

PIERRE FOUGEYROLLAS

CIENCIAS SOCIALES Y MARXISMO



cf
e

CIENCIAS
Y MARXISMO

Traducción de
JUAN JOSÉ UTRILLA

PIERRE FOUGEYROLLAS

CIENCIAS SOCIALES Y MARXISMO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Título original:
Sciences sociales et marxisme
D. R. © 1979, Payot, París

D. R. © 1981, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1988, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
D. R. © 1995, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0798-8

Impreso en México

PREFACIO

ASPIRAR A UN conocimiento científico de los fenómenos sociales, con la idea de prever y de controlar su desarrollo, constituye hoy una tendencia tan extendida que sin riesgo de error se la puede considerar como uno de los rasgos más marcados de nuestra época. Y el número, la importancia y a veces el prestigio de los institutos de investigación de las ciencias sociales parecen indicar, precisamente, que va dándose, progresivamente, una respuesta a esta aspiración.

Enl parece que el público espera de los sociólogos, de los economistas, de los antropólogos, de los demógrafos, de los psicólogos sociales, de los historiadores, y casi de los lingüistas, "proyectos" de transformación social que a los políticos les correspondería hacer aplicar mediante los poderes públicos. Y, sin embargo, 30 años de desarrollo institucional de las "ciencias sociales" no parecen haber cambiado gran cosa los enfrentamientos que ocurren en el interior de cada sociedad y entre las sociedades mismas. Así, resulta lícito dudar que las disciplinas que acabamos de mencionar dispongan de una coherencia interna y de una eficacia práctica tales que puedan cambiar deliberadamente el curso de la historia contemporánea.

Profesor de sociología de la Universidad de París VII, también yo aspiro a un conocimiento científico de los procesos sociales, sin estar, empero, convencido de que nuestra disciplina y el conjunto de las que suelen llamarse "ciencias sociales" puedan, en su estado actual, responder suficientemente a esta aspiración. Asimismo tengo un sentimiento agudo de responsabilidad ante los estudiantes de París y también los de Dakar, de Abidján, de Yaundé y, más recientemente, los de Antananarivo, que han venido y que vienen a buscar en nosotros la transmisión de un conocimiento sobre la vida de las sociedades y, por otra parte, ante todos los que se dignen leer nuestros escritos.

Esta obra, que ha surgido directamente de nuestra enseñanza, constituye una tentativa de separar la parte del saber y la parte de la especulación o, si se prefiere, de la ideología en la sociología en particular, y en las "ciencias sociales" en general; pues si bien es cierto que los sociólogos, los economistas, los historiadores, los politólogos y algunos otros, al cabo de sus investigaciones, realmente han logrado ciertas adquisiciones, éstas parecen constituir saberes parciales, sectoriales, es decir, fragmentarios, sin que se pueda hablar de un sistema que los englobe a la manera de una ciencia. La contrapartida de esos saberes fragmentarios —estimables pero insuficientes— se encuentra en un sucedáneo de sistematiza-

ción aportado por la especulación ideológica que viene a comprometer, al nivel global —es decir, fundamental—, el carácter de ciencia de esas disciplinas precipitadamente llamadas “ciencias sociales”.

La incapacidad de esas disciplinas para transformarse en ciencias, es decir, para dotarse de un poder de previsión y de una capacidad de intervención sistemática en el curso de los procesos sociales, no puede imputarse a una falta de talentos o de medios materiales, pues, de manera general, unos y otros abundan o han abundado. Esta incapacidad es, ella misma, un hecho social que conviene analizar como tal.

Ahora bien, precisamente el marxismo, que no nació de investigaciones universitarias, sino de trabajos teóricos inseparables de la lucha de clases —y singularmente del movimiento obrero revolucionario—, a la que trata de expresar, nos permite comprender que, en las sociedades divididas en clases, la adquisición de un conocimiento objetivo de los procesos sociales se ve obstaculizada por la ideología dominante, que es la de la clase dominante. Por ende, el progreso de tal conocimiento no puede deberse exclusivamente a la inteligencia, a la honradez y a la imparcialidad de los investigadores, sino, antes bien, a la puesta en relación de esas virtudes con el movimiento real de la historia, que es gobernado por la lucha de clases.

Hay que precisar aquí que, para nosotros, el marxismo no es en nada un “*corpus doctrinal*” que opondríamos, en bloque, al “*corpus doctrinal*” de las “ciencias sociales”. Según lo entendemos, el marxismo es la concepción de la historia y el método de investigación de los procesos sociales, elaborados desde Marx hasta nuestros días, por los que se ha tratado de expresar conscientemente el proceso histórico inconsciente de las sociedades modernas y, en retrospectiva, de las sociedades anteriores. Así, no me siento prisionero de ninguna “escuela de pensamiento” que hoy se tilde de marxista, y creo que el marxismo no es en nada una cuestión de escuela. Los textos de Marx, de Engels, de Rosa Luxemburgo, de Lenin y de Trotsky— para no referirnos sino a los autores más importantes— sólo se comprenden a partir de los momentos de la lucha de clases de que provienen, aun si su alcance deja atrás las circunstancias de su redacción. Frente a las “ciencias sociales” que han seguido siendo tributarias, al nivel de la sistematización global, de la tradición especulativa, es decir, en nuestra época, de la ideología dominante, el marxismo hace posible el avance hacia la ciencia, a condición de ser captado como unidad viva de la teoría (materialismo histórico) y de la práctica (lucha de clases) y no como un “*corpus doctrinal*” que se deba examinar y, a la postre, escoger entre otros.

Las preocupaciones y la perspectiva que acabamos de definir nos han conducido a adoptar el plan siguiente. En un *primer volumen*, hemos presentado una confrontación entre las “ciencias sociales” y el marxismo.

