puede tampoco comprender de otro modo, para permanecer, con Althusser, en el campo de los textos, este pasaje de una carta de Engels: «El parágrafo "La jornada de trabajo"... en el curso del cual se demuestra *ad oculos* hasta qué punto el señor burgués ve claro *en la práctica respecto* a la sustancia y la fuente de su provecho.» No saben lo que saben porque no quieren saber. En esta medida, la afirmación de que «la estructura de las relaciones sociales no es transparente para los agentes» (Balibar) suscita por lo menos algunas reservas.

J. A. Miller sostiene (Cahiers pour l'analyse No. 9) que el razonamiento marxista, «liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre él la concepción de la sociedad como sujeto histórico, como el razonamiento freudiano lo ha sido por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto sicológico», puede juntarse a él en un «razonamiento teórico unitario». Esta liberación que permite el acceso a lo teórico plantea algunos problemas; por ejemplo, J. A. Miller no puede admitir la doctrina de la enajenación sino «en conflicto con Hegel y el neohegelismo...: la enajenación no puede tratarse como ese infierno cuya objetividad debiera liberarse para poseerse a sí misma». En la misma perspectiva, la lucha de clases es comprendida como la «otra escena de la historia», según las demandas de ese concepto de la alternación: «alternación absoluta en ausencia, por así decirlo, "exponenciada", jamás dada en el presente, y sin embargo, ninguna presencia que no pase por ella y no se constituya en ella». J. A. Miller, al hablar de la otra escena de la lucha de clases, ¿olvida que ésta debe desaparecer? Pero si un sujeto sin inconsciente es un absurdo, no es lo mismo, para el marxismo en todo caso, en

cuanto a la sociedad sin clases. Se sabe, por otra parte, que ha habido que esperar el razonamiento marxista para que la lucha de clases fuera formulada, y Marx dice expresamente que todo su aporte ha sido añadir que esa lucha llevaba a su supresión. El interés de la tesis de J. A. Miller es mostrar qué concepto de la enajenación está implicado por el estructuralismo althusseriano, mientras entre los althusserianos se rechaza simplemente su existencia. Para ellos, que aceptan casi todo de la realidad capitalista y su ideología, la enajenación es adquirida y no podría ser un objeto de pensamiento más que la noche para el buho.

Pero hay en Marx pasajes evidentes como la luz del mediodía: Althusser niega entonces la evidencia. Por ejemplo, Marx, citando a Vico, dice que los hombres pueden conocer la historia *porque la han hecho;* los hombres producen el mundo contra ellos mismos; lo que les hace frente, pues, es también su obra: pueden apropiársela, dominarla. Esta esencia del marxismo, del pensamiento revolucionario, es reducida por Althusser a un «singular presupuesto»: «que los "actores" de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Pero ese presupuesto tiene también toda la fuerza de una "evidencia", puesto que, al revés de lo que nos sugiere el teatro, los hombres concretos son, en la historia, los actores de los papeles de que son autores. Basta escamotear al *director* de escena para que el actor-autor se parezca como un hermano al viejo sueño de Aristóteles: el médico-que-se-cura-a-sí-mismo.» Contra nuestras falaces evidencias, con desprecio de ese viejo sueño según el cual la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos, Althusser recuerda un hecho justo: que en el teatro hay siempre un director de escena; pensar de otro modo, continuar haciendo de él un revolucionario, quita a Marx «el mérito de la originalidad de una ruptura teórica revolucionaria». Sin embargo, ¿quién es el director de escena? ¿El Gran Otro? O, de conformidad con lo que sugiere la historia, ¿el Partido flanqueado por su bufón? Althusser no nos defiende contra esta evidencia. Cuando leer no dispensa ya de comprender, cuando la desnaturalización académica de la explicación de los textos no basta ya, resta el aspaviento. Marx habla de historia, y Althusser dice que «la palabra que parece una palabra llena es, de hecho, una palabra teóricamente vacía, en la inmediatez de su evidencia, o más bien es el lleno de la ideología que hace de superficie en esta laguna del rigor». Anuncia entonces que practica una lectura «sintomal» de Marx, que no hace sino devolverle la palabra que es la suya y restituye su deseo. Althusser cura a Marx, nos libera del sueño de un Marx que se curaría a sí mismo. Es decir, cuando no logra purgar a Marx de todo sentido revolucionario lo tiende en el diván,

y de golpe henos aquí lejos de la historia. Pero su lectura «sintomal» es sintomática: leer se torna abiertamente truncar, el truco de la presentación en escena aparece, Althusser no puede dejar de revisar *El Capital:* «no podemos dejar de oír, bajo ese discurso aparentemente continuado, pero de hecho interrumpido y subyugado por la irrupción amenazadora de un discurso refluyente, la voz silenciosa del verdadero discurso; no podemos dejar de restaurar el texto para restablecer su continuidad profunda». «La voz silenciosa del verdadero discurso»: con esta fórmula ridícula el discurso revicionista confiesa en voz alta su falsedad.

Cuando Balibar promete no dejarse coger en la trampa de una «comprensión intuitiva» de la palabra «hombres» tal como se emplea en el texto de Marx, y se prohibe juzgar su sentido antes de haber elucidado su lugar y su función en ese texto, su desconfianza de la «transparencia» y de la «evidencia» parece obedecer a preceptos metodológicos irreprochables. Sin embargo, hay que desconfiar de esa desconfianza, pues ese temor al error bien podría ser el error mismo. Balibar escoge encerrarse en la actitud científica, que consiste en hacerse más ingenuo de lo que es, en tratar las cosas como un ser venido de otra parte, propiamente extrahumano. ¿Qué son los hombres? En la lectura parece que son los portadores de la fuerza de trabajo o los representantes del capital. ¿De qué se trata? No de hombres que luchan, presos en las condiciones de la explotación, sino de un sistema de relaciones entre términos, átomos cargados de fuerza de trabajo o de propiedad. Balibar, átomo portador de mistificación ideológica, puede asegurarse así la estimación de la epistemología *y la filosofía*, pero en todo caso se sitúa en el lado opuesto al proyecto revolucionario. La comprensión intuitiva de que hay hombres o individuos está en su fundamento: el sentido del comunismo, dice Marx, es «hacer imposible todo lo que existe independientemente de los individuos». Se advertirá en *El Capital* que los hombres son los soportes de ciertas funciones, de relaciones implicadas en la estructura. Pero si son eso en *El Capital* es porque están reducidos a eso *en el capitalismo.* No se puede comprender de otro modo la lucha proletaria, en tanto que ésta no se limita a lo que expresa el sindicalismo de ella, que mantiene al obrero en su rango de mercancía, mientras, al contrario, la emprende contra esa condición. O, para permanecer una vez más en el texto de Marx, está claro que no hay otro sentido en esos pasajes de *El Capital* concernientes a la *División del Trabajo.*

«La división manufacturera del trabajo supone la autoridad absoluta del capitalista sobre *hombres transformados en simples miembros de un mecanismo que le pertenece»;* «la manufactura estropea al traba-

jador, hace de él algo monstruoso al activar el desarrollo artificial de su destreza parcial, al sacrificar todo un mundo de disposiciones e instintos productores»; «no es solamente el trabajo lo que se divide, subdivide y reparte entre diversos individuos, es el individuo mismo que se despedaza y metamorfosea, como resultado automático de una operación exclusiva, de suerte que se realiza la fábula de Menenio Agrippa, la cual representa a un hombre como fragmento de su propio cuerpo»... Despedazamiento que para Balibar, ese pedazo de Althusser, es inevitable puesto que la estructura como tal, en sus múltiples momentos, determina diferentes formas de individualidades: la idea de un individuo unitario, dividido por la sociedad existente, está privada de sentido. Y Balibar, entregado a su alborozo epistemológico, no advierte que construye el concepto máximo de enajenación, el que ni aún en la sociedad se realiza.

La teoría es la realilad enajenada y es así como es verdadera. «Los hombres no aparecen en la teoría sino en forma de soportes de relaciones», etc., porque *aparecen* así en la *realidad capitalista*, que rechaza la realidad proletaria (cf. la vida real de la empresa, en oposición a su planificación y su gestión burocráticas, a su organograma). Pero Balibar, que comienza por separar la teoría de la realidad, no ve después verdad sino en la teoría *como separada*. La racionalidad capitalista, de la cual Marx muestra que es contradictoria, es cosa propia: los individuos son efectos de la estructura de las prácticas, declara Balibar, efecto de la práctica stalino-reformista. Pero la idea de que, como dice Marx, los hombres hagan la historia, le parece extraña a él, que trata de deshacerla. La historia debe constituir su objeto, no recibirlo, dice: es ésta, en efecto, la tarea de la ideología del PC. Esto implica que no se diga nada de los que hacen la historia, en lugar de sufrirla. ¿Quién hace la historia? La pregunta no tiene sentido: sólo hay historia de algo, no hay sujeto y, si hay uno, es que ése no es uno, demuestra Balibar hábilmente. No será ni siquiera Balibar, pues en lugar de constituir, se conformará con contar historias: «Sobre este modelo podemos formular la exigencia de otras historias que las de los modos de producción, historias cuyos sujetos están todavía por constituir.» Nosotros proponemos: la historia de una mistificación, el althusserismo. La historia se vuelve sobre sí misma, cambia el movimiento que parecía probable, emprende transformar sus estructuras, porque el sujeto económico es sujeto humano y su dependencia con relación a la estructura es también su independencia. Con Althusser el socialismo no es ya un movimiento, es un conocimiento, el conocimiento del capitalismo. Si verdaderamente los hombres son lo que son bajo el capitalismo, y no

otra cosa, no hay socialismo posible, sino solamente una política burocrática inspirada por una ciencia objetiva de la historia que le enseña cómo utilizar ciertos «objetos» subsumidos bajo el concepto de proletarios para realizar sus fines, la racionalización del capitalismo. El socialismo no puede ser otra cosa que algo que los hombres hacen en tanto, justamente, que no se reducen a lo que el sistema ha hecho de ellos, y tiene allí contidianamente la penosa experiencia de esa reducción. Es lo que significa la idea marxista según la cual la pérdida de lo humano en el proletariado es también su constitución.

Es sabido que el cientificismo es contrarrevolucionario.[4] La ciencia hecha historia dispensa de interesarse por la historia que se hace: si ésta no confirma a aquélla, es que se extravía y no tiene sentido. La verdad está sólo en la teoría. Los hombres, las clases, no pueden nada en el funcionamiento de la economía tal como *El Capital* la ha descrito de una vez por todas. Como ocurre en la clásica teoría dogmática, el conocimiento es absoluto, no es relativo sino a sí mismo; él mismo se torna objeto de conocimiento, se encierra en sí mismo en lugar de entregar el objeto. Althusser no retrocede ante esta tautología: el conocimiento conoce el objeto del conocimiento. La relación de conocimiento no tiene nada de real. Parecía que la noción de historia implicaba otra cosa, sobreentendiéndose, por ejemplo, que lo real es lo que nosotros producimos y que podemos reapropiarnos. Al contrario, Althusser habla con desprecio del primitivismo de Engels, que creía que había una diferencia entre lo racional y lo existente, «que hace que el concepto no sea de entrada, inmediatamente, la realidad y que la realidad no es su propio concepto», no oponiéndole que el marxismo se da como tarea quitar esa diferencia, sino que la ciencia construye su propio objeto o que ella misma es su objeto. Toda experiencia, para Althusser, es empirismo (mientras se ha visto, por otra parte, cómo no renuncia a la experiencia y todavía menos al empirismo) y el tiempo mismo es una ideología: no le viene a la mente que es necesario en todo caso un mínimo de realidad o de verdad en el tiempo para que podamos hablar de él, reconocerle, para que Althusser pueda entregarse a sus objetivaciones y nosotros podamos comprenderlo. Niega a la vida toda unidad; ésta no puede encontrarse más que en el trabajo del teórico que construye los conceptos. Y hay para preguntarse si el concepto no es ideológico. Althusser llega a escribir que «el conocimiento de la historia no es histórico, lo mismo que no es azucarado el conocimiento del azúcar». Pero si se nos concede que la historia es otra

[4] Conviene hacer a Althusser esta justicia: jamás pretende explicar la revolución ni aun mostrar su posibilidad. Ese no es su problema. Lo que quiere es ciencia.

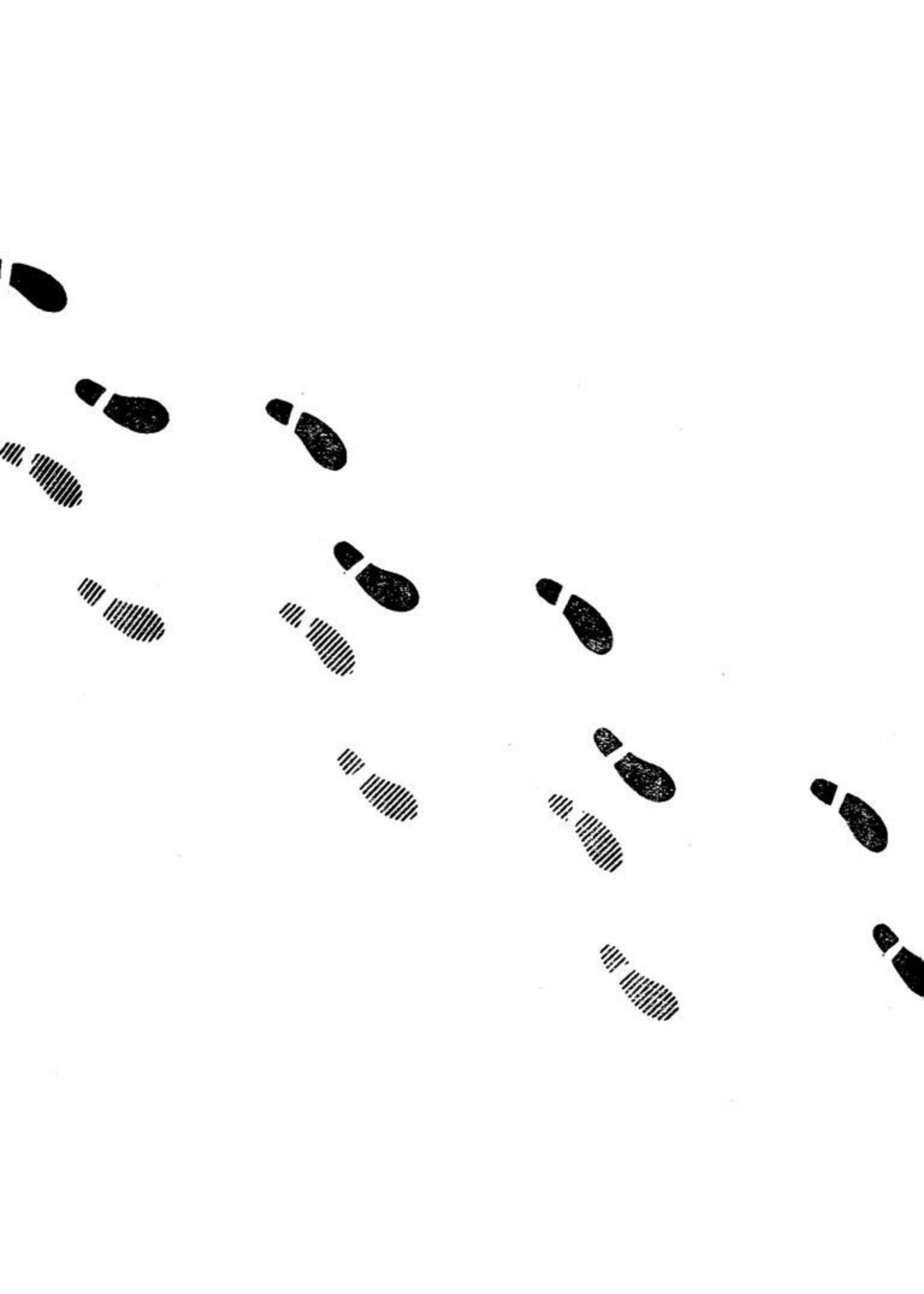
cosa que azúcar (no un nuevo objeto que el conocimiento se anexa, sino el establecimiento de una nueva estructura del tiempo, de una nueva relación de la sociedad consigo misma, de una nueva idea del sentido y de la verdad), se puede objetar también que conocer el azúcar es saber que es azucarado. Se conoce el azúcar azucarado, y Althusser olvida esa prueba de lo real, esa experiencia. Se conoce la pera gustándola, dice Mao. Si no hubiera este conocimiento elemental o fundamental, el azúcar no se distinguiría del alcalino, del azufre o de la historia, como le ocurre al entendimiento burocrático, que no puede alcanzar las cosas sino por el exterior, no por sus cualidades intrínsecas. Sólo hay que construir su concepto. Igualmente, Althusser distingue niveles en la estructura y dota a cada uno de ellos de su temporalidad. ¿Pero no hay un presente de la acción donde todas esas temporalidades confluyen? La coyuntura, simplemente, se convierte en teoría de la coyuntura. El teórico, por su parte, no es de ningún tiempo, el conocimiento de las temporalidades no es temporal. En fin, nadie hace la historia, pero el Partido la conoce. No completamente todavía, y es entonces cuando interviene Althusser: «Todo el malentendido depende de que la historia no existe sino como "aplicación" de una teoría... que en el sentido fuerte no existe y por ello las aplicaciones de la teoría de la historia se hacen en cierto modo a espaldas de esa teoría ausente», etc. De ahí el proyecto histórico de Althusser: no que los hombres dominen su historia, sino que «la historia exista como teoría», es decir, que exista, pues no puede existir sino como teoría.

No existiendo como teoría, se reduce actualmente a la aplicación de una teoría que no existe. Es tanto como decir que no es gran cosa. Todo el malentendido obedece a que la historia no existe, que hay gentes que creen que existe y le aplican, pues, una teoría de ella para hacerla existir. La historia de toda sociedad hasta nuestros días es la de la aplicación de un no-ser a otro no-ser. Althusser aquí nos impone una elección: la historia o él. Pero cualquiera que sea su originalidad teórica, se atreve a demasiado en todo caso: que la historia exista, y él dentro de ella, apenas es verdad. Su delirio no debe sorprender: es riguroso, resulta correctamente de lo que se ha dicho hasta aquí y de una cierta posición histórica, según la cual, de hecho, la historia es la teoría de la historia proyectada por el poder burocrático en la realidad. En, o por, la burocracia, dice Marx, toda cosa se desdobla en sí misma y en su concepto, que no remite ya a ella, sino solamente a su propia separación, porque, como la filosofía, la burocracia se encierra en su representación, porque se niega toda realidad autónoma y lo que existe, existe sólo porque la teoría se aplica a ello.

La doctrina de Althusser es un *remake* del dogmatismo. La misma repite el funcionamiento de éste, hace ver, por ejemplo, que la crítica de la ideología puede ser la ideología misma, la inversión de la ciencia de la ideología en ideología de la ciencia. Pero llega a un mundo en que es demasiado tarde para el dogmatismo.[5] No tiene nada que ver con los problemas actuales del movimiento revolucionario; el corte de que tanto ha hablado es entre ella y la realidad. Sin embargo, por su extraño prestigio, puede paralizar el trabajo de investigación y creación necesario hoy día. Para propagar las ideas revolucionarias es útil destruir el respeto o el temor a las «autoridades», revelar las contradicciones, el ridículo del sistema ideológico actual, enseñar su desprecio. Combatir a Althusser, denunciar el mito de su rigor es contribuir, pues, a salir de la época termidoriana, donde el sueño de la razón dialéctica engendraba los monstruos.

Les Temps Modernes marzo de 1969.

[5] Según las últimas noticias, Althusser está en trance de reemplazar a Garaudy declinante en el puesto de ideólogo oficial del PCF. La jornada del dogmatismo, es verdad, toca a su fin: Althusser ha encontrado su noche. Cf. *L'Humanité* del 22 de marzo, donde él explica a los lectores, presuntos obreros, cómo leer *El Capital*. Una pregunta preliminar se plantea ¿les da la ciencia o la ideología que es buena para ellos?



mario cerda

el "new deal" de nixon

El empresario que informa, el asesor que planifica y aconseja, y el político que habla: Rockefeller, Kissinger y Nixon, trinidad conjurada para una nueva etapa del imperialismo. Nada original por cierto. Sólo el proceso ininterrumpido del doctor Jekyll y Mister Hyde; siempre «la fase superior del capitalismo» pero maquillándose para nuevas presentaciones. Un imperialismo que se pone a tono con el siglo XX *y se prepara para el siglo* XXI; que busca salir de los atolladeros —como en Viet Nam— a que lo impulsa su naturaleza intrínsecamente agresiva; que se esfuerza por dosificar sus tradicionales métodos compulsivos y echa mano a una astuta demagogia de alta escuela; que adopta un lenguaje de salón, almibara su tono y habla sibilinamente de «socios» y trata de «tú». El potentado que accede a tomar del brazo al mendigo hambriento y se refiere afectuoso a sus harapos, ofreciéndole hilo y aguja para unos buenos remiendos, y en el mejor de los casos le promete medios para que se compre un traje de cuarta mano. Un imperialismo que aparentemente busca las negociaciones indefinidas, no comprometedoras, que retardan su desenmascaramiento. Un imperialismo, en fin, en una nueva fase: el reformismo imperialista, más ligado a los tiempos de cambio que vive la humanidad, atento a las sugerencias de la Gallup y a las conclusiones de las IBM.

Para esa fase nada mejor que un escenario como América Latina, más cercana y más dependiente. Diversos factores hacen suponer que la estructuración de esa metamorfosis formal, sembrada en tiempos de la ad-

 ministración Kennedy y estancada en la de Johnson, continúa su proceso experimental durante la de Nixon.

El moroso informe de Nelson Rockefeller y el discurso del 31 de octubre del presidente Richard Nixon son los primeros testimonios concretos que se disponen de la presente administración republicana para barruntar que algo inquietante se ha estado experimentando en las probetas y matraces de los alquimistas del imperialismo. Retazos de esa nueva táctica imperialista para América Latina fueron soltados como globos de ensayo desde la primera conferencia de prensa de Nixon en enero de este año, días después de asumir el mando, y que fue reiterando, en dosis, en cada una de sus siguientes intervenciones públicas y finalmente, con mayor preciosismo, en su último discurso de octubre pasado. «Más comercio, menos ayuda; más inversiones, menos créditos: ésa fue la esencia de estas formulaciones destinadas a convertirse en el *leit motiv* de lo que pretende presentarse —por necesidades tácticas de la estrategia imperialista continental— como una «nueva» política interamericana de Estados Unidos.

En verdad, Nixon y el Partido Republicano necesitaban aparecer distintos. No sólo para justificar su elección, sino particularmente para tratar de borrar la turbia imagen que dejó a su paso el binomio Eisenhower-Nixon entre 1952 y 1960. A ambos pertenece la responsabilidad de una política internacional particularmente odiosa en ese período. Juntos coordinaron la intervención mercenaria de Guatemala (1954) y fraguaron la invasión de Playa Girón, consumada por Kennedy en 1961. Una política que se caracterizó por el apoyo abierto e irrestricto a las tiranías latinoamericanas de Trujillo, Batista, Pérez Jiménez, Castillo Armas y otros, condecorados por el dueto Eisenhower-Nixon.

Durante una gira por 56 países, el Nixon de entonces alcanzó a saborear los efectos de esa política que ahora pretende borrar. Su tormentosa visita a América Latina en 1958 es curiosamente reencarnada diez años más tarde, en versión corregida y aumentada, por Nelson Rockefeller. Precisamente esta última gira, que avivó en alto grado la beligerancia antimperialista, serviría de base definitiva al «nuevo trato» elaborado por el Departamento de Estado con relación a América Latina. Es también sugestivo que sea el informe de un gran empresario —más que de un político—, a nombre de otros muchos grandes empresarios —hecho inocultable— el que anima los fundamentos de este «nuevo trato». Ratificación de lo que nunca ha sido un misterio: la política exterior de Estados Unidos es una mercancía más producida en los hornos y usinas de los Rockefeller, los Du Pont, los

Morgan, los Mellon, los grupos de Cleveland, Chicago y Boston. Los dictados económicos de Wall Street bajo un capuchón político.

LA MEMORIA DE UN EJECUTIVO

El informe de Rockefeller, publicado el 10 de octubre por la Casa Blanca, (139 páginas y 83 recomendaciones elaboradas por 25 especialistas), es más que un balance la memoria de un ejecutivo que apunta a tres objetivos básicos:

1. Reforzar un mecanismo de defensa continental que garantice las inversiones norteamericanas actuales en América Latina;

2. Asegurar nuevos mercados e inversiones con apoyo estatal tanto de Estados Unidos como de las repúblicas latinoamericanas que lo acepten, y

3. Proponer diversas medidas, con evidente corte demagógico, en los campos económico, social y cultural para el hemisferio que viabilicen y sirvan en diferente forma, a la consumación de los dos objetivos precedentes.

El primer objetivo no sólo es bien específico sino que su ubicación preferente entre las recomendaciones de Rockefeller lleva a detectar una condición *sine qua non* para la concreción de las restantes. Llama la atención el énfasis reiterativo puesto por Rockefeller en este terreno. Forzoso es reconocer que en la prolijidad y amplitud de este primer capítulo de las recomendaciones se advierte que el magnate de la Standard Oil fue más allá de la objetividad del pragmatismo capitalista para adentrarse en terrenos emocionales que mucho tienen que ver con los sobresaltos que pasó durante su gira de 62 mil kilómetros por América Latina. Es evidente que el tono de fondo es la irritada respuesta del patrón que ve heridos sus partes más sensibles: sus intereses económicos. El incendio de los 16 supermercados de la IBEC de Buenos Aires (empresa del grupo Rockefeller) y de la filial de la General Motors en Montevideo que volatizaron más de 4 millones de dólares, entre otros casos, más que una pérdida material constituyen una lesión moral contra un empresario, que difícilmente podría lograrse por otras vías.

Es importante detenerse en este capítulo del informe Rockefeller porque no lo veremos reflejado —por obvias razones tácticas— en el último discurso de Nixon. Esa misma circunstancia conforma una clave: para entender el «nuevo trato» de la política norteamericana hacia América Latina hay que remitirse a ambos documentos en conjunto. Si por razones de táctica política Nixon eludió pronunciarse sobre el tema, no es menos cierto que la publicación del informe Rockefeller cumple a cabalidad ese conciente cometido. Un informe de un empresario dispone de ciertas libertades que le

 están negadas al discurso de un político. Pero el carácter oficial del primero y el oficioso del segundo no es causal de invalidamiento para este último.

Precisamente el «nuevo trato» exige cierto pudor formal; además, la amenaza sugerida, mantenida en reserva, en carácter de advertencia se presta para los mismos fines. Es el caso del matón de barrio que aprendió buenos modales, que ya no bravuconea pero cuya madre se encarga de pregonar que su hijo sigue usando la misma manopla y el mismo puñal de antes. En este sentido, Rockefeller se encarga en su informe de proclamar —aparentemente por su cuenta— la parte compulsiva de la política imperialista.

«Estados Unidos —dice el magnate— deben trabajar con las otras repúblicas para la formación de un Consejo de Seguridad del hemisferio occidental dirigido por civiles *(los militares parece que no dan muchas garantías políticas)*, para lidiar con las fuerzas de subversión *(léase fuerzas revolucionarias)* que operan a través del hemisferio occidental.» Recomendó que este Consejo sustituya a la desprestigiada Comisión Consultiva especial sobre Seguridad de la OEA, agregando tácticamente que el consejo «debería tener su sede fuera de los Estados Unidos».

En otros numerosos párrafos la inspiración militarista y policíaca del informe es acabada y minuciosa, si no extraña al menos desorbitada para un documento elaborado con fines civiles:

«Estados Unidos —dice— debe invertir la reciente tendencia descendente en materia de donaciones para asistencia en la capacitación de fuerzas de seguridad para los otros países hemisféricos *(el monto de esta asistencia en 1966 fue de 80 millones de dólares mientras que el propuesto actualmente alcanza a 21 millones 400 mil dólares, sin considerar las rebajas previstas en el Congreso)*... «Es esencial que sean continuados y fortalecidos los programas de capacitación que traen personal militar y policial de las otras naciones a los Estados Unidos y a centros de entrenamiento en Panamá» (...) «Estados Unidos debe satisfacer los pedidos razonables de otros gobiernos del hemisferio en materia de camiones, jeeps, helicópteros y equipo similar para proveer movilidad y apoyo logístico para la adecuada comunicación entre las fuerzas, y armas ligeras para las fuerzas de seguridad» (...) «El poder ejecutivo debe tratar de obtener la modificación de las enmiendas Conte y Symington para permitir que Estados Unidos pueda vender aviones, buques y otros equipos militares de importancia a las naciones más desarrolladas del hemisferio, sin penarlas sin la interrupción de ayuda», (...) «La realidad es que, si Estados Unidos no vende tales equipos serán comprados de otras fuentes, del este o del oeste, y esto no sería compatible

con los mejores intereses de los Estados Unidos» *(léase los intereses de las 100 mil empresas norteamericanas que mantienen contratos con el Pentágono. Sólo 25 de ellas reciben pedidos por más de 18 mil millones de dólares, de los 42 mil millones que EE.UU. invierte en tales fines).*

EL DISCURSO DE UN POLÍTICO

El discurso de Richard Nixon (31 de octubre). recogió la esencia económica y política del Informe Rockefeller, pero hizo abstracción táctica del belicoso capítulo militarista y policíaco.

Cuando rompe a hablar, Nixon deja estampada desde la partida la caracterización retórica de este «nuevo trato»: «Acción para el Progreso en América» (en el título) y «nuestra Asociación en América» (en el primer párrafo). Un *lead* noticioso como hecho por un periodista que anticipa lo que hay más adelante. El tratamiento de «socio» —parte del acopio de pequeñas concesiones demagógicas que despliega el discurso —es recalcado por otras expresiones similares «de igual a igual» (Un socio muy curioso en el caso de América Latina donde los monopolios norteamericanos se llevan cinco dólares por cada dólar invertido, según constató la reunión del CIES en Puerto España).

LOS «CINCO PRINCIPIOS»

«No ofrezco ni promesas grandiosas ni panaceas. Lo que ofrezco es acción», frase de Nixon posiblemente destinada al bronce por sus redactores, sintetiza el núcleo del «nuevo trato», definido por el mandatario norteamericano en los siguientes «cinco principios»:

«1 ● Un firme compromiso al sistema interamericano y a los convenios que nos ligan dentro de ese sistema, ejemplificado por la Organización de los Estados Americanos y los principios tan noblemente enunciados en su carta.

»2 ● Respeto por la identidad y dignidad nacionales, en una asociación en la que derechos y responsabilidades son compartidos por una comunidad de estados independientes.

»3 ● Un firme compromiso de continuar la asistencia de los Estados Unidos para el desarrollo del hemisferio.

»4 ● La convicción de que la principal modalidad de esa asistencia en el futuro tendrá que ser, de parte de los Estados Unidos, apoyo a iniciativas

 latinoamericanas, y que esto mejor puede lograrse sobre una base multilateral dentro del sistema interamericano.

«5 ● La consagración al mejoramiento de la calidad de la vida en el hemisferio occidental, al hacer del pueblo el centro de nuestras preocupaciones y al contribuir a la satisfacción de sus necesidades económicas, sociales y humanas.

Principios que parten comulgando ante el altar de la OEA, conceptos como «compromiso», «respeto», «dignidad» «convicción», «consagración», etc.: nada más extraño a la filosofía del imperialismo, asentada en el despojo, la intromisión en los asuntos internos, la agresión en múltiples direcciones, la prepotencia. Difícil es creer en las lágrimas a esta Magdalena arrepentida modelo 1969. Más fácil admitir que estamos ante la filosofía de Tartufo: la hipocresía y el cinismo al servicio de una política internacional. Más adelante, con el objetivo de conferirle matices verosímiles a su exposición, el mandatario norteamericano pormenoriza sus ofertas de «acción» con respecto al desarrollo económico de América Latina que —según Nixon— Estados Unidos está dispuesto a respaldar dentro de esta filosofía de «un nuevo tipo de asociación».

Propuso, en primer término, «un cambio fundamental en la manera en que administramos la ayuda para el desarrollo en el hemisferio», transfiriendo estas funciones al CIAP (Comité Interamericano de la Alianza para el Progreso) o a un organismo nuevo.

En el terreno comercial, prometió los siguientes «pasos importantes»:
—Reducir las barreras no arancelarias (¿y por qué no las arancelarias?), aumentar la asistencia técnica y financiera, y «propugnar vigorosamente por un sistema liberal de preferencias arancelarias generalizado para todas las naciones en vías de desarrollo, incluyendo las de la América Latina» (propugnar no es otorgar, por cierto).

Los tres aspectos que abordó seguidamente —«préstamos atados», servicio de la deuda exterior e integración económica regional— fueron atribuidos por Nixon a planteamientos hechos «por varios de nuestros socios».

El tartufismo de Nixon queda retratado en el desglose del primer punto. Léase este párrafo: «Acabo de ordenar que a partir del primero de noviembre los dólares prestados a la América Latina a través de la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID) sean liberados para permitir compras no solamene aquí (en USA) sino también en cualquier parte de la América Latina». Las conclusiones saltan a la vista: que esta «concesión» a los «socios» descarta cualquier compra en países europeos de otro con-

tinente, incluso Canadá; y, luego, que estas adquisiciones latinoamericanas «liberadas» —que son fundamentalmente artículos manufacturados— en definitiva irán a parar a las arcas norteamericanas. El sarcasmo es manifiesto si se recuerda el elevado grado de penetración del capital yanqui en América Latina.

Estados Unidos, en 1967, tenía invertidos en la industria manufacturera latinoamericana sobre 3 150 millones de dólares. Las inversiones norteamericanas en este sector han crecido vertiginosamente desde 1959, siendo particularmente intensas en México, Brasil, Argentina y en menor grado Venezuela. En 1965, el 29.2% de todo el capital norteamericano invertido en la región estaba concentrado en ese sector.

Un fenómeno característico de las inversiones extranjeras en los últimos años, en particular de Estados Unidos, es su desplazamiento de unas actividades a otras, siempre en la búsqueda de las mayores utilidades. De los ferrocarriles y los servicios eléctricos, telefónicos, agua, etc., pasaron a la extracción de minerales y petróleo y a la producción de azúcar, frutas tropicales, carnes, etc. Ahora, cuando algunos países latinoamericanos ofrecen un mercado más amplio, los capitales extranjeros se han interesado en la industria automovilística, en la química y la petroquímica, en las industrias que fabrican maquinarias y equipos.

En Argentina, por ejemplo, el 80% de las inversiones extranjeras —el grueso de ellas de origen norteamericano— se concentraron precisamente en la petroquímica, en la fabricación de automotores y tractores y en la industria metalúrgica. En Brasil, el 73% de las inversiones extranjeras entre 1957 y 1963 correspondieron a rubros similares. Lo mismo México y Chile.

La intensificación de esta fase de penetración foránea en América Latina coincide curiosamente con la iniciación del proceso de integración económica regional con pasos subregionales ya dados (Mercado Común Centroamericano, ALALC, Grupo Andino, etc.), a los que Nixon se refiere en su discurso y que promete apoyar.

CHANTAJE E INVERSIONES

Intimamente ligados a estos mismos objetivos —objetivos básicos de la «nueva» política norteamericana y acordes con la esencia del Informe Rockefeller— son los siguientes párrafos del discurso de Nixon referentes a las inversiones privadas en América Latina:

—«Para un país en vías de desarrollo, la inversión extranjera constructiva conlleva la ventaja especial de constituir un medio principal para el traslado de la tecnología. Y, por cierto, no hay ninguna otra fuente de donde

puede prevenir tanto capital de inversión *(se insinúa el chantaje)*. Sin embargo, como todos hemos visto, así como la nación que exporta capital no puede esperar que otro país acepte inversionistas contra su voluntad, así la nación que importa capital debe esperar un serio deterioro en su capacidad para atraer fondos de inversión cuando procede contra inversiones existentes en forma contraria a las normas de derecho y de conducta internacionales comunmente aceptadas *(el chantaje está a la vista en una evidente alusión a casos como Perú, por ejemplo)*. Y, desafortunadamente, y tal vez injustamente, tales actos por parte de una nación afectan la confianza de los inversionistas en la región entera».

—«No alentaremos inversiones privadas norteamericanas donde no se les desee, y donde las condiciones políticas locales las confronten con riesgos injustificados.» *(El chantaje es protocolizado)*.

En realidad, Nixon pudo ahorrarse tantas vueltas y revueltas para llegar a ese capítulo que constituye la médula del espinazo imperialista y que es refrendada en su política de un «nuevo trato» para América Latina. El resto de su discurso menciona situaciones de singular importancia para el desarrollo económico del continente pero que el mandatario estadounidense aborda en forma intrascendente y en carácter de promesa, en algunos casos, y de consuelo, en otras.

Es el caso, por ejemplo, de la deuda externa. En este sentido, Nixon reconoce que «el peso creciente del servicio de deudas externas se ha convertido más y más en un problema grave para el desarrollo futuro», recomendando que «el CIAP» inste a los organismos financieros internacionales a que recomienden posibles remedios como «solución», nada alentadora, por cierto. América Latina pagó más de 2 mil millones de dólares en el servicio de la deuda externa en 1968, principalmente a Estados Unidos. En 1966 la deuda externa a largo plazo del sector público llegaba a 12 100 millones de dólares para el conjunto de los países latinoamericanos, faltando por agregar los montos de las deudas a corto plazo y las deudas del sector privado. El servicio de esas deudas significa aproximadamente la quinta parte del valor total de las exportaciones de América Latina. En el caso de algunos países ese porcentaje se eleva al 40 por ciento.

Si el CIAP nada ha hecho en una década de lánguida existencia ¿acaso cabe esperar que la tibia sugerencia de Nixon podría revitalizarla?

En otra parte de su discurso, el mandatario estadounidense consuela a la Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), de cuyos 37 planteamientos de su reunión de Viña del Mar (Chile) acogió sólo cinco —sin alusión directa— a lo largo de su intervención. «En el consenso de

Viña del Mar se nos pidió un esfuerzo sin precedentes para que compartiéramos nuestro caudal científico y tecnológico» —dijo— y ofreció magnánimo: «A ese llamamiento responderemos con un espíritu solidario.»