En la primera parte de ese primer libro, hemos procedido a esclarecer los conocimientos relativos a los fundadores de las “ciencias sociales”: los filósofos del movimiento de las luces, Saint-Simon, Comte y Spencer, Durkheim, Weber y, finalmente, Tocqueville. En la segunda parte hemos presentado los problemas actuales de las “ciencias sociales” a través de las escuelas (funcionalismo, estructuralismo, sistemismo), procurando hacer un balance. En la tercera parte hemos expuesto el marxismo, reduciéndolo a los rasgos esenciales que le ha concedido más de un siglo de desarrollo del movimiento obrero revolucionario, esforzándonos por disipar las ilusiones provenientes de pretendidos problemas de “escuelas” que hoy han venido a insertarse en su historia.

En un segundo volumen, hemos tratado de discernir el avance marxista hacia la ciencia de los procesos sociales, apoyándonos en el devenir de las sociedades contemporáneas. En la primera parte, hemos ido de las enseñanzas de *El capital* a los datos fundamentales de los que resultan los procesos sociales de hoy en día, en escala mundial. En la segunda parte, se ha examinado la formación y el desarrollo del movimiento obrero —con los problemas que le han sido inherentes— antes del desencadenamiento de la revolución mundial. Por fin, en la tercera parte, hemos elucidado la que, en nuestra opinión, nos parece la problemática fundamental de esta época, a partir del proceso de la revolución mundial —comenzando en octubre de 1917 y aún inconcluso— por el que atraviesan las sociedades contemporáneas, así como sus culturas y los propios individuos.

Puestas en aplicación con los resultados adquiridos al término del libro primero, las exposiciones del libro segundo no pretenden “revelar” una ciencia que la referencia al marxismo bastara para hacerla brotar ya armada de su cerebro. Más modestamente, esas exposiciones tratan de sugerir a los investigadores de las “ciencias sociales”, y más generalmente, a los que aspiran a un conocimiento científico de los procesos sociales, que este conocimiento, en su promoción efectiva, no es separable del devenir global de la humanidad —teórica y prácticamente— y no puede adquirirse fundamentalmente más que por una toma de posesión determinada en ese devenir.

Víctimas de un marasmo creciente pese a sus triunfos publicitarios, las “ciencias sociales” actuales desconfían, ante todo, de la sistematización global a la que sienten que, tal como están, no pueden tener acceso. Esta obra es una invitación a investigar las condiciones objetivas que se encuentran en el origen de ese marasmo y de esa desconfianza, con el fin de contribuir a dejarlas atrás en el futuro.

15 de agosto de 1978 .

PRIMERA PARTE

FORMACIÓN Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO
SOCIOLÓGICO Y DEL PENSAMIENTO
POLÍTICO MODERNO

I. EL SIGLO DE LAS LUCES Y LA TEORÍA DEL HOMBRE, DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

LA EXPRESIÓN "ciencias sociales", que ha tenido una difusión creciente desde el fin de la segunda Guerra Mundial, designa las disciplinas intelectuales que estudian los diversos aspectos de la realidad humana, considerada ésta como una realidad esencialmente social. Se trata de la *sociología*, de la *psicología social* y de la *etnología* o *antropología cultural*; asimismo, de la *historia*, de la *economía política*, de la *demografía*, de la *geografía humana* y de la *politología*; en fin, también puede tratarse de la *lingüística* y de la *psicología*.¹

A diferencia de las ciencias matemáticas y de las ciencias de la naturaleza, las disciplinas que acabamos de citar no han logrado, en su mayor parte, ni definir suficientemente la especialidad de su objeto, ni articularse entre sí de una manera rigurosa. Con la mayor frecuencia no permiten ni la previsión sistemática ni la intervención deliberada y controlada en los procesos que estudian. En suma, pese a sus pretensiones y a sus triunfos obtenidos en la opinión pública, no son ciencias.

Las "ciencias sociales" son, en realidad, mezclas variables de saber y de ideología. Cada una de ellas ha verificado cierto número de hechos, los ha descrito y clasificado; en el mejor de los casos, ha establecido correlaciones constantes entre ciertos aspectos de esos hechos. Pero ninguna ha llegado a producir un conjunto de enunciados sistemáticamente ligados entre sí y sistemáticamente verificables por la práctica que supuestamente expresan.

Existen, sin duda, *saberes* económicos, sociológicos, históricos, psicológicos, etc., pero aún no existen ciencias económicas, sociológicas, históricas, psicológicas, etc. Por tanto, los saberes producidos por las disciplinas que hemos enumerado permanecen integrados, a falta de una sistematización científica, a conjuntos conceptuales especulativos, es decir, a lo que llamamos la *ideología*.

Para comprender ese fenómeno hay que remitirse al origen histórico de las "ciencias sociales". Y este origen, pese a la antigüedad de ciertos saberes históricos, geográficos o sociológicos, pese a las aportaciones de un Tucídides, de un Estrabón o de un Ibn Jaldún, se sitúa en el siglo XVIII en el cuadro del "movimiento de las luces", pues fue en esa época cuando, en relación con el desarrollo de la ciencia matemática de la

¹ Se habla aquí de economía política en lugar de "ciencia económica", y de politología en vez de "ciencia política" para evitar la presuposición que implica el empleo del término "ciencia".

naturaleza, aparece la necesidad de una ciencia de la realidad humana que Kant, por ejemplo, llama *antropología*.

Dicho de otro modo, el desarrollo de las matemáticas, de la astronomía y de la física durante el lapso que va del siglo XVI al XVIII es inseparable del ascenso económico, social y político de la burguesía, ascenso ocurrido sobre la base de las nuevas fuerzas productivas de este periodo. Y esta misma burguesía, en lucha contra lo que queda del sistema feudal, contra el Estado monarca-feudal y la ideología que lo justifica, trata de proinover una nueva representación global del hombre, de la sociedad y del Estado.

Las "ciencias sociales" de hoy han nacido de este esfuerzo histórico de la burguesía ascendente por extender los métodos de la ciencia matemática de la naturaleza a los fenómenos humanos. No se pueden comprender los límites en los cuales permanecen encerradas si no es a partir de la ideología del Siglo de las Luces, o sea a partir del cuadro conceptual que les ha asignado el desarrollo histórico moderno.