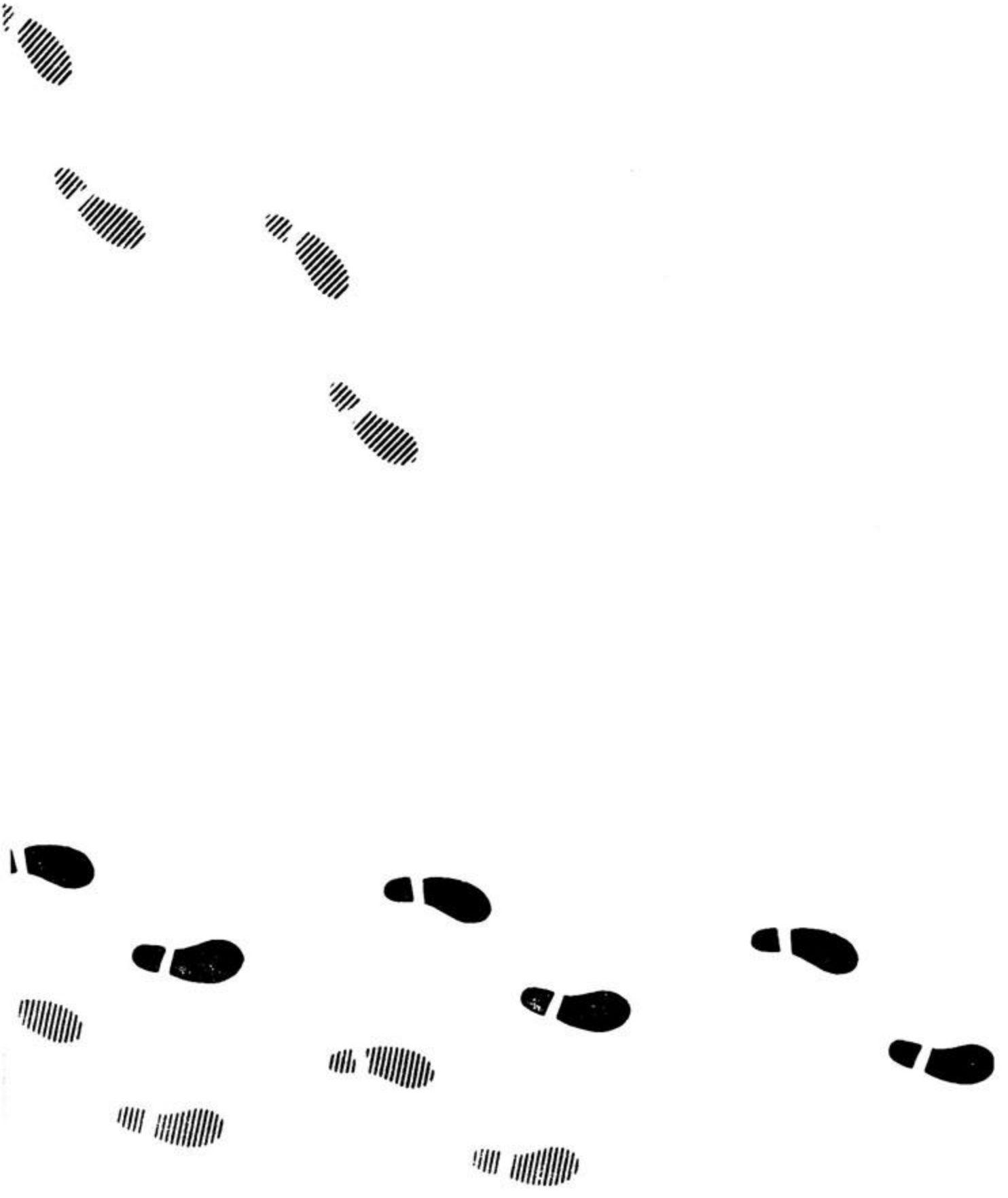
CONCLUSIONES CONOCIDAS

En verdad, se hace innecesario conclusiones de una política que nada ofrece de nuevo, salvo algunos aspectos formales, y de la cual no corresponde esperar sino resultados que ya son ampliamente conocidos. Si alguna novedad aportó la intervención de Nixon es su valor dentro del cuadro general reformista que en las últimas décadas ha asumido el imperialismo. Como el personaje del italiano Lampedusa: «hacer cambios para que todo siga igual». No hay paradoja aunque lo parezca.

Otra novedad es la sintaxis empleada. Ya no el tradicional paternalismo sino el tratamiento de «socio», que podrá halagar a más de algún régimen desprevenido. Rockefeller, durante su visita a Haití, anunció ya prácticamente esta nueva filosofía tartufiana de la política exterior norteamericana cuando afectuosamente abrazado a Duvalier se asomó al balcón y posó sonriente para los fotógrafos.

En la elaboración de esta filosofía —hay que tenerlo presente— existe mucha deuda con el «tanque pensante» que dispone actualmente el staff del gobierno norteamericano: Henry Alfred Kissinger, calificado como uno de los más grandes expertos en política internacional en el mundo capitalista. No en vano Kissinger, entre otras labores, fue consejero de la Dirección de la Oficina de Estrategia Sicológica (1952), y también director de Estudios Especiales de Proyectos para la Fundación Rockefeller. Las especialidades que están presentes tanto en el informe de Rockefeller como en el discurso de Nixon.

Nada bueno puede esperar América Latina de los «cambios» propuestos por el mandatario norteamericano. Ningún cambio real y progresista habido en la región puede atribuirse a Estados Unidos, salvo como una secuela contraria de su política tradicionalmente torpe y agresiva, y ahora más demagógica que nunca, o como fruto de una revolución genuina como en el caso de Cuba. Con sus 150 millones de desnutridos, sus 36 millones de desempleados, sus 80 millones de analfabetos, ¿qué puede esperar América Latina de esta «Acción para el Progreso» del presidente Richard Nixon, que mientras regatea avaramente una asistencia económica que pudiera ser decisiva —de ser efectiva y si no alentara propósitos imperialistas— gasta más de 30 mil millones de dólares anuales en la agresión a un pequeño y heroico país como Viet Nam?



la primera «huelga militar» de chile

sonia sepúlveda

El 21 de octubre pasado, Chile se vio conmovido por la insurrección de un grupo de unidades del ejército que tenía las apariencias de un cuartelazo pero que, de acuerdo al desenlace, fue considerada la primera «huelga militar» en la historia del país. No obstante, en opinión de los observadores, hubo sectores del ejército que presionaron para que el conflicto fuera más allá de lo que el general Roberto Viaux Marambio y otros altos oficiales encauzaron como un movimiento de carácter reivindicativo. Después de 25 dramáticas horas, el conflicto fue solucionado cuando el gobierno del presidente Frei, prácticamente sin apoyo militar ni policial debió acceder a todas las demandas de los insurrectos. El ministro de Defensa, el comandante en jefe del ejército y otros altos oficiales debieron renunciar a sus cargos. El mandatario chileno envió un proyecto de ley urgente al Congreso destinado a mejorar las remuneraciones de los militares y carabineros (policía militarizada). Por su parte, el general Viaux aceptó ponerse a disposición de la justicia militar para ser procesado.

A pesar de que las exigencias militares parecieron solucionarse, la situación general de Chile continúa girando en torno a esos convulsos acontecimientos. En verdad, aunque la motivación del conflicto pudo tener un fundamento de carácter económico, sus consecuencias se han proyectado con fuerza en el escenario político.

El presente trabajo, realizado por Sonia Sepúlveda, reportera de la oficina de Prensa Latina en Santiago de Chile, es un testimonio directo y valioso

 de esos acontecimientos que conmocionaron a un país que, desde hace 40 años, ha estado ausente de asonadas militares de cualquier tipo.

La Redacción

«Estoy aquí porque nuestro movimiento no es político. No pretende ir contra el gobierno legítimamente constituido. No pretende sustituir las instituciones democráticas de la nación. Porque somos leales a S.E. el presidente de la República. Vine aquí (al regimiento Tacna) porque era necesario limitar ciertos hechos ocurridos anoche (madrugada del martes 21 de octubre) que creaban, diría yo, situaciones de hecho, muy graves. Era necesario limitar esas situaciones a su debida proporción, evitar que se salieran de los marcos señalados por los postulados de nuestro movimiento...» El general Roberto Viaux Marambio pronuncia cada palabra con acento firme, casi silbante, cada vez que debe explicar la naturaleza del movimiento subversivo que encabeza. Las frases antes transcritas las dijo a las 11 de la mañana del 21 de octubre, cuando las informaciones propaladas por el gobierno chileno desde la Oficina de Difusión del Palacio Presidencial, a través de una cadena nacional de radioemisoras, conmocionaban al país hablando de «un movimiento sedicioso entre los oficiales de un regimiento de Santiago, que pretendía alterar el orden constitucional». Mas tarde, hora tras hora, habría de repetir igual declaración, incansablemente, sin variaciones de contenido. ...«Cuando nuestras aspiraciones sean satisfechas, yo abandonaré este regimiento (el de infantería motorizado «Tacna») y también dejaré las filas del ejército. Me iré a mi casa, e incluso estaré dispuesto a enfrentar la acción de la justicia militar, a la que no temo, porque estoy cumpliendo con mi deber de soldado leal a la institución, y honesto servidor de mi patria...» El general Viaux cumpliría esta promesa 16 horas más tarde.

Durante 25 horas, el general Roberto Viaux Marambio permaneció en vela, controlando un movimiento reivindicativo del ejército, estudiando cada paso dado por el Gobierno («¡Qué actitud desmedida... qué idea aventurera y arriesgada!...» exclamará al conocer cada comunicado oficial), consultando con sus colaboradores, recibiendo a los periodistas políticos, dirigentes estudiantiles y gremiales, discutiendo con los enviados especiales del gobierno, el principal de los cuales era el general Alfredo Mahn, comandante de la guarnición de esta capital.

También recibió incontables delegaciones de oficiales de otras ramas de la Defensa Nacional, especialmente aviadores, que llegaron a solicitarle que les permitiera incorporarse a su movimiento. Hicieron lo mismo oficiales de carabineros (policía uniformada, dependiente del Ministerio del Interior).

Quizás si su tarea más difícil fue la que cumplió en la madrugada del martes 21 de octubre, cuando requerido por un grupo de oficiales de la Academia de Guerra se presentó en el regimiento «Tacna», a las 3 de la madrugada. «Vine, vi, escuché y decidí quedarme —dijo a los periodistas. Un grupo de oficiales fue a mi casa a buscarme, pasadas las 2 de la madrugada, porque estaban ocurriendo cosas de hecho que podrían ser muy graves, de enorme trascendencia si se consumaban definitivamente. Vine, vi, escuché... y organicé este movimiento, que, como le digo, no es político, no atenta contra el gobierno...» y nuevamente repite la definición múltiples veces reiteradas sobre la naturaleza netamente profesional que tiene el levantamiento contra el Gobierno.

Luego de neutralizar un golpe de estado que estaba al parecer en plena gestación, el general Roberto Viaux Marambio dirigió la primera huelga con toma de establecimiento que haya realizado un instituto armado a lo largo de la historia de Chile, una huelga semejante a las de estudiantes, obreros industriales y agrícolas, o empleados, que luego de paralizar sus labores, se apoderan del establecimiento donde laboran, como forma de presión para conseguir la realización de los objetivos que su movimiento se propone. Viaux tuvo en sus manos el mando del ejército y la adhesión de las otras fuerzas armadas, estuvo incentivado, durante toda la jornada, para ir más allá, no sólo por los oficiales golpistas, sino por el propio Gobierno, que durante todo el día, lo acusó de querer quebrar el orden institucional del país. Viaux no perdió la calma ni la firmeza de su decisión de luchar gremialmente, ni siquiera cuando quedó estupefacto, al ser informado que el presidente Eduardo Frei aseguraba que contaba con la adhesión de todas las fuerzas armadas, hablando al país desde uno de los balcones de su despacho en el Palacio Presidencial. Y que mientras hablaba, ni un solo efectivo militar o de carabineros se divisaba en todo el sector cercano al Palacio, que tenía como única protección un grupo de vehículos recolectores de basuras, pertenecientes a la Municipalidad de Santiago (Consejo Edilicio). (¡Increíble...! comentó. Luego agregó: «están jugando con fuego. Si sacan a la masa a la calle, ¿cómo la van a controlar? Contamos con la adhesión de todas las unidades del país y la promesa juramentada de Carabineros y las demás ramas de la Defensa, de no actuar en contra nuestra. ¿Cómo controlarán a la muchedumbre...? ¿No saben que ésa es un arma de doble filo, que invariablemente se vuelve contra quien la maneja...?»).

Los camiones basureros, «en impecable formación», llegarían poco más tarde «a presentar batalla» frente al regimiento «Tacna». Los vecinos salieron a la calle a presenciar el singular enfrentamiento y tomaron el partido del Ejército. Un recolector, en arriesgado gesto, quiso cruzar la barrera de sol-

dados provistos de fusiles ametralladoras. Un oficial le salió al paso y habló a los obreros. Discutieron hasta apasionarse. La batalla la ganó el oficial mientras los observadores lo aplaudían. La guerra verbal terminó en un abrazo fraternal. «Somos dos trabajadores engañados por los políticos», concluyó en tono conciliador el obrero municipal, tratando de contener su emoción. Envalentonado, el público chifló, escupió y lanzó monedas a los otros carros que avanzaban, gritándoles: «arrastrados» (serviles al gobierno), krumiros, y otros calificativos más ofensivos.

CULMINACIÓN DE UNA LARGA CRISIS

«Llega un momento en que no se puede aguantar más», confesaba sencillamente a la prensa, un teniente coronel del arma de artillería. «Estábamos dispuestos a hacer la grande, porque esto no podía seguir («la grande significa en jerga popular chilena realizar los actos más atrevidos y extremos»). «Menos mal que recurrimos al General (Viaux), él podía controlar la situación, porque todos le respetan mucho. ¿Cómo lo encuentra usted?

Me cuesta responder, a mí nunca me gustaron los militares. —«Bueno, le digo— me parece que es muy listo, muy político, sobre todo para responder a nuestras preguntas».

—No, por ningún motivo. A él no le gusta la política, no tiene nada de político, no lo meta en líos, y se ríe.

—Quiero decir que es muy político no por que esté vinculado a partidos o movimientos de índole política, sino por su capacidad de interpretar las situaciones, de enfrentarlas y actuar, le explico, desolada.

—Ah, eso sí. El es uno de nuestros mejores generales. Yo diría que el mejor.

—Comandante, ¿y cómo fue todo esto? —pregunto.

—Bueno, teníamos todo preparado. Si no, ¿por qué cree que «El Narigueta» (se refiere sin ningún respeto al Presidente de la República caracterizándolo por su enorme nariz) «paró» (interrumpió) el week-end último...?

—No tengo idea.

—Es que el sábado nos habíamos reunido todos en «Antonio Varas» (población con viviendas para oficiales del ejército, ubicada en la avenida de ese nombre en el sector residencial Bilbao de esta capital, donde hace un año se efectuó otra reunión similar, que culminó con la caída del ministro Juan de Dios Carmona y su reemplazo por el general Tulio Marambio, así como la salida del Comandante en Jefe, Luis Miqueles quien fue sucedido

en el cargo por el general Sergio Castillo Aranguiz.) Bueno, allí acordamos «cortar por lo derecho» (adoptar actitudes definidas) y la cosa se filtró... Ya estábamos resueltos aquí en Santiago y en todo el país, siempre hemos estado en contacto todos, por eso es que esto está resultando... usted cree que resulta ¿no es cierto?

—Ya lo creo que sí... ¿Acordaron el golpe?

—Bueno, no puedo decirle tanto. Pero actitudes fuertes ya tuvimos antes y el gobierno no armó este boche (lío ruidoso).

—Una vez dejaron hablando solo al Comandante en Jefe, general Castillo, ¿no?

—Sí, el año pasado. Nos fuimos todos cuando se negó a contestar una pregunta del General (Viaux). Estaba el ministro Marambio también. Fue en una sesión nuestra en plena Academia de Guerra, para tratar los mismos problemas que ahora nos preocupan. Es que ellos (Castillo y Marambio) nos estaban mintiendo. Y en el Ejército, señorita, a uno lo educan para no mentir jamás en asunto de servicio, y el que miente se va. Menos se permite ser sinvergüenza, y ellos son delincuentes comunes. Deberían estar en la cárcel. Pero no lo hacemos porque primero está el Ejército. «Hay que sacrificar algunas cosas para ganar las más importantes», nos dice Mi General (Viaux) pero yo espero no morirme sin verlos «secarse» a él y los otros (envejecer en la cárcel).

—¿Quienes son «él y los otros»?

—Castillo, Marambio y otros altos jefes. Le «pusieron ruedas» al Ministerio de Defensa (se lo robaron).

—¿Qué harán si esto fracasa?

—No fracasará. Eso es muy seguro —dice un oficial que se ha incorporado silenciosamente a la conversación sentándose entre el teniente coronel y la reportera que escribe esta crónica.

—Eres un mal educado —le reprocha el oficial de grado más alto. Apenas eres un capitán y atropellas. De infantería tenías que ser. El recién llegado, capitán Valdivieso, se ríe. «No haga caso, este no sabe nada, hasta votó por Frei», me advierte. (Los oficiales pueden votar, la tropa no.)

UN PLIEGO DE PETICIONES

—Perdone, pero yo soy ayudante de mi general Viaux y hago de periodista. Es decir, de relacionador público del movimiento —dice Valdivieso—

y estoy escuchando a este torpe, que no sabe explicar las cosas. No es el sábado cuando comenzó esto. Tiene años de duración. Creo que hemos soportado demasiado. El Presidente nos engañó por intermedio del general Marambio.

—¿En qué sentido?

—Bueno, primero en el asunto gremial. Los militares vivimos hambreados. Se nos obliga a mantener un rango que no podemos financiar con los sueldos que nos pagan. Somos parásitos de nuestras familias, cuando ellas pueden proporcionarnos ayuda, y si no pueden, entonces vivimos angustiados. Se da el caso de algunos que deben trabajar como obreros electricistas o mecánicos en las horas libres, o que deben permitir que sus esposas trabajen como costureras o secretarias.

Y al mismo tiempo, debemos llevar una vida lujosa, con recepciones y una serie de compromisos costosos, aparte que debemos tener una casa y una familia bien presentada. Hoy esas cosas son carísimas y nosotros no podemos hacer milagros, asfixiarnos, nada más en la desesperación.

—Y aparte de la cosa gremial, ¿qué más les prometieron que no cumplieron? Porque su General habla en forma tan amplia, tan difusa...

—Queremos una reorganización del ejército. No somos los de hoy los mismos de hace cincuenta años. Quiero decirle que ya no se usan los guerreros prusianos. Hoy no se puede hacer la guerra. Sería ridículo, sin embargo, somos indispensables para la vida nacional. Pero nunca podremos servir esta misión si no se moderniza el criterio estatal en relación con nuestra función.

Valdivieso piensa un momento y agrega:

—Hay cosas más graves. El alto mando está corrompido. Nosotros, como toda la gente que comienza una carrera, tenemos ideales. Bueno, en esos ideales no figuran anhelos de ningún tipo que tiendan a convertirnos en mercenarios de una posición política. ¿Me entiende? Y se nos ha llevado a protagonizar cosas terribles. Eso es por falta de dirección del alto mando. No somos sirvientes del partido o los partidos de turno en el gobierno. Y eso es lo que está pasando.

—¿Porque el Comandante en Jefe es primo de un jerarca del PDC?

—No sólo por eso. Todos los altos mandos están comprometidos, desde hace varios años. Usan el Ejército para servir a los políticos y ayudarles a enriquecerse, a la vez que a enriquecerse ellos.

—¿Cómo así?

—¿No le dijo éste (señala al teniente coronel) que le «pusieron ruedas» al Ministerio? Bueno, allí están los más grandes negociados.

—Cierto —dice el otro oficial, que no me autoriza para dar su nombre.

—Si hasta un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo —«se les perdió».

—¿Un préstamo de cuánto, y para qué?

—Diez millones de dólares, creo. Para reforzar algunos servicios y especialmente para construir viviendas para los personales armados. Bueno, esa parte se la llevó el entonces Ministro de Interior, Edmundo Pérez, que como usted sabe, es empresario de la construcción. Y se la repartieron como hermanitos... Edmundo Pérez siempre estuvo coludido con éstos... (!) ...

—Ahora —dice el teniente coronel— no hablemos de lo que ocurría en servicios que manejaban dineros para adquisiciones. En el Batallón de Intendencia, por ejemplo, hay adquisiciones que no se especifican, incluso en los balances aparecen giros de millones de pesos, diez, quince, veinte millones (mil, mil quinientos, veinte mil dólares, más o menos) ordenados por la Superioridad y que no tienen especificación. Nosotros hemos investigado y sabemos que son para negociados de Marambio y Castillo, aliados con Pérez Zeta (ex ministro Edmundo Pérez Zujovic).

Luego prosigue Valdivieso:

—Tenemos conocimiento de inversiones de dinero de la Defensa en empresas de construcciones, administradas por el clan de Edmundo Pérez. Hay un giro de diez millones de escudos (un millón de dólares). Y no crea que exageramos.

Esto es común en los altos mandos, —agregan— por eso exigimos la salida de los delincuentes.

Mientras Marambio, Castillo y otros permanezcan en sus cargos, no habrá remedio para nuestros problemas.

—Ustedes hablan con un criterio muy avanzado, pero otras veces han procedido de la peor forma, —digo en un arresto de valentía. —¿Por qué no se rebelaron como ahora cuando los hicieron protagonizar masacres en la mina El Salvador y Santiago?

—Nosotros no estuvimos de acuerdo. Ya se lo hemos dicho. Estas son las cosas que se han venido arrastrando tanto tiempo y que han explotado ahora. No queremos jefes que sean sirvientes de los partidos, de los intereses políticos de los gobiernos.

Son las tres de la tarde. Ha terminado el almuerzo de los oficiales y empiezan todos a pasar al saloncito donde se recibe a la prensa. Ha llegado hace media hora el general Alfredo Mahn y hay movimiento y tensión dentro del regimiento.

Se va Valdivieso y quedo sola con el teniente coronel y otros dos oficiales. Pregunto: «Usted me estaba haciendo una relación de los acontecimientos que terminaron en esto. ¿No puede continuar?

—Si. Pero como Valdivieso es joven y buen mozo, usted ya ni me miró.

—Es que dijo cosas interesantes.

—Claro, como él es buen mozo...

No puedo contener un comentario: —Me parece increíble su buen humor, cuando todo está pasando por una situación tan crítica en este país... Ahí tiene a los políticos haciendo declaraciones como desesperados... Además estamos a punto que se cumpla el plazo del ultimátum dado por el gobierno.

—No hay tal ultimátum, —comenta un oficial muy joven. —Además no nos pueden bombardear ahora, que el Comandante de la Guarnición está aquí, negociando con Mi General. Por otra parte, sabemos que no hay amenaza posible... estamos muy seguros.

—Pero ahí fuera (en la elipse del parque Cousiño) tienen a la escuela de infantería, al Buin y se ha anunciado que vienen varios regimientos de provincias a unirse a los leales al gobierno.

—Aquí no hay leales al Gobierno.

—¿Están muy seguros?

—*Totalmente. Mi General tiene documentos firmados y juramentados de los oficiales de todas las unidades... Crea, señorita, esto se ha hecho muy bien.*

—¿Y si los bombardea la fuerza aérea?

—*También tenemos documentos de los oficiales de la Fuerza Aérea.* Hoy amanecieron todos con parte de enfermos y los aviones «están malos, no pueden volar»; ya lo comunicaron a la superioridad.

—¿Y si lanzan a Carabineros? ¿Van a ametrallarlos?

—*Los Carabineros están ahí afuera. Recién vinieron unos oficiales a reiterarnos su colaboración. Si usted misma los entrevistó...*

—Siga con su relato —le digo al chispeante coronel.

—Bueno. usted sabe que en la madrugada de hoy hubo consejo de Gabinete, luego que se conocieron las declaraciones que hizo Mi General (Viaux) en el aeropuerto... Yo creo que sabían esto que preparábamos. Lo que no sabían era que Viaux no se entregaría, como ellos querían.

—¿Quiénes organizaron el golpe?

—Esto no es un golpe.

—Pero pensaban darlo ¿no? Su general me lo dijo esta mañana.

—Había algunos paracaidistas. Mora, que se tomó el «Tacna» por su buena situación estratégica. Es «boina negra» (de la Escuela de Fuerzas Especiales y Paracaidistas, equivalente a los «boinas verdes» de USA). Pero Mora aceptó a Mi General. Nosotros estábamos con Mi General.

—¿Estuvo usted desde la madrugada?

—Sí estuve aquí desde la reunión del Antonio Varas. Yo no soy de esta unidad. Soy de la Academia de Guerra y mi colega (el oficial joven) del Politécnico (Academia Politécnica). Después de la reunión de anoche fuimos donde el general Viaux para que él arreglara el movimiento que se estaba desbocando.

—Todavía no creo en eso.

—Como usted quiera.

—¿Es Viaux tan poderoso en el Ejército?

—Es uno de los mejores oficiales. Él ha estado siempre con los oficiales jóvenes en nuestra lucha.

—¿Es un hombre de avanzada, con ideas sociales claras?

—No le entiendo.

—Si él comprende el proceso de cambios que vive el país.

—Los militares no participamos en política.

—¿Y no es política salir a defender al gobierno contra los trabajadores?

—Obedecemos órdenes. Es parte de nuestra tarea de vigilancia del sistema.

—¿Y Viaux piensa así?

—A veces ha estado con los trabajadores muy claramente.

—¿Cómo sucedieron las cosas aquí esta madrugada?

—No podríamos decirlo.

—¿Hubo violencia? Hay puertas rotas. En la mañana se oyó una balacera.

—Estábamos probando armas. Eso es normal.

—¿A qué hora comenzó la toma del cuartel?

—A las tres y media, más o menos. O antes. No recuerdo. Estábamos muy preocupados. Pero el mayor Gissen tiene la bitácora.

Y de la intimidad del movimiento, nadie quiso entregar ningún detalle. Se limitaron a repetir sólo las expresiones de Viaux reiteradas varias veces a los periodistas.

UNA NOCHE MOVIDA

Según las declaraciones que escuché a numerosos oficiales, el general Viaux, antes profesor de la Academia, desde hace más de un año destacado en la Primera División del Ejército, de la cual era comandante desde hace más de año y medio, estuvo siempre al frente de las luchas reivindicativas de los oficiales de mando medio y de menor graduación. Junto a él se han mantenido otros generales llamados a retiro conjuntamente con el jefe del levantamiento del martes 21: Emilio Cheyre, Florial Silva, el mayor Arturo Marshall y otros oficiales que se mantienen en servicio, aún cuando, según el Gobierno son procesados o parte de una investigación, por el supuesto hecho de firmar una carta oponiéndose al retiro de Viaux, que fue publicada por el vespertino La Segunda y el matutino ultraderechista El Diario Ilustrado, en Santiago de Chile. Ambos diarios sufrieron la requisición de sus ediciones del día (jueves 17 y viernes 18) y se vieron luego enfrentados a querellas por infracción de la Ley de Seguridad Interior del Estado.

Como el propio general Viaux lo declaró, fue llamado a retiro por decisión del Presidente de la República —todavía no le correspondía abandonar filas— debido a su carácter de líder del movimiento reivindicativo. Desde entonces, recibió la adhesión de los oficiales de todo el país, y el compromiso de seguirlo en su tarea de conductor de la lucha. Por eso, cuando un grupo de oficiales intentó «realizar actos que constituían situaciones de hecho a las que se abocaría al país», según palabras de Viaux, gran número de oficiales fueron a consultarlo y a solicitarle su intervención.

Viaux había sido traído a Santiago desde Antofagasta (en el extremo norte del país, donde prestaba servicios) por orden del Gobierno, según se desprende de las informaciones de los oficiales rebeldes, debido a que su llamado a retiro —que debía cumplirse seis meses más tarde— había concitado un movimiento en torno suyo, que se estaba convirtiendo en una marejada amenazadora. Los oficiales sostienen que se pensaba aislarlo, arrestarlo tal vez. Otros se atrevieron a adelantar que era para usarlo de me-

diador, por parte del Gobierno. Nadie informó directamente. El caso es que su llamado a Santiago, al decir de los oficiales, precipitó la realización de un acto de sedición que se había premeditado. Viaux, según los oficiales había asumido su responsabilidad, haciéndose cargo de los hechos casi consumados.

Luego de asumir la dirección del movimiento y el comando de las tropas acuarteladas en el «Tacna», hubo comunicaciones con el alto mando. Relatos recogidos afirman que la Comandancia de la Guarnición ordenó al comandante de la Escuela de Suboficiales que rodearan el regimiento «Tacna» y aprehendieran a los insurrectos. El jefe del establecimiento que forma a los «clases», obedeció la orden y ordenó formación de combate. Cuando las tropas recibieron orden de avanzar, las diversas compañías al mando de los oficiales medios y de baja graduación, avanzaron hacia el «Tacna» y se integraron a los rebeldes. Otras compañías retrocedieron con paso regular y se adueñaron de su unidad. Como una reacción en cadena, ocurrió los mismo con las otras unidades vecinas. Más tarde, se incorporó casi la totalidad de los oficiales de la Academia de Guerra y de la Academia Politécnica, del Cuerpo de Paracaídistas que aún no llegaba al Regimiento, de la Escuela de Blindados y de otros servicios. Solo faltaron la Escuela de Infantería de San Bernardo y el Regimiento Buin, que no obstante, les comunicaron su adhesión. La Escuela de Telecomunicaciones, que está en campaña en el campo militar de Peldehue, envió una delegación haciéndoles saber que se adhería al movimiento. A las 10:30 de la mañana, Viaux anunció en conferencia de prensa que controlaba el 85% del ejército en todo el país y la totalidad del destacado en Santiago, a la vez que revelaba el carácter «apolítico» y netamente profesional del movimiento que encabezaba.

Casi a la misma hora, el Gobierno había movilizado a la elipse del parque Cousiño al Regimiento Buin y a la Escuela de Infantería de la vecina localidad de San Bernardo, disponiendo el traslado a Santiago de unidades ubicadas en provincias vecinas. Todas las tropas quedaron al mando del general, también llamado a retiro, Emilio Cheyre, jefe del Estado Mayor, quien, fue calificado como «amigo nuestro» por los insurrectos.

A lo largo de la mañana, mientras los periodistas permanecíamos a la espera de noticias en uno de los salones del casino de oficiales del regimiento, se tenía conocimiento de sucesivos ultimátums que habrían sido dados por el Gobierno, por intermedio del general Alfredo Mahn, los que fueron desestimados unos tras otros por los insurgentes.

Mientras había un nervioso ajetreo en torno a la oficina del comandante del regimiento, ocupada por el general Viaux, el resto de la vida del cuartel

trascurría en forma casi apacible. Desde las primeras horas de la mañana, soldados apostados en las calles que conducían a las unidades sublevadas, dejando en el área de control de Viaux un espacio que comprendía muchas cuadras en derredor, incluyendo gran cantidad de calles habitadas por particulares, vigilaban el tránsito de peatones —el de vehículos estaba suspendido— y revisaban las credenciales de los periodistas que pedían cruzar el cerco.

Tanques y cañones estaban emplazados en la amplia avenida Tupper, a la cual mira el frontis de la mayoría de los edificios militares del sector, y que los separa del Parque Cousiño.

Adentro, desde las 11:30 se servía ordenadamente el almuerzo a unos 300 oficiales concentrados y cerca de tres mil soldados. Se escuchaban carreras, risas y una charla entusiasta. En el patio principal, tocaba la banda del regimiento, mientras la tropa almorzaba. «Divina Marlene», los «76 trombones» (en homenaje a una delegación de aviadores que visitaba a Viaux. Esta marcha de Souza es uno de los himnos oficiales de esa rama de la defensa) y varios valses tradicionales: «Sobre las Olas»... «España» y hasta una canción del repertorio de Rafael: «Yo soy aquél.»

Después de las 16 horas, mientras Viaux atendía a una interminable fila de visitantes, ya estaba instalada una estación transmisora, capaz de inutilizar las trasmisiones del Gobierno por cadena nacional de radioemisoras. Había un oficial de telecomunicaciones dirigiendo las operaciones técnicas. Otros oficiales salían a sus regimientos, ubicados en diversos puntos de la ciudad, a buscar determinados elementos: más generadores de energía eléctrica, ya que el suministro normal había sido suspendido por orden del gobierno. Tanques para almacenar agua extraída de grifos de la calle, ya que no llegaba al interior de la unidad, y un sistema telefónico especial para comunicarse con las otras unidades, puesto que carecían de comunicaciones normales con el exterior.

Para dar alimentación a todos los efectivos concentrados, se usaron las cocinas del regimiento y cocinas de campaña. Como el tiempo avanzaba sin resultados definitivos, se empezaron a cargar municiones. Soldados en parejas iban de un lado a otro con las pesadas cajas llenas de municiones.

«ENEMIGO» A LA VISTA

A unos quinientos metros, estaban estacionados las tropas supuestamente leales al Gobierno, al mando del general Cheyre. Las avanzadas de Viaux, quedaban a menos de cien metros de los grupos que cumplían similar objetivo para las tropas gobiernistas. En un momento nadie sabía quién era

quién. Entonces los «leales» se pusieron al brazo una franja blanca y pasaron a llamarse los «amarillos» (apatronados) para los rebeldes.

La confusión se mantuvo igual. Cuando un grupo de periodistas marchábamos a entrevistar a los oficiales de Cheyre, para comprobar la veracidad de las afirmaciones rebeldes, que los sindicaban como adherentes a su movimiento, hubo un momento en que debimos preguntar a un grupo: «Ustedes de qué bando son?

Un joven teniente pareció muy confundido: «¿Qué dice?...»

—Pregunto de qué bando son...

—Bueno, yo soy independiente.

La risa fue unánime. Otro oficial acudió en su ayuda: Si van hacia el general Cheyre, no los dejaremos volver. Nosotros estamos bajo su mando. Pueden salir, pero no retornar al campo controlado por el general Viaux. Llegados hasta la elipse, un oficial anunciaba a los periodistas al general Cheyre. Alto, corpulento y sonriente, el jefe militar no se atemorizó ante las preguntas, pero tampoco respondió realmente ninguna.

—¿Tienen orden de atacar?

—¿Atacar qué?

—A los insurrectos.

—¿Hay insurrectos?

—General, todos sabemos que sí.

—Yo no, fíjese...

—Si le dan orden de atacar ¿qué hace?

—No espero recibir esa orden, así es que no sé qué voy a hacer.
Luego conversamos con otros oficiales.. Uno de ellos dijo: «Hemos obedecido las órdenes de movilizarnos, pero no obedeceremos las órdenes de ataque. Pueden estar seguros. Y las fuerzas del general Viaux lo saben.»

—Si atacan, ¿pueden vencer al General iVaux?

—Es que no vamos a atacar.

Hay camiones del Grupo Móvil de Carabineros llenos de policías. Preguntamos a un oficial ¿por qué están allí?: «Estamos colaborando», responde.

—¿Con quién?

—Pues con quien hay que colaborar.

Y se niega a hacer cualquier aclaración.

Volvimos al cuartel de los rebeldes. Un oficial, el ayudante del general Viaux mayor Enrique Gissens, me dice que pronto me recibirá su superior. Luego, respondiendo a preguntas sobre una larga reunión informa confidencialmente: «Hay oficiales de la aviación aquí. Están discutiendo con nosotros sobre el lanzamiento de una emisión. Tenemos un trasmisor que «tapa» la trasmisión del gobierno, pero el General dice que eso sería exagerado y no quiere usarlo. Eso se ha discutido mucho.»

Mientras tanto, llega un nutrido grupo de jóvenes universitarios, de las distintas escuelas, a entrevistarse con los jefes del movimiento. Son dirigentes de las escuelas de Ingeniería, Economía, Ciencias Políticas y Administrativas y de Derecho, de la Universidad de Chile. Hablan casi una hora con un grupo de coroneles y por último se entrevistan brevemente con el general Viaux. El abandonar el cuartel todavía desean seguir discutiendo, y lo hacen durante casi una hora con oficiales de menor graduación. Lo mismo ocurre con grupo de jóvenes del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) con parlamentarios radicales y una representación del Partido Socialista.

Luego de una tercera conferencia de prensa Viaux acepta conversar más largamente con esta reportera.

Me repite las razones de su movimiento. Le digo que eso es insuficiente para que lo comprendan en el extranjero.

—¿Qué quiere saber? —me pregunta autoritario.

—Usted ha dicho que vino a «limitar los hechos a sus debidas proporciones». ¿Controló un movimiento golpista?

—Había situaciones de hecho muy graves. No eran parte del espíritu del movimiento.

—Usted ha dicho que desean el alejamiento del Ministerio de Defensa del general Marambio y del Comandante en Jefe, Sergio Castillo. ¿Es por las acusaciones de corrupción, que han trascendido?

—Mientras ellos permanezcan en sus cargos, no será posible dar satisfacción a nuestras demandas profesionales.

—¿Por qué?

—En el alto mando hay falta de conducción militar, que es lo más grave.

—¿Como puede traducirme eso a lenguaje comprensible para el común de los mortales?

—Es que en general falta una política moderna frente a las Fuerzas Armadas, al Ejército, que es lo que nos preocupa, que está en una situación de desmoronamiento inmensamente grave para el destino de la institución y del país. Esto es por falta de conciencia militar en el espíritu del alto mando, porque hay una política para el Ejército que no tiene por qué ser la política de los gobernantes políticos. El Ejército tiene otra misión y no puede comprometerse en otra.

—¿Es efectivo que hay descomposición moral en las autoridades del Ejército?

—Mire, señorita. No puedo decirle cuáles son los hechos. Nosotros pedimos una solución para problemas profesionales que son nuestros y por amor a nuestra institución callamos cosas que bastarían para zafarnos de estos jefes y llevarlos a otros sitios que nada tienen que ver con el Ejército, pero que son los que a ellos corresponden.

—¿No puede decirme por qué?

—No puedo. Es un asunto de delicadeza profesional.

Miro al mayor Gissens que se lanza: «Si no quisiéramos servir abnegadamente al Ejército y a la patria, no nos estaríamos sacrificando. Tenemos prueba para mandar al General Ministro y al General Comandante al lugar que corresponde a los autores de delitos comunes».

EL DESENLACE

Estamos sentados en la antesala del despacho que ocupa Viaux. Las autoridades políticas entran y salen. De pronto llega el mediador, el comandante de la guarnición, general Alfredo Mahn, y piden a los periodistas que abandonen la habitación.

Volví al Regimiento después de las 22:30 horas, luego de reportar mis informaciones. Al descender del automóvil, frente a la Escuela de Suboficiales advierto una gran confusión. No demoro mucho en saber qué pasa. Empieza una terrible balacera. Nadie sabe qué ocurre hasta que por los altavoces que Viaux ha hecho instalar en lo alto del «Tacna» se escucha una orden:

—«Aquí habla el general Alfredo Mahn. General Cheyre, ordene a sus tropas que se replieguen, detenga la acción, que no sigan disparando. Habla el general Mahn al general Cheyre: ordene a sus tropas que detengan los disparos.»

Un grupo de reporteros habíamos vivido un momento de gran tensión. Un grupo de exaltados jóvenes demócrata-cristianos había estado tratando de

 escalar la Escuela de Suboficiales. Como no lo consiguieran, según relato de los soldados, lanzaron contra el frontis bombas incendiarias.

No tuvieron resultados. Los soldados no respondían. Alejándose un poco, uno de ellos desenfundó un revólver calibre 29 y disparó tres veces.

Los disparos alborotaron a algunos elementos de las tropas «gobiernistas», que respondieron. Las balas, sin embargo, no alcanzaron a nadie, pero esquirlas y trozos de pavimento hirieron a los provocadores. Catorce de ellos fueron llevados a postas de auxilio. Más tarde, por cadena nacional, el Gobierno acusó a las fuerzas de Viaux de disparar contra los civiles que habían ido a repudiarlos. Y como no había otro servicio o conducto de información que la oficial, para la opinión pública, todo Chile lo creyó así.