LA IDEOLOGÍA DE LA NATURALEZA HUMANA

Las sociedades de la Antigüedad y de la Edad Media justificaban las desigualdades sociales, es decir, la esclavitud, la servidumbre y la distinción entre nobles y plebeyos, invocando la voluntad divina. Según la ideología tradicionalista propia de esas sociedades, desde el nacimiento existían desigualdades de derecho entre los individuos, y esas desigualdades debían considerarse como manifestaciones del orden divino.

Entrando en conflicto con la nobleza y sus privilegios, la burguesía moderna ataca tales concepciones, que le parecen prejuicios inadmisibles. Ya en 1637, Descartes escribe en el *Discurso del método* que "el sentido común es la cosa más compartida del mundo", lo que significa que cada quien dispone, desde su nacimiento, de un mismo potencial de pensamiento abstracto; es el buen o mal uso de ese potencial y no la naturaleza lo que más adelante hará de nosotros individuos más o menos inteligentes. Cien años después, el movimiento de las luces desarrollará este concepto hasta sus consecuencias extremas.

Así, Helvetius afirmará en su tratado *Del espíritu* (1758) y en su obra póstuma *Del hombre, de sus facultades intelectuales y de su educación* (1795) que, con excepción de una ínfima minoría de casos de patología congénita, todos los individuos nacen con iguales medios intelectuales. No hay herencia psicológica. Es sólo la educación, en sentido general, la que diferencia a los individuos y permite a algunos triunfar sobre otros. La naturaleza humana es la misma para todos los individuos. Tan sólo la sociedad crea entre ellos desigualdades, como Rousseau, por su

parte, lo había declarado en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755).

A la ideología feudal de las desigualdades de naturaleza resultantes del derecho divino, la burguesía revolucionaria opone, pues, la ideología de la naturaleza humana, igual y buena en sí, pervertida por una sociedad fundada sobre los prejuicios de nacimiento y sobre el oscurantismo religioso.

Esta nueva ideología proclama, al mismo tiempo, la igualdad natural entre los hombres de todos los países, de todos los continentes, es decir, la universalidad de la naturaleza humana. Más aún: el hombre en estado de naturaleza, el que llamamos "salvaje", es considerado por Diderot en su *Suplemento al viaje de Bougainville* como ejemplar en comparación con los "civilizados" que, de hecho, han sido pervertidos por las sociedades injustas en las que viven y por la educación artificial y falsa que han recibido.

El proyecto de una antropología que no consiste en la enumeración y la comparación de rasgos físicos y que estudia la diversidad de las costumbres, de las instituciones y de las creencias en el conjunto de la humanidad se funda precisamente, primero entre los enciclopedistas y más tarde en Kant y Herder, sobre la convicción de que existe una naturaleza humana universal, es decir, esencialmente *una* a través de la diversidad de sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo.

Para destruir el modo de producción feudal y para asegurar su dominio del mundo, la burguesía del siglo XVIII deberá disolver las antiguas "diferencias" justificadas por los prejuicios nobiliarios y plantar, como principios, la identidad, la igualdad y la universalidad de una naturaleza humana a partir de la cual, exclusivamente, serán legítimas las diferencias resultantes de las actividades de los individuos y válidos los méritos adquiridos en esos quehaceres. Tampoco la cuestión se reduce al simple acto de haber nacido, en el sentido nobiliario del término, sino de hacer fortuna. Y se trata, mediante la proclamación de la unidad de la universalidad de lo humano, de levantar al burgués occidental moderno como paradigma de la humanidad, es decir, como ejemplo que cada quien, en cierta manera, debe imitar.

LA IDEOLOGÍA DEL INDIVIDUO Y DE LA DEMOCRACIA

En contra de la ideología tradicionalista, que se representaba a las instituciones como creaciones de la divinidad hechas mediante la obra de legisladores providenciales, el movimiento de las luces las considera como resultado de la actividad humana.

En *El contrato social* (1762), Rousseau ha innovado mucho menos de

lo que generalmente se cree. Ante todo, ha sacado todas las consecuencias lógicas de la concepción calvinista según la cual el Estado no emana de Dios, sino de un conjunto de relaciones entre los individuos, como lo exponía Teodoro de Bèze en el coloquio de Poissy (1561). Ello significa que, en la ideología burguesa, cuyo vehículo histórico ha sido el protestantismo, el individuo se ha levantado como realidad humana fundamental, mientras que la sociedad, a través de los fenómenos institucionales, no es más que una realidad derivada y secundaria.

Aristóteles había descubierto que el hombre era un animal social. Rousseau no regresa a esta adquisición histórica del pensamiento, pero proclama la primacía natural del ser humano individual sobre el ser humano social, el cual es un producto de las relaciones interindividuales que, para su legitimidad, depende de un contrato, tácito o no, generador de su realidad. Así, la ideología burguesa desde el *cogito* cartesiano hasta el contractualismo rusioniano ha conferido al individuo una verdadera prioridad ontológica respecto de la vida social y, sobre todo, respecto de las instituciones. He aquí la expresión ideológica, es decir, invertida, de la situación del empresario burgués en el cuadro de la competencia que lo enfrenta a sus rivales por la conquista del mercado. En efecto, para él sólo cuenta su empresa individual en la lucha que la opone a las de otros individuos como él.

Consumidor cuyas motivaciones estarían situadas en el centro, en el fundamento de la vida económica; ciudadano poseedor de una parte de la soberanía consustancial al cuerpo social; sujeto pensante cuyas estructuras de conciencia serían constitutivas del objeto del conocimiento, en estas tres especies es como la ideología burguesa hace del individuo el principio y el fin de todos los procesos humanos. Por ello la fuente del poder legítimo sólo puede residir en el consenso que emana de la voluntad general, es decir, de la comunicación que se establece entre los individuos conscientes a la vez de su universalidad y de su singularidad.

Si, como lo dice la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, en términos tomados de *El contrato social*, "la soberanía reside esencialmente en la nación", resulta entonces que el único Estado legítimo es el democrático. No obstante, la legitimidad de la democracia no necesariamente implica la posibilidad histórica de su realización. Ya Rousseau había escrito, a guisa de advertencia: "Si existiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente."

El individuo es proclamado origen y fin último de la existencia humana y la democracia presentada como ideal supremo: éstas son armas dirigidas contra la ideología feudal y clerical, que pretende subordinarlo todo al derecho divino y a la tradición; también son los términos de una nueva ideología en favor de la cual la propiedad privada deberá ser aceptada como medida del individuo, cuyo ser se identifica con el tener,

y de la vida política, cuyo carácter democrático será limitado por la puesta en vigor de un parlamentarismo censatario o, si se prefiere, de una democracia burguesa.

Rousseau comprendió bien que la instauración de la propiedad privada engendraba las desigualdades no naturales, sino sociales, que existen entre los hombres. Pero el horizonte limitado de la ideología burguesa lo condujo a aceptar, de hecho, que esta propiedad privada se convirtiera —en lugar de los privilegiados de nacimiento, del tipo nobiliario— en el indicador del grado de realidad efectiva del individuo en la sociedad y en el fundamento de una sociedad civil determinante de la parte de democracia objetivamente realizable.

La doctrina económica de Adam Smith y las concepciones filosóficas de los enciclopedistas muestran que, al sistematizarse, la ideología de la burguesía ascendente hace de la propiedad privada el común denominador del individualismo y del democratismo. El signo de las luces, el movimiento de la *Aufklärung*, aclara literalmente lo que Marx llamará más tarde la extrema simplificación de las relaciones sociales en el modo de producción capitalista: allí donde ya no haya ni amo ni esclavo, ni barón ni noble ni plebeyo, el ser del individuo será medido exactamente por su haber.

Y sobre esta "racionalización" histórica se establecerán las que durante cerca de dos siglos se llamarán las "ciencias morales y políticas", es decir, algunos saberes parciales integrados a una sistematización que no será otra que la ideología burguesa.

LA IDEOLOGÍA DE LA RAZÓN Y DEL PROGRESO

En esta perspectiva, la historia deja de ser una sucesión de acontecimientos condenados a la repetición o a ciertos procesos cíclicos. Apropiándose para su uso el concepto cristiano de una marcha del espíritu a través del devenir humano, la burguesía gesta su propia ideología de la historia, según la cual ésta consiste en un combate entre la razón y las fuerzas del oscurantismo, en cuyo curso las victorias sucesivas e inevitables de la razón marcan el progreso de la humanidad.

Del *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, escrito por Condorcet en 1793, a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, sustentadas por Hegel entre 1820 y 1830, asistimos a una laicización del devenir histórico del espíritu en la forma de una concepción de los progresos de la razón como progresos de la humanidad. Hagan lo que hagan los individuos, son arrastrados por el curso irresistible de la historia, a través del cual la luz, es decir, el saber, no puede

dejar de triunfar, al menos progresivamente, sobre las tinieblas, o sea la ignorancia.

De hecho, la burguesía metamorfosea su combate contra la nobleza, el Estado monarca-feudal y la Iglesia en una lucha del Bien contra el Mal, del saber contra la ignorancia, hasta el punto de que el antagonismo de los principios es presentado ideológicamente como la fuente de la que manan los acontecimientos concretos. Las disciplinas que, en el siglo XIX, se atribuirán más que las otras el título de "ciencias sociales", a saber la sociología, la psicología social y la etnología o antropología cultural, serán vehículo de la concepción idealista, heredada de Condorcet y de Hegel, según la cual los progresos del saber, al determinar los cambios de mentalidades, se encuentran en el origen de las transformaciones y de los trastornos económicos, sociales y políticos propios de las sociedades modernas.

La crítica de los mitos tradicionalistas por la ideología burguesa ha suscitado saberes sociológicos, psico-sociológicos y etnológicos, integrándolos a una visión ideológica propiamente moderna, es decir, específicamente burguesa, según la cual los progresos de los conocimientos determinan los cambios en las condiciones materiales de la existencia social.

Pasado su optimismo de juventud, la burguesía actual desarrolla sus temas ideológicos ante un fondo de pesimismo cada vez más marcado, sin dejar de conservar el postulado idealista de una causalidad fundamental de las representaciones por relación a los aspectos materiales de la vida colectiva de los seres humanos. Toda la cuestión llamada del "sub-desarrollo" es comúnmente abordada, aún en nuestros días, según ese esquematismo ideológico que se constituyó en la época de la Revolución Francesa.

Estas breves consideraciones sobre los orígenes ideológicos de las disciplinas que hoy se titulan "ciencias sociales" nos llevan a las conclusiones siguientes:

1. Toda sociedad ha producido *saberes y formas de hacer* más o menos ligados entre sí; la sociedad capitalista en gestación, del siglo XVI al XVIII, ha producido además una actividad *tecnocientífica*, cuyo aspecto teórico es la *ciencia* moderna.

2. La burguesía ascendente ha creado las *matemáticas clásicas*, la *astronomía* y la *física matemáticas* (Copérnico, Galileo, Descartes, Huyghens, Newton, Laplace, Lagrange, etc.), y la *química* (Stahl, Lavoisier, Priestley, Lomonosov); y creará más tarde la *biología* (Darwin, Claude Bernard, Pasteur, Virchow, Mendel, Morgan, etc.).

3. Marx estableció, en 1845, que el criterio de la verdad científica no sólo es un criterio de coherencia interna de los enunciados teóricos, ni siquiera un criterio de verificabilidad por la experimentación, sino que

reside en la *unidad de la teoría y la práctica sobre la base de la práctica*, lo que confirman, al nivel más abstracto, las teorías de los grupos y de los conjuntos en matemáticas y toda la epistemología propia de las ciencias de la naturaleza.