Tres horas de conferencias de Mahn con Viaux parecieron siglos para quienes esperaban. Cuando Mahn abandonó el regimiento «Tacna», después de la una de la madrugada, la incertidumbre sembró la inquietud. A las dos de la madrugada, las conjeturas eran múltiples. Sólo el estado mayor de Viaux estaba tranquilo. «Pronto tendremos novedades —me anunció el capitán Valdivieso— la "cosa" (las negociaciones con el gobierno) marcha bien. Ya verá». Se le veía sonriente. En el salón de oficiales, los rostros cansados mostraban escepticismo.

A las 4 de la madrugada y 10 minutos, por cadena nacional de emisoras, el secretario y asesor de difusión del presidente Frei anunció el acuerdo, el avenimiento con los rebeldes y se dio curso al comunicado del general Viaux, donde comunica las razones de su movimiento y su culminación. De inmediato se inició una reunión en el patio principal. Formados firme, casi trescientos oficiales escucharon con una emoción evidente el mensaje de despedida del general Viaux. Después un juramento:

—«Gracias, General. Los que estuvimos con usted seguiremos fieles a los postulados de nuestro movimiento. Juramos seguir leales a usted hasta el último día.»

—Gracias, muchachos —fue la respuesta de Viaux.

Después los oficiales cantaron el Himno de la Escuela Militar, el punto de origen de todos. Viaux lentamente, uno por uno, se despidió de todos los oficiales. Abrazos, apretones de manos, promesas individuales de lealtad, lágrimas cubiertas por las voces de un coro: «Yo tenía un camarada»...



crónica del sudán

el "habub" en marcha

osvaldo ortega

El «habub» es el viento del desierto. Su aparición inesperada, en su fiero batir, suspende una tenue capa de polvo rojizo sobre el cielo de Jartum. Para los políticos tradicionales sudaneses el golpe de estado del 25 de mayo, fue el «habub» que los barrió definitivamente del escenario.

El presidente de la República, Ismail Azhari, jefe del Partido Unionista, era sorprendido en piyamas en el jardín de su residencia tratando de escapar. Al verse rodeado por los patrulleros de cuatro blindados, regresó al interior de su villa. Marcó un número de teléfono e intentó comunicarse con el coronel Ali Abdel Rahman, uno de los jefes del ejército. Inútil. La corriente había sido cortada. De esta, u otras formas parecidas, cayeron en manos de las nuevas autoridades los principales dirigentes políticos del país.

La fulminante e incruenta acción militar estaba dirigida por el coronel Jaafar el-Numeiri, y facilitada al grado máximo por la ausencia de los más importantes oficiales del ejército, que se encontraban en ese instante negociando en Moscú, a invitación del gobierno soviético.

En los primeros instantes emerge el abogado Babikar Awadallah, como la figura civil más descollante entre los elementos militares golpistas.

Babikar había estudiado abogacía en Londres, y tenido una participación destacada en el derrocamiento de la dictadura de Abu en 1964. Posteriormente renunció a su cargo de Jefe del Tribunal Supremo, al oponerse al paso de medidas anticomunistas.

Babikar fue nombrado por el Consejo Revolucionario, Primer Ministro

y Ministro de Relaciones Exteriores. En su primera comparecencia pública ante el cuerpo diplomático en el Palacio de la República, que bordea el Nilo Azul, donde en 1885 fuera apuñalado el procónsul británico, general Charles Gordon, por las tropas nacionalistas de Al Mahdi, trazó la política del nuevo gobierno: «abogamos por una política de no alineamiento, pero estamos alineados contra cualquier país, sea del este o del oeste, que se manifieste aliado de Israel».

Con el transcurso de los días sería más explícito en estos enfoques: «condenamos todas las conspiraciones imperialistas en cualquier parte del mundo, en tanto mantendremos una posición resuelta contra el imperialismo. Nuestra política exterior con otros estados será formulada a la luz de sus respectivas posiciones en relación a la cuestion palestina».

La política interior se definió inicialmente como un movimiento ético contra la corrupción administrativa que durante decenios venía minando la economía y el prestigio del país. Igualmente se decretó la disolución de los partidos políticos.

En un cuestionario que le formulara al entonces Primer Ministro, Awadallah, me respondió acerca de la situación en que quedarían los partidos políticos convencionales: «éstos —dijo— serán definitivamente proscriptos. Una organización de masas socialista, representante de los trabajadores, los campesinos, las fuerzas armadas, los intelectuales y la burguesía nacional libre, los remplazará».

Las organizaciones así ilegalizadas serían, entre otros, los partidos de coalición gobiernistas: El Umma, de Sadik y Hadi el Mahdi, feudal, de raíces religioso-islamita y asentado en la importante tribu Awsar, al oeste del país, y que cuenta con unos tres millones de miembros.

El partido Unionista, del ex presidente Al Azhari, y el Partido Popular Democrático (de segundo orden), lidereado por el patriarca pronasserista Abdel Rahman, e integrado fundamentalmente de pequeños y medianos comerciantes, representantes de la burocracia oficial, profesionales, pequeños agricultores, fundamentalmente vinculados a la secta religiosa Ansa Khatimia, situada al norte, y que contando con unos dos millones de miembros, tiene por guía espiritual a Mohamed Osman Mirghani.

Los partidos sureños también sometidos a la nueva legislación fueron: el de la Unidad Sudanesa, la Unión Nacional Africana de Sudán y Frente del Sur.

La limpieza de los organismos administrativos del estado se emprendió con presteza. A un grupo de importantes jerarcas políticos del anterior régimen le fueron incoados procesos por corrupción y cohecho. Llegó a descubrirse en esa barahúnda un sucio negocio del propio expresidente Ismail Al-Azhari con un

mercader indio. El primero había entregado a éste cuotas extras de exportación algodonera, utilizando como instrumento a su hijo de doce años, a quien se le había hecho aparecer como socio del comerciante.

A raíz de la revelación de este «affaire», declararía el jefe del Consejo de la Revolución, Jaafar el Numeiri, condenando la vida disipada de los dirigentes depuestos: «es escandaloso que el Primer Ministro devengara un sueldo de 7 800 dólares mensuales».

El ingreso per cápita anual promedio de la población es de 21,5 libras sudanesas a 35 (una libra sudanesa aproximadamente 2,80 de dólar).

Unos 70 políticos y altos funcionarios fueron encarcelados bajo cargos de malversación.

Los anuncios de las transformaciones emprendidas o en vísperas de acometerse atrajeron un enjambre de corresponsales extranjeros sobre Jartum, excitados por el néctar de la noticia fresca. Los primeros en llegar fueron aquéllos que estaban situados en países árabes limítrofes, sabuesos a la caza de informaciones sobre la inminencia o no de la reanudación de un conflicto árabe-israelí, que esperado a diario, comenzaba a defraudarlos.

Llegamos a la capital sudanesa el día en que el coronel Numeiri —ya en ese entonces General— proclamó la «autonomía del sur en el contexto unitario de la República sudanesa». La decisión se hizo pública en una importante concentración popular —a la que asistieron mayoritariamente negros sureños que viven y trabajan en el norte— y recibida con entusiastas manifestaciones de júbilo, júbilo más profundamente sentido porque los sureños han sido una minoría nacional tradicionalmente postergada.

CONTORNOS

El país —el mayor de África— tiene dos millones y medio de kilómetros cuadrados— y cuenta con una población de 14 millones de habitantes, 4 de ellos negros sureños.

La discriminación del norte —centro administrativo y poblado por una mayoría aplastante de mestizos islamitas— ha mantenido al Sur negro y animista, con apariencia cristiana gracias al trabajo de penetración de las misiones religiosas, en un estado de lamentable primitivismo y pobreza, que ha impelido a tribus enteras a la dispersión y el éxodo.

Sudán cuenta con fronteras ideales para un gobierno que se empeñe en una política de aliento a los movimientos de liberación africanos, palestino, y de apoyo desde una retaguardia inmediata a los estados árabes en su enfrentamiento con Israel. Es igualmente cierto que esta propia situación geográfica, la convierte en centro potencial de ingentes peligros de pentración y hostigamiento desde alejados confines.

Sudán —como en una clase de geografía no olvidada— linda al Norte con Libia y la RAU; al Sur, Congo Kinshasa y Uganda; al Oeste, Tchad y República Centroafricana, y al Este, el Mar Rojo y Etiopía.

CARACTERÍSTICAS

Es un país eminentemente agrícola. La mitad del producto nacional bruto (unos quinientos millones de libras sudanesas), y más del 80 por ciento de sus exportaciones provienen del sector algodonero tradicional, conocido por su baja productividad El país tiene la ventaja, en cambio, a diferencia de otros, de contar con inmensas extensiones de tierras —aunque muchas de ellas semidesérticas— y de una de las más bajas densidades de población en el continente: 5 habitantes por kilómetro cuadrado. Otro factor a considerar es que gran parte de las tierras pertenecen al Estado, aunque en el pasado —anterior al golpe de 25 de mayo— el grueso de la explotación algodonera estaba bajo control de monopolios partidaristas, y hasta uno de los principales planes, el del Triángulo de Gezira —entre el Nilo Blanco y el Nilo Azul— había caído en manos de entidades crediticias internacionales capitalistas como el Banco Mundial para la Reconstrucción y el Desarrollo.

El sector privado se beneficiaba con concesiones algodoneras con una extensión de hasta 15 años, vencidos los cuales se iba al establecimiento por lo general de un modus vivendi entre concesionario. (Estado) y arrendatarios, con una participación de éstos últimos de un 40% de las utilidades. Más tarde llegó hasta un 50%.

En la actualidad, debido a lo poco tentadores de los precios algodoneros en el mercado mundial, se observa un desplazamiento del sector privado agrícola hacia la industria, donde el margen de utilidades es mayor.

CIMIENTOS DEL ESTADO

La estructura social ha reposado por decenios en la tribu. La tierra de la tribu (comunitaria) está de facto sometida a la voluntariedad del jefe y sus allegados. Estas tierras comunales han estado secularmente distribuidas en parcelas bajo la dirección de delegados del jefe supremo, cimentando una tenencia feudal de la tierra de carácter piramidal, aunque con ataduras encubiertas. Son estos jefes los que medran en realidad del trabajo comunitario, y aunque sus títulos de propiedad no se sustancian en documentos escritos, son más difíciles de erradicar que aquéllos. Su fuerza reposa en tradiciones de subordinación jerárquica milenarias. Este sistema, además, mantiene en la ignorancia y la sumisión a los miembros de la tribu, aislándolos de la dinámica de un mundo moderno en constante fluidez. por la falta de métodos científicos y de equipos agrícolas.

Si estos son los contornos más acusados de la explotación tradicional agrícola, el pastoreo nómada es la otra cara de la moneda.

Se estima que el 50% de la población al oeste y norte pertenecen a comunidades trashumantes, que viven fundamentalmente de la ceba del ganado.

El país es un importante exportador de ganado de la región, más que por el peso específico de su riqueza ganadera por lo magro del ingreso per cápita que reduce las posibilidades de consumo. Estadísticas recientes afirman que cuenta con 7 millones de ovejas, 6 millones de cabezas de ganado y 3 millones de camellos, pero la principal base de sustento continúa siendo el «durra» (especie de mijo, grano de alto consumo que se emplea en la fabricación de una especie de casabe muy blando de exquisito sabor conocido por Kisra, que sirve para acompañar el plato nacional, la Bamia, caldo espeso de quimbombó y picante).

A LA BÚSQUEDA DE LOS ACTORES

Con estas nociones del país, adquiridas un poco de leídas y otro poco de oídas durante mi estancia en el «Grand Hotel», centro casi obligado de hospedaje de los extranjeros de tránsito en Sudán, me di a la búsqueda de los actores del esperanzador cambio operado días antes.

Mi condición de periodista cubano abrevió algunos trámites burocráticos, permitiéndome entrevistar a varios ministros en tiempo relativamente corto.

El ministro de Agricultura, doctor Mohamed Abdallah Nur, me recibió con una amplia sonrisa, e invitándome a sentar dijo:

«Antes que nada es bueno que le informe que esta es una revolución seria. Entre los problemas más agudos que afrontamos es el financiamiento. Los precios de nuestros productos primarios tienden a la baja sistemática en el mercado internacional.»

«Nuestros planes inmediatos son iniciar el proceso de pase de una explotación agrícola tradicional a una moderna. Para lograr esto tenemos que asegurarnos primero de una sólida infraestructura: educación especializada de los campesinos en modernas prácticas de cultivo, desarrollo de nuestros medios de transporte, nacionales e internacionales. formación de cuadros administrativos y profesionales competentes.»

La visita al ministro de Salud, doctor Moris Sidra, nos esclareció la dura realidad en que se ha encontrado el país, y lo duro del trabajo que espera a aquéllos que se decidan a transformarla.

Comenzó apuntando el prestigioso cirujano que «en Sudán tenemos una población de algo más de 14 millones de habitantes, y sólo 600 doctores ejercen en hospitales y unidades estatales. Otros 150 ejercen

en diferentes centros facultativos privados. De esta suerte nos encontramos ante el dilema de un doctor aproximadamente por cada 20,000 personas.»

«La mortalidad infantil es 8 niños por cada mil. Y los nacimientos 35 por cada mil. Por lo tanto el crecimiento demográfico anual promedio es de 2.8%.»

CAMBIOS INTERNOS

A finales de octubre se produjeron los primeros cambios importantes internos desde la toma del poder por un grupo de «Oficiales Libres». El Jefe del Consejo de la Revolución, Jaafar el-Numeiri, pasó a ocupar igualmente el cargo de Primer Ministro. Awadallah quedó en sus funciones de ministro de relaciones exteriores y de vicepresidente del Consejo, del que se rumora toman parte ocho militares de alta graduación, y del que Awadallah es el único civil.

Los cambios se operaron poco después que Awadallah regresa de la Alemania Democrática, donde participó en los festejos del Vigésimo Aniversario del advenimiento del socialismo al poder.

Ya en el cargo de primer ministro, el-Numeiri, ha proseguido la política de acercamiento con el campo socialista, principalmente con la URSS, pero según algunos observadores, desde posiciones más estrechamente vinculadas a un nacionalismo no chovinista.

El propio Numeiri sería invitado a asistir al quincuagésimo segundo aniversario de la Revolución de Octubre.

Ya en la Unión Soviética suscribió un comunicado soviético-sudanés, solidarizándose las partes con la heroica lucha del pueblo vietnamita, apoyo al movimiento de liberación nacional en África, y en otras partes del mundo.

Este comunicado fue el umbral de acuerdos ulteriores de colaboración económica, cultural y científica. La Unión Soviética se comprometió a ampliar sus compras de algodón. A cambio de algodón le suministrará equipos y maquinarias a Sudán.

Durante su estancia en la URSS, Numeiri declaró a la Tass: «Sudán tuvo experiencia de relaciones económicas con los países imperialistas, y los resultados de esta "colaboración" fueron muy poco consoladores.»

«Por parte de la URSS hemos visto disposición de prestarnos ayuda y contribuir a la solución de varios problemas económicos, lo que aceptamos con gratitud.»

Proximamente arribará una delegación soviética de alto nivel a Jartum, para concluir un nuevo acuerdo comercial.

A raíz de la Guerra de Junio la URSS y Sudán firmaron convenios de ayuda militar: suministro de ar-

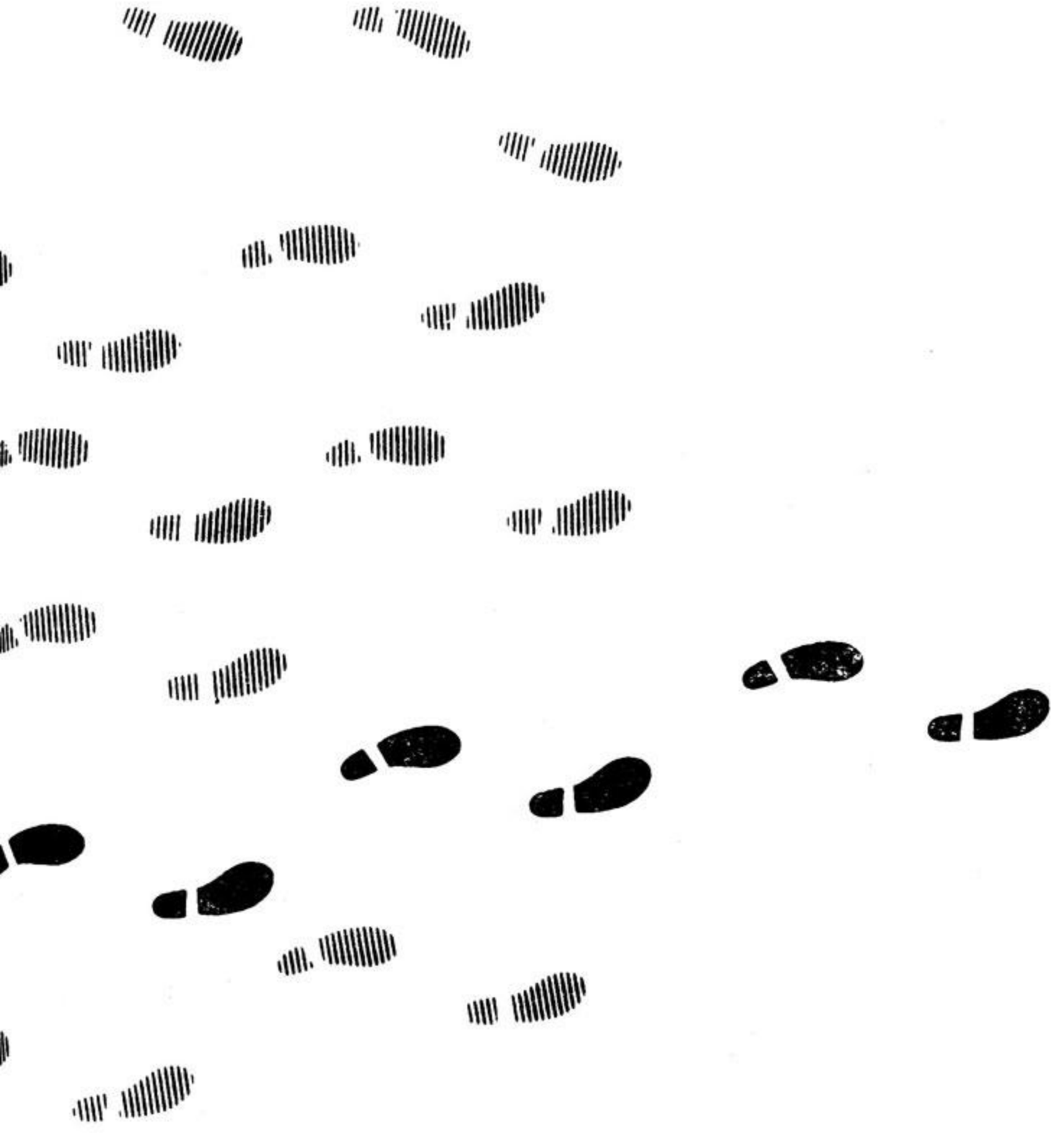
mas, de asesores, etc, que se han ampliado desde el 25 de mayo.

De regreso de Moscú no se encaminó directamente a Jartum. Hizo escala en El Cairo, donde había concluido el Consejo de Defensa, acordando celebrar una Cumbre de jefes de estado en Rabat. Al encontrarse con el presidente Nasser ambos coincidieron en la necesidad de movilizar «todo el poderío árabe para llevar a cabo la batalla del destino y la revolución palestina».