4. La cuestión de las "ciencias sociales", o como a veces se dice, de las "ciencias humanas" o "ciencias del hombre y de la sociedad", hace parecer *problemático* su supuesto carácter científico; continuadoras del proyecto antropológico de la *Aufklärung* y dependientes de la ideología inherente a ese proyecto, esas disciplinas tropiezan con la *opacidad* de las relaciones sociales, de las relaciones humanas internas y externas, que procede de la explotación del trabajo social en el modo de producción capitalista.

5. Entre el *materialismo histórico*, que verifica esa opacidad a partir de la división de la sociedad en clases y que planea su liquidación a partir de la práctica revolucionaria de la lucha de clases, y las "ciencias sociales", herederas de las presuposiciones ideológicas del Siglo de las Luces y del movimiento de la *Aufklärung*, *no hay conciliación posible* ni en el plano teórico ni en el metodológico.

Por incómoda que pueda parecer la posición resultante de tal verificación, nos parece absolutamente preferible al eclecticismo reinante que, tratando de conciliar lo inconciliable, compromete los saberes parciales penosamente adquiridos y refuerza el predominio de la ideología, en detrimento de los intereses de la ciencia.

II. SAINT-SIMON, COMTE Y SPENCER: NACIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA

EN VÍSPERAS de la Revolución Francesa, el movimiento de las luces ya había elaborado, en lo más esencial, la ideología de la que las "ciencias sociales" habrían de tomar hasta nuestros días los medios especulativos de coordinación de sus saberes. Luego, de 1789 a 1815, el engendrar una nueva sociedad deja de ser cuestión teórica y se convierte en proceso histórico que enfrenta a las clases sociales y a los pueblos de todo el continente europeo.

La destrucción del Estado monarca-feudal, el advenimiento de la república burguesa y su remplazo por la dictadura bonapartista y, en fin, el aparente retorno al antiguo orden de cosas, tras el cual se disimulan los progresos irresistibles de la burguesía, estimularán y hasta suscitarán, durante todo el siglo XIX, las investigaciones de los historiadores y las reflexiones de la filosofía social.

Todas las disciplinas hoy llamadas "ciencias sociales" se han constituido para responder a las preguntas candentes planteadas por el proceso histórico de la revolución burguesa y, a partir de 1848, para tratar de resolver el problema surgido de la aparición del proletariado revolucionario, casi diríase que para conjurar el "espectro del comunismo" del que Marx y Engels nos dicen que desde entonces rondaba por la vieja Europa de Metternich.

Ahora bien, el movimiento de las ideas que, a su manera, trata de expresar el proceso histórico en curso, y que va de las aspiraciones ideológicas del siglo XVIII a los problemas sociales del siglo XIX, se concentra, en tiempos de Robespierre, de Napoleón y de Metternich, en la obra asombrosamente intuitiva y premonitora de Saint-Simon; y es que esta obra parece haber sido, al mismo tiempo, una de las fuentes del socialismo científico y, por ello, del marxismo, y el punto de partida de esta disciplina que trata de erigirse en ciencia de la sociedad y que Comte llamará, en 1834, la *sociología*.

SAINT-SIMON (1760-1825) Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA "SOCIEDAD INDUSTRIAL"

Aristócrata que pretendía descender de Carlomagno, capitán que participó en la guerra de independencia de la que surgirían los Estados Unidos de América, partidario de la revolución jacobina pese a haber sido

encarcelado durante el Terror, hombre de negocios en la época del Directorio, Saint-Simon se consagra durante el Consulado, el Imperio y la Restauración a una meditación sobre el nuevo orden social.

Por encima de las peripecias políticas de que es testigo, Saint-Simon descubre que el fundamento de la sociedad moderna reside en la industria:

Toda la sociedad reposa sobre la industria. La industria es la única garantía de su existencia, la fuente única de todas las riquezas y de todas las prosperidades... según yo, el objetivo único al que deben tender todos los pensamientos y todos los esfuerzos es la *organización más favorable a la industria*, a la industria entendida en el sentido más general, que abarca todos los géneros de trabajos útiles, en la teoría como en la aplicación, el trabajo del espíritu como el de la mano: la organización más favorable a la industria, es decir, un gobierno en que el poder político no tenga más acción y fuerza que las necesarias para impedir que los trabajos útiles sean perturbados, un gobierno en que todo sea ordenado para que los trabajadores cuya reunión forma la verdadera sociedad puedan intercambiar entre ellos directamente y con entera libertad los productos de sus trabajos directos; en fin, un gobierno tal en que la sociedad, que es la única que puede saber lo que le conviene, lo que quiere y lo que prefiere, también sea la única juez del mérito y de la utilidad de los trabajos y, por consiguiente, en que el productor espere sólo del consumidor el salario de su trabajo, la recompensa de su servicio, cualquiera que sea el nombre que quiera escoger.¹

Así, la industria es la producción social que utiliza cada vez más las máquinas como medio de acción, y que implica la realización tanto de las actividades intelectuales como de las manuales. Y a partir de este descubrimiento, que significa mucho más que la verificación del papel esencial de la economía en la sociedad moderna, Saint-Simon lleva en sí las principales potencialidades teóricas que aún hoy son de actualidad.

1. Si el productor sólo puede esperar del consumidor la remuneración de su actividad, eso significa que el *liberalismo* expresa adecuadamente el mecanismo de la nueva sociedad.

2. Si sólo la sociedad puede saber lo que le conviene, y sobre todo si los trabajadores constituyen la verdadera sociedad, eso quiere decir que el *socialismo* expresa aquello a lo cual tiende inexorablemente esta sociedad.

3. Si la organización de la industria es el objetivo supremo que le conviene asignarse, esto implica el triunfo, a largo plazo, del régimen de las competencias; dicho de otro modo, del *tecnocratismo*.

En suma, Saint-Simon se queda en el cruce de caminos del liberalismo

¹ Saint-Simon, *L'industrie. Œuvres*, vol. XVIII. Anthropos, t. 1, pp. 12-14 y 165-168.

burgués, el socialismo obrero y el tecnocratismo, y es allí donde reside su genio intuitivo y anticipador, puesto que, a fines del siglo XVIII, la *intelligentsia* permanece desgarrada entre un sometimiento a la ley del mercado, una aspiración a la revolución social y una tentación orientada hacia el poder derivado del conocimiento.

Sin llegar a esos esfuerzos de prospectiva, el pensamiento sansimoniano sigue siendo una reflexión sobre la naturaleza del orden social. Durante un milenio, del siglo V al XV, este orden había entrañado la división y la colaboración entre el poder temporal de los señores feudales y el poder espiritual de los clérigos, es decir, de la Iglesia. La Revolución Francesa, más clara y más radicalmente que las de los Países Bajos, de Inglaterra y de las colonias inglesas de América, arruinó esos dos poderes y el equilibrio que, reinando entre ambos, aseguraba el orden medieval. Saint-Simon descubre entonces que la clase de los industriales ha arrancado el poder temporal a la clase nobiliaria. Se pone entonces a la búsqueda de un poder espiritual capaz de desempeñar, con relación a ella, el papel que los clérigos habían desempeñado con relación a los barones feudales. Ese nuevo poder espiritual deberá corresponder a los sabios: la ciencia deberá remplazar a la religión.

Pero, ¿quiénes serían esos sabios? Una minoría de hombres competentes y responsables de la producción industrial, por lo que, en este caso, la sociedad futura será tecnocrática, como lo creyeron, después de su maestro, Ferdinand de Lesseps y otros grandes aventureros sansimonianos; o la masa de los productores, es decir, de los creadores, de la gente útil —con exclusión de los parásitos y de los privilegiados—, caso en el cual, al dejar la sociedad futura de estar sometida al “gobierno de los hombres”, llegará al dominio de la “administración de las cosas” y se volverá *socialista* o, si se prefiere, devendrá en una asociación libre de productores libres.

Sea lo que fuere de esta alternativa no resuelta por Saint-Simon, el camino del porvenir pasa, según él, por la gran mutación del espíritu humano, de la cual se declara testigo y de la que trata de ser un agente consciente. La moral y la filosofía son maneras de pensar ligadas a la sociedad antigua. Hoy se trata, según sus propios términos, de instaurar una *fisiología social* que, a semejanza de la filosofía natural de Vicq d'Azir, permita el estudio científico del cambio social. Este estudio comienza por notar que los *industriales* han sucedido a los barones feudales en el ejercicio del poder temporal, y continúa abriendo una perspectiva según la cual los detentores del saber, los *sabios*, tendrían que ejercer el nuevo poder espiritual necesario a la sociedad moderna.

Ante todo, Saint-Simon estima que una ciencia específica de la sociedad debe crearse, precisamente, porque la sociedad es un ser específico:

La sociedad no es una simple aglomeración de seres vivos, cuyas acciones independientes de todo objetivo final no tengan otra causa que lo arbitrario de las voluntades individuales, ni otro resultado que accidentes efímeros o sin importancia; la sociedad, por lo contrario, es una verdadera máquina organizada, cuyas partes todas contribuyen de manera distinta a la marcha del conjunto.

La reunión de los hombres constituye un verdadero Ser, cuya existencia es más o menos vigorosa o vacilante según que sus órganos cumplan más o menos regularmente con las funciones que se les han confiado.²

A diferencia de los ideólogos individualistas del movimiento de las luces, Saint-Simon descubre la realidad social como *totalidad*, sin dejar de vacilar entre imágenes mecanicistas e imágenes organicistas por cuanto a la caracterización de esa totalidad. Ha legado, por así decirlo, esta concepción nueva por una parte a Comte, y a través de él a la sociología universitaria y, por la otra, a Marx y al materialismo histórico. En nuestros días la cuestión pendiente entre las “ciencias sociales” y el marxismo sigue siendo la de la naturaleza de la totalidad social, de la cual ningún “experimentalismo” nos permite realmente escapar.

AUGUSTE COMTE (1798-1857): LA FÍSICA SOCIAL Y LA POLÍTICA POSITIVA

Admitido en el Politécnico en el momento en que los Borbones restaurados cierran la escuela considerada por ellos como un semillero de republicanos y de bonapartistas, Comte ha hecho una carrera al margen de las instituciones oficiales. Se ha esforzado por superar el “mal del siglo” propio de su generación, apoyándose en su formación científica y en la propia ciencia.

Primero discípulo y luego, durante dos años, secretario de Saint-Simon, ha heredado las inspiraciones fundamentales de su maestro. Pero, testigo de los progresos de la organización del proletariado revolucionario y de las insurrecciones obreras que tienen un punto culminante en las jornadas parisienses de junio de 1848, Comte se ha apartado del socialismo para edificar una construcción doctrinal a la que da el nombre de *positivismo*.

En el punto de partida del positivismo se encuentra la idea según la cual la historia de la humanidad abarca tres grandes periodos: la del orden tradicional, cuya manifestación ha sido el antiguo régimen en el caso francés; la de la destrucción revolucionaria de las bases y de las instituciones de ese régimen y, finalmente, la que comienza con el si-

² Saint-Simon, *De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales. Œuvres*, vol. XXXIX, Anthropos, t. V; citado por P. Ansart, *Saint-Simon* PUF, 1969, p. 123.

glo XIX y cuyo problema central es la construcción de un nuevo orden social a la vez durable y racional. Así, el positivismo se propone suceder al "negativismo" revolucionario sin intentar, empero, regresar al antiguo estado de cosas, irreversiblemente destruido.

Comte niega toda simpatía hacia el partido del "justo medio", tan en boga en tiempos de Luis Felipe, porque las ideas de ese partido le parecen demasiado dependientes del corto plazo. Su ambición ideológica es mayor: quiere definir los fundamentos de una civilización que, como la antigua civilización medieval, tenga una duración milenaria. Pero, finalmente, entre la antigua nobleza despojada de sus funciones de clase dominante y el proletariado revolucionario que asalta a la sociedad capitalista, la ideología positivista no puede ser más que una corriente de la ideología de la burguesía como clase dominante; de aquí el temor que sentía Comte de ver que su doctrina fuera arrojada al "justo medio" luis-felipesco.