En esa búsqueda de la movilización Numeiri voló a Trípoli, donde se entrevistó con la joven oficialidad que tomara el poder el 1 de setiembre, entre ellos con El-Khedafi, quien como él, es el presidente del Consejo.

En declaraciones a la radio libia antes de partir de regreso a su país, afirmó: «la guerra es la única solución para arreglar la crisis del Medio Oriente.»

El golpe de estado sudanés el 25 de mayo, inicia una ola de ulteriores movimientos militares progresistas en África. Es posible que nos encontremos en presencia de un flujo de la revolución africana, pero de connotaciones e influencias muy distintas a los movimientos de este tipo de la década del cincuenta. Fenómenos como la lucha vietnamita, el triunfo de la guerra de liberación argelina, la revolución cubana, y la resistencia palestina, marcan hitos en la historia escrita con sangre del Tercer Mundo, hacia el despegue.



el «socialismo» destouriano puesto a prueba

domingo del pino

El pasado día 3 de noviembre, después de haber sufrido las inundaciones más desvastadoras de toda su historia, los tunecinos concurrieron a las urnas para reelegir al presidente Burguiba —único candidato autorizado—, para un nuevo período presidencial.

Los primeros cambios realizados en el gobierno tras los comicios, parecen estar motivados por el deseo de recorrer en sentido inverso el camino emprendido hace cinco años —con pasos timoratos— hacia una cooperativización agrícola, bajo la égida del ex ministro de Economía Ahmed Ben Salah.

Por las circunstancias que la rodean, esta nueva etapa de la vida tunecina viene a iniciar al igual que 1964 otro punto de partida para la reorientación del país.

El nombramiento de Bahi Ladgham —consejero del presidente Burguiba— al cargo de primer ministro creado expresamente para él, es doblemente significativo.

Por un lado el Presidente, convaleciente de una hepatitis que le mantuvo alejado del gobierno un tiempo, trata de asegurar la continuidad del «burguibismo» después de Burguiba. La hepatitis, que causó la muerte el pasado 23 de octubre al canciller Mongi Slim, se ha convertido en una enfermedad nefasta para el gobierno tunecino.

Al mismo tiempo, la designación de Bahi Ladgham constituye el sepelio simbólico de una política considerada ahora oficialmente por el régimen

tan nefasto como la hepatitis. Ladgham fue durante toda la etapa anterior el mayor opositor de Ben Salah, factotum de la economía tunecina en ocho años, y diana ahora de todas las apreciaciones críticas de la orientación que bajo su impulso y la mirada complaciente de Burguiba recibió el país.

Las sucesivas destituciones de Ben Salah de la Agricultura, las Finanzas, la Educación, el Secretariado de Estado para la Economía, del Buró Político y del Secretario del Partido Socialista Destouriano primero, y su separación total del Partido en vísperas de las elecciones, pretenden extirpar de la vida tunecina al hombre que durante ocho años encarnó la esencia del burguibismo puesto en práctica.

Junto con él, el movimiento cooperativista, presentado a bombo y platillo como culminación seudo-socializante de la «originalidad tunecina», se encuentra en entredicho.

REFORMA ECONÓMICA

El movimiento cooperativista agrícola se inicia en 1964, tras una decisión del Congreso del Partido Neo-Destour celebrado en Bizerta, como parte de la reforma económica general adoptada allí. Los sectores industrial y agrícola, muy atomizados, salvo en los grandes dominios de colonos o propietarios franceses, serían agrupados en cooperativas (de servicios y de producción) cuyo principal objetivo, desde el inicio, es aumentar la rentabilidad y la producción.

La «originalidad» tunecina consistiría en la coexistencia de tres sectores, uno estatal, otro privado, y un tercero cooperativo. En la exaltación del momento se le cambia el nombre al Partido que desde entonces se llama Partido Socialista Destouriano. Con ello, los dirigentes tunecinos pretenden identificar la orientación que se le daba al país con el socialismo. Se estaba capitalizando la situación creada por las nacionalizaciones de los intereses franceses decretada unos meses atrás, después de años de discusiones con Francia.

Estas decisiones encuadran perfectamente dentro del pragmatismo que sobresale como rasgo más característico del burguibismo. Sin embargo, las inversiones extranjeras, la mayor preocupación del sistema, empiezan a disminuir en un principio, expectantes ante la orientación verdadera que adoptaría el Partido Socialista Destouriano. Cada cual a su manera, intenta en sus discursos explicar el alcance que tendría el «socialismo» con objeto de tranquilizar posibles inversionistas.

Ya desde entonces se aprecia una concepción matizada entre las altas esferas del gobierno. Burguiba es claro. «No se trata, —dice refiriéndose al socialismo—, de derribar a la burguesía para apoderarse de sus bienes, lo que sería una solución sin futuro, sino que por el contrario, invita a todas las categorias sociales a cooperar y fusionarse. Lo esencial, —agrega—, es ser solidarios unos con otros.»

SOCIEDAD SIN CLASES

El desarrollo de una sociedad sin clases —eliminada por arte de magia—, basada en el espíritu solidario entre burgueses, proletarios y campesinos será el «leit motiv» de la política partidista durantes estos últimos años.

En sus discursos Ben Salah, entiende el socialismo de forma diferente. Para él «socialismo es una acción seria y honesta, y cuando decimos socialismo, —afirma— decimos sociedad sin clases».

Las dos concepciones, aunque se diferencian entre si de forma radical, se irán acercando de tal manera que sólo a unos meses de decidida la vía «socialista», el propio Ben Salah afirma que «la orientación tunecina no contradice en lo absoluto el derecho de propiedad privada».

Túnez se encuentra ya por entonces alineado con el imperialismo norteamericano. Entre 1957 y 1962 ha recibido de los Estados Unidos 560 millones de dólares. En los años posteriores, cuando el Congreso norteamericano decide reducir sus «asistencias» al extranjero en aras de una mayor concentración zonal, el gobierno de Burguiba seguirá siendo en África uno de los más favorecidos. Ante esa creciente penetración norteamericana Francia se inquieta y modifica en parte su estrategia. En mayo de 1966 el gobierno francés restablece en gran medida el régimen preferencial que tenían los productos tunecinos en Francia, y que había sido suprimido en 1964 a raíz de la nacionalización de intereses franceses.

El gobierno tunecino por su parte quiere contribuir a mejorar las relaciones y ofrece un millón de hectolitros de vino como compensación a los agricultores franceses cuyos latifundios habían sido nacionalizados. Toda la diplomacia tunecina, empezando por el Presidente, se va a la caza de inversiones. Burguiba visita la República Federal Alemania, Holanda y Luxemburgo. El propio Ben Salah, viaja a Estados Unidos y obtiene diversos préstamos.

Sin embargo, las capitales nacionales no contribuyen en la medida deseada al desarrollo del país. Las inversiones nativas se concentran en los sectores más productivos, como importación y exportación o sector de construcción inmobiliaria.

El desarrollo económico del país tiene que ser asumido cada vez en mayor proporción por el Estado que, por otra parte, como era lógico esperar, no consigue conciliar en una «solidaridad» de clases, a sectores tan antágonicos como la burguesía y el campesinado o el proletariado.

LA CARRERA DE BEN SALAH

La carrera de Ben Salah, tan fulminante como su ocaso, le permite en poco tiempo concentrar en sus manos amplios poderes administrativos y políticos. En 1957 fue nombrado ministro de Salud Pública y Asuntos Sociales. En 1961 ministro de Estado para el Plan y Las Finanzas. Posteriormente ministro de Economía, y en 1964, en el Congreso de Bizerta, asume la dirección del secretariado del Partido. A pesar de esa concentración de poder en sus manos, Ben Salah encontrará siempre la oposición de la burguesía que realiza una labor de zapa contra las medidas que se pretenden implantar sobre todo en la agricultura.

A esos inconvenientes se une la tradicional ignorancia del campesinado que no entiende el alcance ni la necesidad de eliminar las «fronteras» entre su propiedad y la de su vecino. En la ausencia de una auténtica campaña explicativa, las intrigas de la burguesía terrateniente encuentran eco entre las masas campesinas que se oponen en algunos lugares, de forma decidida, a la cooperativización.

La cooperativización, por otra parte, no es más que la libre asociación de pequeños propietarios en el más estricto sentido de gestión capitalista. Cada cual recibe de acuerdo con la tierra que ha aportado, y los beneficios se reparten proporcionalmente según los rendimientos. Se trata de una auténtica reforma que solo tiende a aumentar la productividad.

Sobre las cooperativas pesan, sin embargo, al margen de las intrigas y de la oposición burguesa, todos los males generales que gravitan sobre el país. De un lado ausencia total o casi total de cuadros técnicos, la lenta mecanización de los cultivos único medio de aumentar una productividad baja métodos arcaicos, como consecuencia de los anteriores factores.

Junto a todas esas dificultades, un nuevo boicot, esta vez desde arriba, empieza a aparecer en los últimos tiempos, entre personalidades del gobierno que responden a los intereses de la burguesía mercantil que ve en la cooperativización, a pesar de sus limitaciones, una amenaza a sus privilegios de clase. El complot por arriba se pone en marcha encabezado fundamentalmente en el gobierno por Bahi Ladgham.

La producción agrícola desciende. Las cooperativas se vuelven deficitarias, según informes del propio gobierno tunecino. En algunas regiones como M'Saken ocurren manifestaciones contra la política de cooperativización, estimuladas por una burguesía en la tramoya que mueve hábilmente los hilos de la conspiración.

ÚLTIMO ROUND

En esa situación van surgiendo dos opiniones igualmente radicales y contradictorias. Ben Salah piensa que la política cooperativa no puede ser llevada adelante en las actuales circunstancias, y elabora un proyecto de Ley que establece la nacionalización de todas las tierras y su constitución en cooperativas.

Paralelamente en el gobierno tunecino, donde Ben Salah se encuentra ya prácticamente aislado ha surgido la intención de darle un golpe mortal a las veleidades socializantes de Ben Salah. Su caída ha sido cuidadosamente preparada entre bambalinas.

Cuando Ben Salah presenta su flamante proyecto de Ley, el gobierno tunecino lo rechaza rotundamente. Burguiba, anteriormente protector de Ben Salah, se encuentra enfermo de hepatitis. Cuando se restablece suscribe todas las medidas adoptadas en su ausencia, pero con su conocimiento, sobre la cooperativización.

Al día siguiente y en vísperas de las elecciones, empieza el ocaso de Ben Salah. Burguiba, de nuevo Presidente, denuncia el 6 de noviembre las «ambiciones personales, y la lucha por el poder» del hombre que fue durante años una especie de Richelieu para él.

Con estas medidas se tiende a completar la organización netamente capitalista de la economía tunecina. En su alineación con el imperialismo mundial el gobierno de Burguiba ni siquiera ha tratado de salvar las apariencias como hicieron otros países que, aún manteniendo una organización interna capitalista, en lo exterior se han aliado a las causas de los pueblos que luchan por su independencia.

En ese sentido el gobierno tunecino ha sido uno de los pocos del mundo que no ha criticado la intervención yanqui en Vietnam, censurada incluso por algunos de los amigos «íntimos» de Estados Unidos.

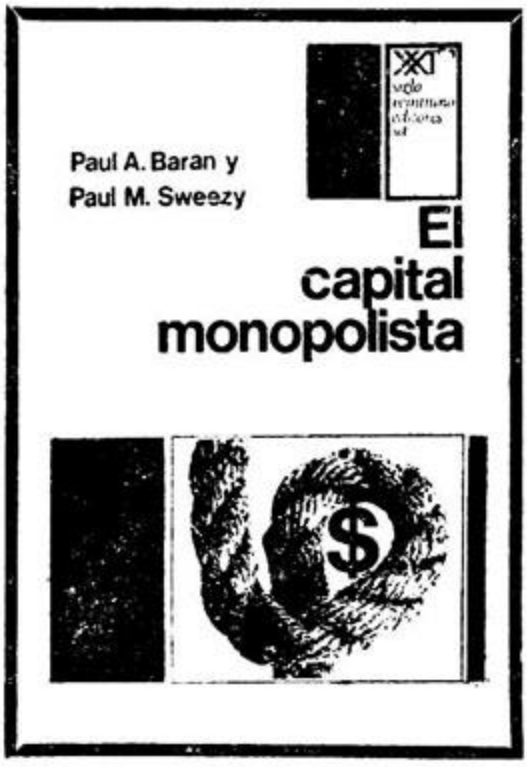
El barniz moderado que ha tratado de darse el Presidente beneficiándose de su historia de lucha contra la dominación francesa está, hoy día, totalmente agrietado por su marcada alineación pro norteamericana. Su «frialdad» tanto por las causas árabes, como por las africanas, le ha creado

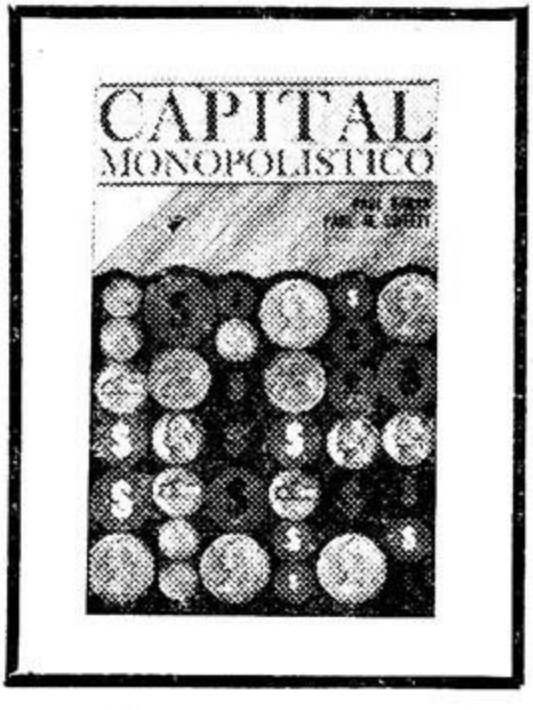
numerosas dificultades con una generación joven, que aunque ha tragado en parte el anzuelo del «socialismo destouriano», no ha podido sustraerse a la inquietud política de la juventud de los países capitalistas. Múltiples manifestaciones, duramente reprimidas han tenido lugar en la Universidad tunecina, muy sensible sobre todo a la actitud negativa de su gobierno con respeto a la heroica lucha del pueblo vietnamita.

Frenada la política reformista, hablar de socialismo en Túnez, aunque sólo sea al mencionar el nombre del Partido «Socialista» Destouriano, constituye una dolorosa ironía. En Túnez sigue siendo válida la afirmación hecha por Burguiba a un periodista francés hace años. En aquella oportunidad, el Presidente confesaba: «El sistema soy yo».



notas de lecturas





EL CAPITAL MONOPOLISTA

ida paz

Capital monopolista,[1] de Baran y Sweezy, está organizado y logra su unidad esencial, para decirlo con palabras de los propios autores, alrededor de un tema central: la generación y absorción de los excedentes bajo condiciones del capitalismo monopolista.

El concepto de *excedente económico* fue introducido y desarrollado por Paul Baran en su obra fundamental *La economía política del crecimiento*, como piedra angular de su metodología: «El tamaño y el modo de utilización del excedente económico, es una de las principales tareas de una teoría del desarrollo económico.» [2]

Se diferencia de la plusvalía de Marx en que es la parte de esta última que está siendo acumu-

[1] Paul Baran y Paul M. Sweezy: *Capital monopolista*, Siglo XXI editores, México, 1968 e Instituto del Libro, La Habana, 1969.

[2] Paul Baran: *La economía política dei crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 38.

lada, es decir, no incluye el consumo de la clase capitalista, ni los gastos gubernamentales en administración, establecimientos militares, etc. Comprende lo que no abarca —y esto es muy importante para la comprensión del concepto de excedente económico— el concepto de plusvalía: la producción perdida a causa del desempleo o el mal uso de los recursos productivos.

Baran hace una distinción en la obra mencionada, entre el *excedente económico real* y el *excedente económico potencial*, que no es más, en última instancia, que la diferencia entre la producción que podría obtenerse en un ambiente técnico y natural dado con la ayuda de los recursos productivos utilizables y lo que pudiese considerarse como consumo esencial. La realización de este último presupone una reorganización más o menos drástica de la producción y distribución del producto social e implica cambios de gran alcance en la estructura de la sociedad. Dicho excedente aparece bajo cuatro aspectos distintos. El primero es el consumo excesivo de la sociedad (predominantemente de los grupos de altos ingresos, pero en algunos países —como, por ejemplo, Estados Unidos— también de las clases medias); el segundo es el producto que pierde la sociedad por la existencia de trabajadores improductivos; el tercero es el producto perdido a causa de la organización dispendiosa e irracional del aparato productivo existente; el cuarto es el producto no materializado a causa de la existencia del desempleo, el cual se debe fundamentalmente a la anarquía de la producción capitalista y a la insuficiencia de la demanda efectiva.[3]

La estructura monopolista de la sociedad impide la producción de dicho excedente. Por tanto, la no realización y la inaprovechabilidad del excedente económico potencial en inversiones se debe, en esencia, a la estructura monopolista del capitalismo. Tanto la inversión y el consumo se encuentran limitados por las exigencias que impone la ley de las ganancias, que cobra formas específicas en condiciones de monopolio y oligopolio.

El análisis del excedente económico potencial tiene suma importancia para los países subdesarrollados. El proceso de acumulación originaria de estos países fue lacerado por la dominación imperialista extranjera que se apropió de gran parte de su excedente económico. Las estructuras del subdesarrollo fueron conformadas por la acumulación originaria del capital en los países capitalistas occidentales, que condicionó, paralelamente al desarrollo económico de estos últimos, el subdesarrollo estructural en las zonas sometidas a su dominación e influencia.

Baran extrae la conclusión de que, como consecuencia del subdesarrollo, este excedente, «de cuya parte más importante se apoderan los consorcios monopolistas, no se utiliza para fines productivos».[4]

[3] Ibid. p. 40-41.

[4] Ibid. p. 204. Las tesis de Baran han sido desarrolladas por André G. Frank en su obra *El desarrollo del subdesarrollo en Chile*, que representa una sólida

El excedente económico constituye, en fin, el meollo de la teoría económica de Baran, desarrollada en *La economía política del crecimiento*, que muestra las tendencias intrínsecas del capitalismo contemporáneo hacia el estancamiento y, al mismo tiempo, hacia la deformación racional en la distribución de los recursos. De esta obra parten las tesis fundamentales elaboradas más tarde conjuntamente con Sweezy en *Capital monopolista.*

El desperdicio y la irracionalidad están ligados a la esencia misma del capitalismo y la diversidad de disfraces que asume el excedente económico en medio del complejo de relaciones de la economía capitalista exigía un análisis somero que sacara a la luz los mecanismos ocultos del sistema. Esto fue lo que por medio de una importante evaluación estadística realizaron Baran y Sweezy en la obra antes mencionada.

Los autores demuestran el papel importante que ha desempeñado el excedente económico en la historia de los Estados Unidos. El excedente económico potencial fue movilizado en parte por los Estados Unidos para sostener toda la guerra, «la mayor y más costosa de la historia».[5] «Nadie puede estimar los beneficios que hubiese obtenido la sociedad si la energía, la capacidad de trabajo y el genio creador de los millones de desocupados, hubiesen sido empleados con fines productivos.»[6]

I

Capital monopolista de Baran y Sweezy ha sido objeto de innumerables discusiones y críticas en las publicaciones extranjeras. La posición de estos autores ha recibido el calificativo de «revisionista» fundamentalmente por oponer a la categoría de plusvalía de Marx el concepto de excedente económico.