El positivismo se presenta históricamente en forma de una teoría general de la ciencia que es, al mismo tiempo, una concepción global del devenir del espíritu humano; éste es el objeto del *Curso de filosofía positiva*, publicado en París en seis volúmenes de 1830 a 1842, y que ya había sido expuesto ante un público escogido, de hombres de ciencia, en busca de una nueva visión global del conocimiento y de la sociedad.

En ese *Curso*, el autor enumera seis ciencias fundamentales, de las que las otras disciplinas científicas son subdivisiones internas o aplicaciones. Se trata de las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología y, por fin, la sociología. Las cinco primeras ya existen, la última no tiene aún más que una realidad programática.

Hoy es fácil mostrar las insuficiencias de esa clasificación. En efecto, las matemáticas forman parte de un vasto conjunto de disciplinas lógico-matemáticas que tratan de todas las relaciones posibles entre términos abstractos tales que dichos términos resulten de operaciones generadoras fundamentales. La astronomía ya no puede separarse de la física y de la química debido a los progresos de la astrofísica y de la química nuclear, progresos que, más profundamente, han derribado las barreras que existían entre la física y la química. Mejor aún: la biología molecular ha borrado las antiguas fronteras entre la ciencia de la materia llamada no viva y la ciencia de la materia llamada viva. Así, en adelante habrá que distinguir a las ciencias lógico-matemáticas y matemáticas del conjunto de la naturaleza, que engloban las disciplinas físico-químicas y biológicas.

En cuanto a la sociología tal como se ha desarrollado después de Comte, es manifiesto que en nuestra época ya no puede pretender siquiera integrar el conjunto de las "ciencias sociales", partiendo de la economía y llegando a la psicología después de pasar por la historia. Añadamos,

empero, que en 1840 nadie había intentado aún con tanta fuerza como Comte organizar en una clasificación coherente el sistema de los saberes científicos.

En el fondo de esta clasificación se encuentra una concepción del devenir del espíritu humano que Comte ha heredado de Condorcet y de Saint-Simon, y que expresa en el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844) de la siguiente manera:

Todas nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, están inevitablemente sometidas, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos, que las denominaciones habituales de teológico-metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, al menos para quienes hayan comprendido su verdadero sentido general. Aunque al principio indispensable, en todo respecto, el primer estado debe ser concebido, en adelante, siempre, como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye realmente más que una modificación disolvente, no comporta nunca más que una simple destinación transitoria para conducir gradualmente al tercero; y es éste, único plenamente normal, el que constituye en todos los géneros el régimen definitivo de la razón humana.⁸

En suma, así como se supone que la infancia y la adolescencia no encuentran su sentido de etapas de la vida individual más que en y por la realización ulterior de la edad adulta, asimismo el estado teológico y el estado metafísico del espíritu humano, considerados históricamente, no habrían tenido otra función que la de conducir al estado científico o positivo calificado como "régimen definitivo de la razón humana".

La famosa "ley de los tres estados" hace aparecer inmediatamente los rasgos esenciales del pensamiento de Comte.

1. El desarrollo del espíritu humano gobierna el devenir de la vida social de la humanidad, comprendido el de sus aspectos materiales (de allí la fórmula tantas veces repetida, "las ideas mueven al mundo").

2. Ese desarrollo del espíritu, en la especie como en el individuo, está subordinado, desde los orígenes, a un fin que es el advenimiento de la razón científica. A partir de semejante *idealismo* y de semejante *finalismo*, nadie debe asombrarse de que en lo que algunos han llamado la "segunda carrera" de Comte (1845-1857) hayamos asistido a la transformación del positivismo en una nueva religión destinada a asegurar a la humanidad entera, singularmente a Europa, las ventajas de un orden intelectual y social definitivo.

Ya el *Curso de filosofía positiva* revelaba una concepción inmovilista o, por lo menos, fijativa de la ciencia. Se indicaba allí que en mecánica,

⁸ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Editions Schleier Frères. París, 1909, pp. 5-6.

la dinámica tiene por fundamento la estática, y que en biología la fisiología tiene por basamento la anatomía. Así pues, en perfecta continuidad con esta enseñanza, el *Sistema de política positiva*, esbozo programático de la sociología, publicado de 1852 a 1854, señalará el orden como base del conocimiento científico del progreso, y repetirá que "el progreso no es más que el desarrollo del orden".

Los racionalistas, a la manera de Littré, se apartan del Comte de la "segunda carrera"; y, sin embargo, la exaltación del positivismo como religión nueva y final de la humanidad es el resultado lógico del antimaterialismo presente, desde su origen, en la doctrina positivista. En efecto, puesto que la ciencia no es concebida como un conjunto de enunciados teóricos que expresan sistemáticamente las prácticas sociales de las que proceden, y en vista de que se la considera tan sólo como un "discurso verdadero" sobre el mundo, es inevitable que la reflexión sobre la ciencia, pese a las mejores intenciones positivistas, permanezca especulativa y sea víctima de los procesos de la inversión ideológica.

Incapaz de discernir en qué aspecto la ciencia, parte integrante de las fuerzas productivas de las sociedades modernas, se opone a la religión, forma más antigua de la ideología reguladora del orden social, el positivismo, si quiere ir hasta el término de su camino intelectual y político, no puede más que proponer, a la manera de los cultos efímeros surgidos durante la revolución jacobina, una nueva religión, es decir, una nueva forma de la ideología religiosa, invocando a la ciencia para asegurar el orden social, pero sin llegar, no obstante, a captar su especificidad.

En tanto que a través de la obra clásica de Durkheim la sociología enseñada en nuestra época en las universidades occidentales ha conservado, en gran parte, la problemática idealista y finalista del positivismo comtiano, de igual manera sigue estando fascinada por la idea de un sistema intelectual regulador de los procesos sociales y se encuentra condenada, por ello, a oscilar entre una versión conservadora y una versión reformista de la ideología efectivamente dominante. Ningún sociólogo oficial pretendería hoy que "las ideas mueven el mundo", pero todos creen aún que las mentalidades gobiernan las instituciones y, a través de ellas, la vida material de las sociedades; lo cual es, en el fondo, la misma cosa.