Algunas de estas críticas señalan que «el excedente no parece tener una fuerza teórica suficiente para justificar su función sustitutiva».[7]

En general, se ha tendido a enfocar el problema desde el punto de vista de la contraposición de las categorías de los modelos de Marx y las de Baran y Sweezy, cuando en realidad es de suma importancia una crítica «desde dentro».

Muchas veces no se ha tomado en cuenta el verdadero aporte que han realizado los autores norteamericanos a la teoría del capitalismo monopolista, que ha llenado, al menos, el profundo vacío existente en las ciencias sociales marxistas desde la aparición de los trabajos de Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, y de Lenin, *Impe-*

---

investigación sobre la génesis del subdesarrollo en este país como resultado de la estructura monopolista del capitalismo mundial.

[5] Op. cit., p. 59.

[6] Ibid.

[7] Camilo Daneo, «Observaciones sobre el esquema teórico de El capital monopolista de Baran y Sweezy», en *Problemi del Socialismo* No. 30.

rialismo, fase superior del capitalismo.[8]

El punto central para la comprensión de *Capital monopolista* estriba en el tránsito efectuado por el capitalismo de su fase competitiva a su fase monopolista. Para la primera fase del capitalismo se consideraba como eje esencial la expansión interna sobre la base del desarrollo del Sector I —producción de medios de producción.

La situación ha cambiado sustancialmente, ya que «en los últimos cien años hemos presenciado una vasta expansión de la capacidad productiva (y la producción) no sólo de los medios de producción sino también de los bienes de consumo. «Correspondiendo a esta elevación en la producción de bienes de consumo, ha habido también una elevación en los ingresos reales del pueblo que ha hecho posible que los capitalistas realicen el valor de esta producción incrementada mediante la venta y éste es el hecho que la teoría debe tener en cuenta y explicar.» [9]

Se ha producido, por otra parte, un incremento relativo del número de obreros no productivos y parte de la capacidad productiva aumentada es absorbida por la cuantía creciente del gasto público y privado (el cual está constituido parcialmente por el empleo no productivo).

Estas son características del capitalismo contemporáneo tomadas en cuenta por Baran y Sweezy en su análisis de la sociedad norteamericana.

Atendiendo a las premisas anteriores, algunos teóricos sustentan la tesis de que la teoría del valor-trabajo y el concepto de plusvalía tuvieron validez para el análisis del capitalismo competitivo, perdiendo su vigencia en el capitalismo monopolista.

«De hecho el análisis de Marx se basa en una situación donde: a) el trabajo improductivo es ajeno a la producción y al sistema capitalista de las mercancías y se relaciona con éstas sólo en las zonas periféricas y marginales; b) las mercancías producidas en su fase última (acumulación y consumo productivo de los trabajadores) se consideran importantes para los fines del análisis de la distribución de la renta y de las otras características estructurales del sistema.» [10]

El propio Marx en sus *Gundrisse* [11] señalaba lo que hoy es herejía para muchos teóricos:

«El capital es su propia contradicción en proceso, ya que su instinto es reducir ese tiempo

[8] Ernest Mandel ha realizado también una somera investigación del capitalismo de los monopolios en su *Tratado de economía marxista.*

[9] Hamza Alavi; «Viejo y nuevo imperialismo», en PENSAMIENTO CRÍTICO, No. 12, 1968, p. 134.

[10] Michele Salvati y Paolo Santi; «Críticas ortodoxas a El capital monopolista, ¿excedente o plusvalía?», en *Problemi del Socialismo,* No. 31.

[11] *Gundrisse der Kritik der politischen Olkonomie,* p. 42, citado por Martin Nicolaus, «El Marx desconocido», en PENSAMIENTO CRÍTICO, No. 18/19, 1968, p. 209-210.

de trabajo al mínimo, mientras que mantiene, al propio tiempo, que el tiempo de trabajo es la única medida y fuente de riqueza. Por lo tanto reduce el tiempo de trabajo en su forma necesaria a fin de aumentarlo en su forma *superflua;* de este modo el trabajo superfluo se torna incesantemente una precondición, una cuestión de vida o muerte para el trabajo necesario.»

En efecto, en la sociedad capitalista actual aumenta considerablemente el tiempo de trabajo derrochado en actividades superfluas, creciendo por tanto el trabajo improductivo ligado a estas actividades (gastos publicitarios, distribución, etcétera).

Por otra parte, un número cada vez mayor de trabajadores ocupados en producir nuevas mercancías emplean su fuerza de trabajo en la creación de mercancías superfluas

«Esta circunstancia sólo se planteaba en el modelo de Marx en el caso de la producción de bienes consumidos por los capitalistas, y este sector era mínimo en el cómputo de la cuota de plusvalía y de ganancia. Hoy ya no es así, al menos en los Estados Unidos, donde el salario permite adquirir bienes que no se pueden identificar con la definición mercantil que era propia del salario de subsistencia.»[12]

El capitalismo contemporáneo ha tornado más complejo el problema del valor y su realización. La producción ininterrumpida de valores de uso *innecesarios* que garanticen la realización del valor de la mercancía constituye una característica de la etapa actual del desarrollo capitalista.

Por tanto, en la opinión de diversos autores, los instrumentos metodológicos para analizar un capitalismo devenido maduro, en el cual la esfera de consumo aparece paradójicamente como la zona donde se revelan todas las contradicciones del sistema, deben ser sustancialmente diferentes.

Es prematuro anticipar si la sustitución de la categoría de plusvalía por el concepto de excedente económico para el análisis del capitalismo de los monopolios, está desde el punto de vista teórico plenamente justificado.[13]

Cabría preguntarse hasta qué punto han sido exploradas las posibilidades de análisis dentro del marco de la teoría de la plusvalía y, lo que es fundamental, si el concepto de excedente es suficientemente sólido para sustituir la categoría de Marx que se basa en su teoría del valor-trabajo, meollo esencial del marxismo.

[12] Michele Salvati y Paolo Santi, op. cit.

[13] Un autor de la estatura teórica de Mandel considera que la diferencia entre plusvalía y excedente no es sólo semántica y señala que Baran y Sweezy tienden a mezclar juntos los conceptos de *capital excedente* y *producción excedente,* en el concepto de excedente económico. Es decir, el problema —que para Marx tuvo una enorme importancia— del desdoblamiento valor-valor de uso sigue preocupando a la teoría marxista y no parece estar resuelto por Baran y Sweezy.

Baran y Sweezy no han respaldado su tesis con suficiente fundamentación, pero, sin embargo, nos ofrecen, para una economía cuyo grado de irracionalidad ha conducido a la subutilización de las capacidades productivas existentes y a la desocupación, instrumentos metodológicos que, como el excedente, muestran una radiografía de la potencialidad productiva de la sociedad capitalista, independientemente del uso que realmente se le dé a este potencial. Ésta ha sido una tarea realmente imporatnte.

II

En *Capital monopolista*, Baran y Sweezy proceden a efectuar el análisis de las transformaciones estructurales producidas como resultado de la intensificación del proceso de concentración y centralización del capital que originó un predominio considerable del monopolio en la economía, transformando cualitativamente las leyes que regían para el capitalismo de la libre competencia.

La aceleración del proceso de concentración y centralización del capital fue estimulado por la revolución industrial de fines del siglo XIX. A la luz de los cambios tecnológicos operados, las empresas pequeñas fueron absorbidas o eliminadas, saliendo a la superficie nuevas industrias bajo el signo predominante de las empresas gigantes (industria del aluminio, industria química, industria de aparatos eléctricos, etc.). Las nuevas empresas gigantes propiciaron la concentración de la mano de obra industrial y de la nueva técnica, ocasionando una redistribución de las fuerzas productivas de la sociedad. «Únicamente la centralización y concentración del capital —la creación de empresas gigantes con un enorme capital inmovilizado, y el predominio de unas pocas firmas en numerosas ramas industriales— habrían de crear las condiciones propicias para el desarrollo y la estabilización relativa de los monopolios.» [14]

Los Estados Unidos, junto con Alemania y Japón, fueron los pioneros en la introducción de los monopolios. La cuota de ganancia monopolista vino a sustituir a la cuota de ganancia media, fenómeno originado por la eliminación de la competencia y de la libre afluencia de capitales en la sociedad, que ocasionó entonces una división en dos grandes sectores, un sector oligopolista y un sector competitivo en el cual el modelo ideal de competencia tiene todavía su aplicación. «El resultado neto del crecimiento de los márgenes de beneficio para un grado determinado de utilización en el sector oligopolista será que cierta parte de las ganancias y un monto correspondiente del ahorro interno (de las empresas) habrían sido transferidos del sector competitivo hacia el sector oligopolista. Este resultado es apenas asombroso, ya que no hace sino confirmar la opinión —sin duda aceptada para la mayoría de los economistas— de que las industrias oligopolistas tienen el poder de

[14] Ernest Mandel: *Tratado de economía marxista*, tomo II, Instituto del Libro, 1969, p. 509.

atraer hacia ellas una parte mayor de las ganancias globales mediante el aumento de sus precios respecto a sus costos».[15]

Las grandes empresas concentran un porcentaje considerable de ganancias. En los Estados Unidos, las 200 compañías más importantes absorbieron el 20.4 por ciento de todas las ganancias de las compañías en 1940 y el 24.7% en 1955.[16]

En la actualidad, los poderes de la gran empresa han aumentado, llegando a representar la institución más influyente en la estructura de poder actual. «En ningún lugar hay más poder concentrado que en las 500 corporaciones industriales mayores. Ellas representan el 62% de las ventas de artículos industriales de la nación y el 73% de las utilidades. Juntas emplean 13 millones de personas, organizadas la mayoría en sindicatos que trabajan mano a mano con la administración.»[17]

La gran empresa, debido al inmenso poder que despliega, controla sus precios y sus productos, eliminando los precios de competencia y rebajando sus costos, lo que permite obtener ganancias monopolistas estables, protegiéndose además de la competición en el mercado mediante su asociación con el monopolio u oligopolio. «El poder sobre el mercado conseguido por la compañía gigante gracias a sus dimensiones absolutas y relativas es la base no sólo del poder económico, sino también de un poder social y político considerable.»[18]

Sin duda, el fenómeno antes mencionado ha provocado importantes cambios en las estructuras del poder. Durante la época del capitalismo de la libre competencia el poder estuvo asociado a los magnates del capital. Rockefeller, Ford, Mellon, constituían el centro de los negocios del mundo en esos tiempos. Los cambios producidos en las fuerzas productivas de la sociedad, y, en especial, en la tecnología, han mixtificado el carácter de las relaciones de producción, que asumen la forma de un divorcio creciente entre poder y propiedad y una diferenciación creciente entre los propietarios y funcionarios del capital.

La opinión de la «revolución en las relaciones del poder» ha estado muy difundida por los teóricos burgueses, que proclaman que la dirección de las grandes corporaciones forma una determinada clase social independiente o «neutral».

Baran y Sweezy en *Capital monopolista* se enfrentan a esta corriente de opinión, señalando que de este hecho —de la separación entre propiedad y control— no se puede concluir que la dirección en general esté separada de la propiedad en general. «Por el contrario, entre los directores se encuentran los

15 Ibid., p. 539.
16 Ibid., p. 541.
17 Revista *Fortune*, enero, 1969.

18 Carl Kaysen en *The Corporation in Modern Society*, Edward Mason, ed. Harvard University Press, Cambridge, USA, 1959, pág. 99. Citado por Galbraith en *El nuevo estado industrial*, Ed. Ariel, 1968, p. 67.

más grandes propietarios; y debido a las posiciones estratégicas que ocupan, funcionan como protectores y portavoces de toda la propiedad en gran escala. Lejos de ser una clase separada en realidad constituyen *el eslabón* dirigente de la clase propietaria.»[19]

Baran y Sweezy rechazan, a su vez, el criterio, también muy extendido, de que la obtención de máximas ganancias ha dejado de ser el principio motriz de la conducta de la empresa, indicando que la empresa gigante es una máquina de maximalización de las ganancias y acumulación de capital, al propio tiempo que una versión amplificada e institucionalizada del capitalista personal.

Los autores mencionados parten en su modelo de las obras de dos autores: Michael Kalecki[20] que fue el primero en incluir lo que llamó «grado de monopolio» en su modelo completo de la economía y Josef Steindel (Maturity and stagnation of the american capitalism). Sobre la base del funcionamiento peculiar del capitalismo monopolista, Baran y Sweezy señalan como ley del sistema que el *excedente económico tiende a subir absoluta y relativamente*, a medida que el sistema se desarrolla, debido a la naturaleza de la política de precios y costos de las corporaciones gigantes, subrayando que existe una tendencia descendente de los costos de producción que implica márgenes de utilidades en continua expansión.

Del análisis de la interrelación entre el consumo y la inversión, los autores norteamericanos deducen el carácter contradictorio del capitalismo que tiende a crear excedentes crecientes, y sin embargo, es incapaz de proporcionar al consumidor y a la inversión las salidas necesarias para la absorción de los excedentes y, por lo tanto, para el funcionamiento uniforme del sistema: «El sistema debe operar hasta un punto suficientemente bajo en su escala de rentabilidad para que no genere más excedentes de los que pueden ser absorbidos.»[21]

Se produce entonces un problema de proporcionalidad para el equilibrio interno del sistema: las inversiones productivas no pueden crecer a un ritmo acorde con los excedentes como consecuencia de la incapacidad existente en la economía para absorber estos últimos.

En tiempos del capitalismo competitivo el consumo y la acumulación capitalista eran las formas de utilización primordiales y, por tanto, las que ocupaban la atención de economistas clásicos como Marx. Para esa época, otras formas de utilización del excedente eran cosa secundaria.

Con el tránsito al capitalismo monopolista el problema se torna más complejo pues, «con la ley de excedentes crecientes que remplazó a la ley de los rendimientos decrecientes de la tasa

[19] Op. cit., pp. 33-34.

[20] Ver M. Kalecki, *Teoría de la dinámica económica*, F.C.E. México.

[21] Baran y Sweezy, op. cit., página 90.

de utilidades la cuestión de otras medidas de utilización de excedentes adquiere importancia definitiva».[22]

Existen fundamentalmente tres vías de salida a la inversión en el capitalismo contemporáneo.

1 ● La esfera de servicios.

2 ● Los gastos militares.

3 ● La inversión extranjera.

La manipulación del consumidor es un hecho real en el capitalismo monopolista y el mito del consumidor soberano en medio de las fuerzas del mercado va perdiendo vigencia en la medida en que el capitalismo va asegurando su acondicionamiento mediante la creación de imágenes e ideas de la sociedad de consumo, o, para decirlo con palabras de Marcuse, «la conciencia falsa se convierte en conciencia general».

La publicidad constituye un método eficaz para atar al consumidor al mercado a través de la creación de nuevas necesidades. Por otra parte, la ocupación de más fuerza de trabajo en la producción de bienes de consumo innecesarios se torna un factor decisivo para la supervivencia del sistema. Los gastos de publicidad acusan una tendencia creciente a partir de fines del siglo pasado oscilando actulmente alrededor de 20 millones de dólares.[23]

La publicidad actúa en función del consumo y los medios principales de llevar a cabo esta tarea son «estimulando cambios en la moda, creando nuevas necesidades, estableciendo nuevos niveles de posición social, haciendo hincapié en nuevas normas de propiedad». Indudablemente, la publicidad tiene una gran importancia económica no sólo porque actúa sobre la redistribución de los gastos del consumidor entre diferentes mercancías, sino también sobre la magnitud de la demanda efectiva agregada y por tanto en el nivel de ingreso y ocupación. «El éxito incuestionable de la publicidad en el logro de estas metas ha fortalecido grandemente su papel como *fuerza neutralizadora de la tendencia al estancamiento del capital monopolista*».[24]

La inversión extranjera está llamada a deempeñar un papel estratégico en la absorción del excedente, factor que evidencia una vez más el hecho de la internacionalización creciente del capital. A la gran empresa corresponde un lugar primordial en este gran juego de capitales: «De acuerdo con el consejo norteamericano de la Cámara Internacional del Comercio, el valor bruto de la producción de las compañías de los Estados Unidos en el extranjero sobrepasa a los 100 000 millones anuales. O sea, en base al valor bruto de su producción, las empresas norteamericanas en el extranjero, tomadas como un todo son el tercer país del mundo, con una producción bruta mayor que la de cualquier país, excepto

[22] Ibid., p. 94.

[23] Op. cit., p. 98.

[24] Ibid., p. 105.

Estados Unidos y la U.R.S.S.»[25] Después de la Segunda guerra mundial, la tendencia de las inversiones ha sido hacia la concentración en Canadá y en Europa en un ambiente influido por el Plan Marshall y la OTAN.

En este contexto, las grandes empresas como la ESSO, General Motors y la Ford, controlan el 40% de la inversión directa de los Estados Unidos, al mismo tiempo que, en toda Europa Occidental, dos tercios de las inversiones de Estados Unidos pertenecen a veinte firmas norteamericanas.

La internacionalización del capital entre las grandes empresas se torna cada vez mayor y se manifiesta en el hecho de que en los años de la Segunda guerra mundial, las inversiones extranjeras directas crecieron en más de cinco veces, aumentando de 7 200 millones de dólares en 1946 a 40 600 en 1963.[26] Las empresas norteamericanas siguen en continua expansión en el extranjero, asegurando su prosperidad sobre la base de la penetración continua en la economía de otros países.

Las investigaciones realizadas por las compañías norteamericanas revelaron lo sigiuente:

1 ● Las ventas extranjeras de compañías norteamericanas están creciendo mucho más rápidamente que las de las mismas compañías en este país. Con frecuencia el porcentaje de utilidades es tres o cuatro veces mayor.

2 ● Las tasas de utilidades en el extranjero son por lo general más altas que las de actividades similares en los Estados Unidos. Muchas firmas informan tener rendimientos «dos veces mayores en el extranjero que en los Estados Unidos». La mayoría menciona costos más bajos de salarios y menos competencia.

3 ● Los mercados extranjeros pueden ser generalmente mejor explotados por una operación a la vista que con exportaciones de los Estados Unidos. Una planta en el extranjero puede evitar los aranceles y otras barreras al comercio que obstaculicen las exportaciones de este país.[27]

En los últimos años se advierte una expansión creciente hacia los mercados de Europa, concentrándose allí la mayor parte de las nuevas inversiones. Por supuesto, el capitalismo norteamericano se vale del intercambio desigual con la América Latina —mercado esencial de materias primas y proveedora de cuantiosas ganancias— que le permite el financiamiento de las inversiones en Europa, cuyo saldo es desfavorable.

Resulta conveniente señalar que las doce empresas más grandes de los Estados Unidos tienen relación directa o indirecta con el negocio de la guerra (Gene-

[25] «The politics of private foreign investment», de Leo Model, en Foreign Affairs, julio de 1967, citado por Claude Julien en *El imperio americano*, Ed. Novaterra, Barcelona, 1969, p. 640-641.

[26] Ibid. p. 157.

[27] Baran y Sweezy, op. cit., p. 159.

ral Motors, Standard Oil, Ford Motor Company, General Electric, Socony Mobil Oil, Chrysler corporation, U. S. Steel, Texaco, International Bussines Machines, Gulf Oil, Western Electric, Du Pont de Nemours).

La industria de artefactos bélicos se presenta a raíz de la Segunda guerra mundial como la forma fundamental para mantener la estabilidad del sistema.

La lógica interna de un sistema económico centrado en la carrera de las ganancias, al añadirse a la necesidad de sostener un enorme programa de producción militar, se ha visto reforzada por una voluntad práctica destinada a alentar el desarrollo del «complejo militar industrial».

La elevación de los gastos gubernamentales en más de un 70% por el *New Deal* no fue suficiente para llevar a la economía a un nivel en el que se emplearan plenamente los recursos naturales y humanos.

«Ya en 1935 empezaba a verse claro que la reforma liberal había fracasado tristemente al tratar de rescatar al capital monopolista norteamericano de sus tendencias de autodestrucción (...) Luego vino la guerra y con ella la salvación. Los gastos del gobierno se elevaron y la desocupación desapareció (...) La diferencia entre el profundo estancamiento de los treinta y la relativa prosperidad de los cincuenta *se debe en absoluto a los enormes gastos militares de los cincuenta.*» [28] (Subrayado por mí.)

Claude Julien en *El imperio americano* subrayaba el carácter esencialmente único de los intereses norteamericanos y la imposibilidad de contemplar aisladamente los intereses políticos, económico y militares de los Estados Unidos, que forman un todo irreversible. «También el imperio militar que ha impulsado a la VII Flota hasta el extremo Oriente y a la VI Flota hasta el Mediterráneo oriental, encierra los principales renglones económicos de los Estados Unidos.» [29]

Así, también Baran y Sweezy, quienes señalan la importancia de los gastos militares como la forma esencial de absorción del excedente económico, dirigen su atención hacia el imperio neocolonial que encarnan los Estados Unidos. «Al mismo tiempo a medida que los viejos imperios coloniales se desploman, los Estados Unidos han empleado su poderío miiltar y financiero para atraer a grandes sectores de éstos hacia su propio imperio neocolonial. De este modo, ha llegado a constituirse un dilatado imperio norteamericano en todo el mundo, cuyo control y política ha aumentado en muy alto grado las necesidades militares.» [30]

El modelo de Baran y Sweezy, sustentado sobre la base teórica del excedente económico —dejando a un lado su diferencia con la plusvalía que no es sólo cuantitativa, sino también cualitativa— tiene el mérito de ofrecernos la ley del movimiento de

[28] Ibid., p. 141.

[29] Ibid., p. 287.

[30] Op. cit., p. 146.

la economía norteamericana a partir de su fase monopolística y analizar el estancamiento de la economía por su incapacidad de absorción de excedente, que puede demostrarse, no en las cifras de utilidades e inversión, sino en las cifras de desocupación y de capacidad productiva que no se utilizan.

Por este método, los autores llegan a la conclusión que la Gran Depresión fue el resultado normal del sistema económico norteamericano. «Las tendencias al estancamiento, inherentes al capitalismo monopolista, han empezado ya a dominar la escena económica en los años posteriores a 1907. La guerra y el automóvil la ocultan, pero sólo por un tiempo. Durante los treinta subieron de nuevo a la superficie e imprimieron su sello indeleble a toda la década de historia económica (...) Lo que los economistas persisten en considerar como una desviación fue de hecho la realización en la práctica de la normalidad teórica hacia la cual siempre tiende el sistema.» [31]

Al final de la década, en 1939, casi una quinta parte de la fuerza de trabajo del país y más de una cuarta parte de la capacidad productiva estaban ociosas. De este hecho obtienen los autores la conclusión de que la producción no habría podido aumentar más que en una tercera parte; sin embargo, hubo una tremenda expansión de la producción entre 1939 y 1944, que prueba que los cálculos oficiales de desocupación y las cifras sobre capacidad de utilización obtenidos por métodos estadísticos oficiales subestimaron la subutilización de los recursos humanos y materiales que tiene lugar en una economía irracional como la economía norteamericana.

Baran y Sweezy denuncian el carácter de la ciencia burguesa que tiende a subestimar estos factores y no está interesada en hacer hincapié en los defectos del sistema de empresa privada, ni en revelar cuanto mejor podría operar una economía racionalmente planificada y organizada. «La persistencia del desempleo y la capacidad no usada no puede negarse, pero puede empequeñecerse, y así se ha hecho.» [32]

La ineficiencia económica caracteriza, en fin, a la economía norteamericana en su conjunto, pese a la enorme propaganda que se le han dado a los métodos de planificación que tratan de encubrir la irracionalidad bajo el símbolo de la «utilización óptima de los recursos y la capacidad instalada».

III

Marx señalaba en *El capital* la tendencia general de la acumulación capitalista hacia la creación de dos polos opuestos: junto a la riqueza creciente de la clase propietaria, la pobreza creciente de la clase obrera.

La explotación, para Marx, no consistía en lo que sus críticos más tarde han pretendido atribuirle, es decir, la desproporción en términos de ingresos

[31] Ibid., p. 191.

[32] Ibid., p. 193.

entre la clase obrera y la clase capitalista. Para Marx el empobrecimiento del obrero era un índice más complejo que su siempre reducción a términos de nivel de vida. «Él se empobrece inevitablemente debido a que el poder creador de su trabajo se establece en oposición a él, como el poder enajenado del capital... De este modo, todo el progreso de la civilización, o en otras palabras, todo aumento en el poder creador de la sociedad, o si se quiere en el poder productivo del propio trabajo —tales como los resultados de la ciencia, los inventos, la división y organización del trabajo, las mejoras en las comunicaciones, la creación del mercado mundial, la maquinaria, y así sucesivamente— no enriquece al obrero, sino al capital, y de este modo incrementa el poder que domina el trabajo.» [33]

El capitalismo contemporáneo denota altas pruebas de sus propiedades cualitativas al reproducir en escalas cada vez más amplias la tendencia general señalada por Marx.

La tecnología moderna ha aumentado notablemente la desocupación, acentuando las desventajas de los trabajadores no calificados y semicalificados. La pobreza continúa su avance con el desarrollo de la sociedad capitalista, haciéndose más profunda y al propio tiempo, más notoria junto a la relativa «opulencia» que conlleva el desarrollo de la producción capitalista. «La opulencia empezó a aparecer tal como es: no el remedio para la pobreza, sino su hermana siamesa.» [34]

La irracionalidad de la sociedad capitalista se demuestra en este hecho que no deja lugar a dudas:

«En 1965, después de cinco años de auge económico, hay en los Estados Unidos 38 millones de personas, o sea, el 20% de la población, que disponen de un ingreso familiar inferior a 3 mil dólares al año, considerados como el mínimo vital norteamericano. A este 20% de la población conviene añadir otro 20% cuyo ingreso familiar anual comprendido entre 2 000 y 4 812 dólares, es inferior a los 5 500 a 6 500 dólares que, según el *Bureau of Labor Statistics*, son necesarios para asegurar a una familia urbana de cuatro personas un nivel de vida "modesto pero decente".» [35]

Baran y Sweezy observan que, según las propias normas de la sociedad capitalista norteamericana, cerca de la mitad de la población vive en la pobreza. Las contradicciones que genera el capitalismo industrial avanzado no son sólo de índole internacional.

El proceso de acumulación capitalista ha originado, además de subdesarrollo y pobreza en

[33] *Gundrisse der kritik der politischen olkonomie*, p. 214-215, citado por Martin Nicolaus, «El Marx desconocido»; PENSAMIENTO CRÍTICO, No. 18/19, 1968, p. 201.

[34] Ibid., p. 228.

[35] André Gorz: «Colonialismo por dentro y por fuera», en *La Sociedad industrial contemporánea*, ed. Siglo XXI, 1967, p. 170-171.

los países que han tenido el destino histórico de servirles de satélites, el desarrollo desproporcionado interno de las distintas regiones llamadas a asumir el papel de periferia del centro metropolitano, que ha dado lugar al fenómeno del colonialismo dentro del neocolonialismo.

El avance del desarrollo capitalista ha reproducido la escasez en otros niveles. Paralelamente al desarrollo incesante de los bienes de consumo innecesarios de carácter opulento se fomentan menos bienes y servicios de primera necesidad como escuelas, hospitales, equipos culturales y educacionales, etcétera.

La opulencia es sólo un concepto relativo dentro de la irracionalidad de la sociedad industrial capitalista, que posibilita los gastos crecientes invertidos en el presupuesto militar; éste representó en 1960 el doble de todo lo que se destina a educación que no es más que el 5.5% del ingreso nacional de los Estados Unidos.[36]

La ideología burguesa que proclama «el fin de la ideología», se muestra incapaz de reflejar un orden social en decadencia, no siendo más que representante de «la crisis general y la decadencia del orden capitalista mundial».

La obra de Baran y Sweezy, constituye un valioso aporte teórico en medio de esta gran crisis ideológica de la burguesía, pese a determinadas deficiencias que contiene; entre ellas, un olvido del análisis del proceso de trabajo, que ocupa un lugar central en el estudio de Marx sobre el capitalismo (hecho que los propios autores señalan); una débil teoría de las clases, pese al esfuerzo por tratar de desplazar esta última hacia el plano de la lucha de clases internacional;[37] y una subestimación de ciertos factores que cobran una importancia crucial en el capitalismo contemporáneo, como la inflación.

Por otra parte, como antes se había señalado, los autores no han desarrollado suficientemente la tesis de por qué sustituyen la categoría de plusvalía de Marx por el concepto de excedente, limitándose a una simple nota de pie de página, lo que ha dado más motivos —con toda razón— a la polémica actual que se ha desatado alrededor de *Capital monopolista*. Este último ha originado toda una importante discusión teórica que ha sacado a la luz diversos trabajos capaces de encender la llama por tanto tiempo apagada. ¿Acaso este hecho no es en sí mismo decisivo para el desarrollo de la teoría marxista?

[36] Baran y Sweezy, op. cit., p. 244.

[37] En relación a la teoría de las clases, Sweezy ha realizado una más sólida presentación de la tesis en su artículo «El proletariado en el mundo de hoy», REVISTA TRICONTINENTAL No. 9, La Habana, 1968.

autores

Robin Blackburn	Profesor del *London School of economic* de Inglaterra; colaborador de *New Left Review.*
Perry Anderson	Editor de *New Left Review*, su trabajo constituye un sólido análisis de la cultura burguesa en Inglaterra.
Louis Althusser	Filósofo; miembro del Partido comunista de Francia. En Cuba se han publicado sus libros *Por Marx*, y *Leer El Capital*, ambos por Edición Revolucionaria del Instituto del Libro.
Mario Cerda	Periodista chileno, aborda en su colaboración la política de Nixon para América Latina.
Sonia Sepúlveda	Reportera de la oficina de Prensa Latina en Chile, su crónica es un testimonio directo del pronunciamiento del general Viaux Marambio el 21 de octubre pasado.
Osvaldo Ortega	Conocido ya por nuestros lectores, aborda en este número los acontecimientos que han venido desarrollándose en Sudán a partir del reciente golpe de Estado.
Domingo del Pino	En el pasado número inició su colaboración en nuestra revista, nos envió un comentario de la situación tunesina.
Ida Paz	Licenciada en Economía, trabaja en el grupo de investigaciones del Centro de Documentación de la Casa de las Américas.

Unidad Productora 08 «Mario Reguera», La Habana, Cuba.

INDICE GENERAL - AÑO 1969

AUTOR	TITULO	NUMERO
Adorno, Theodoro W.	Notas sobre el actual conflicto social	**27**
Althusser, Louis	Lenin y la filosofía	**34-35**
Anderson, Perry	Componentes de la cultura nacional	**34-35**
Armer, Paul	La inteligencia artificial: crítica y anticrítica	**30**
Aron, Raymond	Reflexiones de un universitario	**25-26**
Arrighi, Giovani	Nacionalismo y ¡Revolución en el Africa Subsahariana	**32**
Bagú, Sergio	La economía de la sociedad colonial	**27**
Baró, Silvio	Una introducción a la economía marxista	**25-26**
Bayo, Armando	Escritores contemporáneos de Africa del Sur	**32**
Bell Lara, José	Interpretando la Historia	**25-26**
Blackburn, Robin	Introducción a la cultura represiva	**34-35**
Blanco, Juan Antonio	¿Por qué vence el Viet-Cong?	**33**
Bueno, Eramis	La simulación lógico-cibernética	**30**
Casaus, Víctor	Heras y Chaple: Un paso más allá de la promesa	**31**
Castañeda, Eduardo	Tejera: ilusión para el socialismo	**28**
Castañeda, Eduardo	Francisco: el héroe bueno y el abolicionismo reformista	**30**
Castro, Fidel	El Movimiento 26 de Julio	**31**
Cerda Gutiérrez, Mario	El "New Deal de Nixon	**34-35**
Cohn Bendit, Daniel	Testimonio	**25-26**
Collar, Ramón	El golpe militar del Perú	**27**
Contreras, Orlando	¿Quién salvará al APRA?	**30**
Charles, Gerard P.	Haití: ¿otra vez los marines?	**32**
Debray, Régis	Nota a "¿Revolución en la Revolución?"	**31**

Embree, Alice	La cuarta cara del imperialismo norteamericano	**24**
Feigembaum, E. A.	Inteligencia artificial: preguntas y respuestas	**30**
Feldman, Julián	Inteligencia artificial: preguntas y respuestas	**30**
Frank, André Gunder	La inversión extranjera en el subdesarrollo latinoamericano	**27**
Frank, André Gunder	CEPAL: Política del subdesarrollo	**33**
Garaudy Roger	La reflexión y la revolución	**25-26**
García, Antonio	Proceso y frustración de las reformas agrarias en América Latina	**24**
García, Luciano	Lógica matemática e inteligencia artificial	**30**
Geismar, Alain	Entrevista	**25-26**
George, François	Leer a Althusser	**34-35**
Glayman, Claude	Aproximación económica al Apartheid	**32**
Guevara, Ernesto	La técnica se puede usar para domesticar a los pueblos y se puede poner al servicio de los pueblos para liberarlos	**25-26**
Guevara, Ernesto	Proyecciones sociales del Ejército Rebelde	**27**
Guevara, Ernesto	Relatos de la Guerra Revolucionaria	**31**
Guevara, Ernesto	Prólogo a "Guerra del pueblo, ejército del pueblo"	**33**
Henig, Peter	La cuarta cara del imperialismo norteamericano	**24**
Ho Chi Minh	Ho Chi Minh y la Revolución Vietnamita (Selección)	**33**
Hobsbawm, Eric J.	Los campesinos, las migraciones y la política	**24**
Holcomb, Michael	La cuarta cara del imperialismo norteamericano	**24**
Jaerisch, Ursula	Notas sobre el actual conflicto social	**27**

Kim Il Sung	Algunos problemas teóricos de la economía socialista	28
Kowalewski, Z. Martin	El papel de la guerra revolucionaria en el desarrollo de la cultura	28
Lewis, Oscar	La cultura material de los pobres	30
Liapunov, A. A.	¿Qué es la cibernética?	30
Lieuwen, Edwin	Los militares latinoamericanos	29
Lunatcharski	Lenin	27
Magdoff, Harry	La era del Imperialismo	29
Malraux, André	El principio del drama	25-26
Mandel, Ernest	Lecciones de Mayo de 1968	25-26
Marcuse, Herbert	La tolerancia represiva	24
Martínez, Osvaldo	Racionalidad e irracionalidad en la economía	24
Monimambu, Spartacus	Nuestra lucha no es contra el hombre blanco, sino contra el colonialismo	32
Nokwe, Duma	La lucha por la liberación nacional en Sudáfrica	32
Núñez, Carlos	Perú, seis meses después: ¿Revolución desde arriba?	27
Núñez, Carlos	Perú, diez meses después: Riesgos y posibilidades	30
Núñez, Carlos	Bolivia: la historia secreta de la "revolución"	31
Núñez, Carlos	Las lecciones revolucionarias de Abril de 1965	33
Ortega, Osvaldo	La sorpresa libia	31
Ortega, Osvaldo	Crónica del Sudán: el "habub" en marcha	34-35
Paz, Ida	Capital monopolista	34-35
Pérez, Faustino	La Sierra, el llano: eslabones de un mismo combate	31
Pérez de la Riva, Juan	Introducción a El Conde de Aranda: ¿una nueva política colonial española?	28

Pérez de la Riva, Juan	Carlos del Todo y su 1914 obrero	**31**
Piercy, Marge	La cuarta cara del imperialismo norteamericano	**24**
Pino, Domingo del	El conflicto Arabe-Israelí	**33**
Pino, Domingo del	El "Socialismo" destouriano puesto a prueba	**34-35**
Quijano, Aníbal	Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina	**24**
Reivich, Louis	La cuarta cara del imperialismo norteamericano	**24**
Romero Castellanos, Antonio	El llamado Milagro Económico Norteamericano	**28**
Rubio, Ramón	Inteligencia e inteligencia artificial	**30**
Russell, Lee	Cine: Código e imagen	**30**
Sánchez, Germán	El Moncada: asalto al futuro	**31**
Sardiñas, Abel	Colombia: por la senda de Camilo	**33**
Sartre, Jean Paul	El movimiento estudiantil: una crítica radical de la sociedad	**25-26**
Sartre, Jean Paul	Africa del Sur: centro del fascismo	**32**
Saul, J. S.	Nacionalismo y Revolución en el Africa Subsahariana	**32**
Sauvageot, Jacques	Entrevista	**25-26**
Seale, Boby	Luchamos contra el sistema, no por un racismo negro	**30**
Segre, Roberto	Significación de Cuba en la cultura arquitectónica contemporánea	**32**
Sepúlveda, Sonia	La primera "huelga militar" de Chile	**34-35**
Shoup, Gra David M.	El nuevo militarismo norteamericano	**29**
Tabares, José	Apuntes para la historia del M-26-7	**31**

Valenzuela Feijóo, José	André Gunder Frank: una teoría para el subdesarrollo	**28**
Vitale, Luis	España antes y después de la conquista de América	**27**
Wolpin, Miles	Izquierda chilena: factores estructurales que impiden una victoria en 1970	**28**
Yablonskii, S. V.	¿Qué es la cibernética?	**30**
	DOCUMENTOS	
	Crónicas de las luchas de mayo-Anexo	**24**
	La huelga del 9 de abril de 1958	**28**
	El Conde de Aranda: ¿una nueva política colonial española?	**28**
	Frank País	**29**
	NOTAS DE LECTURA	
Baró, Silvio	Una introducción a la economía marxista	
Bayo, Armando	Escritores contemporáneos de Africa del Sur	**25-26** **32**
Bell Lara, José	Interpretando la Historia	**25-26**
Blanco, Juan Antonio	¿Por qué vence el Viet-Cong?	**33**
Casaus, Víctor	Heras y Chaple: Un paso más allá de la promesa	**31**
Castañeda, Eduardo	Francisco: el héroe bueno y el abolicionismo reformista	**30**
Martínez, Osvaldo	Racionalidad e irracionalidad en la economía	**24**
Paz, Ida	Capital monopolista	**34-35**
Romero Castellanos, Antonio	El llamado Milagro Económico Norteamericano	**28**

Salvati, M.	Críticas ortodoxas: ¿excedente o plusvalía?	**34-35**
Santi, Paolo	Críticas ortodoxas: ¿excedente o plusvalía?	**34-35**
	OTROS	
	El Bantustan	**32**



PROBLEMI DEL SOCIALISMO

Direttore
Lelio Basso

Vice Direttore
Antonio Lettieri

Revista mensile marxista che tratta:

- analizi economica del capitalismo in Europa occidentale.
- problemi della lotta antimperialista nei paesi capitalisti avanzati e nel Terzo mondo.
- questioni di teoria marxista.

abbonamento anuvo per l'estero 8.00

Redazione Via della Dogana Vecchia 5 - 00186 Roma

new left *review*

Published from London every two months since 1960. Our main aim is to increase awareness of the neccesity and reality of the struggle against capitalism and imperialism wherever they exist.

Subscriptions 5.50 per year or "2 from New Left Review, 7 Carlisle Street, London W.1.

quaderni piacentini

Redazione:

PIACENZA, VIA POGGIALI 41, ITALIA

tricontinental

Organo teórico
del Secretariado Ejecutivo
de la Organización de
Solidaridad de los Pueblos
de Asia, Africa
y América Latina