SPENCER (1820-1903) Y EL EVOLUCIONISMO

En nuestros días, se olvida demasiado la influencia que ejerció Herbert Spencer durante la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo en la Gran Bretaña y en los Estados Unidos. La razón de esto es que en nuestros días la ideología dominante se muestra violentamente antievolucionista,

como tendremos ocasión de demostrar al examinar las doctrinas funcionalistas y estructuralistas.

La publicación por Darwin de *El origen de las especies*, en 1859, asestó un golpe decisivo a los prejuicios fijados en biología. Estimuló también las investigaciones tendientes a mostrar que las sociedades humanas y sus regímenes económicos y políticos están sometidos, como las especies vivas, a la ley general del devenir. Por ejemplo, se sabe que Marx tenía una gran estima a Darwin, y que quería dedicarle *El capital*.

Por su parte Spencer, apoyándose en los descubrimientos astronómicos, físicos, químicos y sobre todo biológicos de su tiempo, trató de formular esa ley general del devenir y sacar de ella las enseñanzas necesarias para el uso de las sociedades y de los individuos. Según él, un mismo proceso actúa en la materia universal, la materia viva, y en la que podría llamarse materia social: es el proceso de la *evolución*; dicho de otra manera, del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo.

En la escala cósmica, no hay duda de que la evolución es un movimiento global que va, por ejemplo, de una "nebulosa primitiva", como se decía entonces, o de las masas poco diferenciadas de una galaxia, como se diría hoy, al sistema solar, en el cual el Sol, los planetas y sus satélites existen en estado diferenciado los unos respecto de los otros, es decir, en tanto que cuerpos siderales heterogéneos.

En la escala biológica no es menos claro que la evolución no es otra cosa que el proceso embriológico que parte de la célula fecundada, realidad relativamente homogénea, para desembocar, a través de la diferenciación de los tejidos y de los órganos, en el organismo, totalidad compuesta de partes heterogéneas.

También según Spencer, el desarrollo de la vida mental de los seres humanos obedece al esquema de la evolución. Finalmente, en sus *Principios de sociología*, publicados de 1877 a 1896, aplica dicho esquema al devenir de las sociedades humanas, considerado éste como parte integrante del devenir de las especies vivas y del devenir universal.

Esto quiere decir que las sociedades urbanas más antiguas habrían sido poco diferenciadas en cuanto a las actividades ejercidas en su seno por los diversos individuos: imagínense pequeñas colectividades viviendo exclusivamente de la pesca o de la caza y, más adelante, de la cría de animales o de la agricultura. A partir de allí, la evolución social habría consistido y consistiría aún en diferenciar cada vez más los tejidos y los órganos sociales, es decir, los agrupamientos y las instituciones, de tal suerte que nuestras sociedades modernas debieran ser consideradas como organismos mucho más complejos que las sociedades del pasado.

Spencer recupera, especialmente, la expresión sansimoniana de la sociedad industrial para caracterizar a la sociedad moderna, de la cual es modelo la Inglaterra de su tiempo, y para oponerla a las sociedades ante-

riores, a las que califica de militares. Así, a la antigua división sencilla entre el guerrero noble y la masa plebeya, habría sucedido una sociedad industrial en vías de volverse cada vez más heterogénea y compleja.

Puede verse, a partir de las indicaciones anteriores, en qué se distingue Spencer de Comte y en qué se opone a Marx.

Spencer ha precisado de manera clara y detallada en qué puntos se separaba de Comte, haciendo énfasis en lo concerniente a la clasificación de las ciencias y al devenir del espíritu humano que, según él, es un aspecto de la evolución universal y no un proceso expresable por la llamada ley de los tres estados.⁴ Más precisamente, Spencer no acepta la concepción positivista según la cual el devenir del espíritu determina el devenir de las bases materiales de la vida social.

Menos idealista que Comte, Spencer busca en el lado de la materia los fundamentos de una causalidad a la cual el esquema evolucionista trata de dar expresión. A tal grado recibió la influencia de Darwin y de Haeckel que algunos de sus discípulos y no pocos de sus adversarios han podido tomar su doctrina como una variante del materialismo. Sin embargo, desde la publicación de sus *Primeros principios* (1862), Spencer se había manifestado, en cuanto a la concepción de la ciencia y la visión del mundo, en favor de una tercera vía que no sería ni idealista ni materialista. A ello se debe que, dicho sea de paso, sus escritos formen parte de la corriente positivista, en el sentido general del término, no en el sentido exclusivamente comtiano. La distinción entre los dos pensadores —el inglés menos idealista que el francés en la explicación de los procesos sociales— se sitúa en el interior de esa corriente.

En cambio, hay que notar entre el evolucionismo spenceriano y el materialismo histórico marxista una oposición completa. En efecto, según Marx, es la contraposición objetiva la que resulta constitutiva de cada forma de la realidad y generadora de su devenir; de allí la apelación ulterior de materialismo dialéctico para caracterizar esta concepción del mundo (*Weltanschauung*). Según Spencer, la realidad no comporta contradicciones internas y su devenir no resulta de tales antagonismos: para él, sigue siendo un proceso inexplicado y aun inexplicable en su fundamento. Por tanto se contentará con describirlo como un paso continuo de lo homogéneo a lo heterogéneo, casi diríamos de lo menos heterogéneo a lo más heterogéneo.

El evolucionismo desconoce la transformación de la cantidad en calidad, el "nexo cualitativo" que según la comprobación de Engels constituye una de las leyes de la dialéctica universal. En el plano social, la doctrina de Spencer es incapaz de explicar las revoluciones fundamenta-

⁴ Herbert Spencer, *Classification des sciences*. Tr. francesa 10ª edición. Alcan, 1923. Cap. III. *Pourquoi je me sépare d'Auguste Comte*, pp. 95-138.

les de la historia humana; propone, entre el conservadurismo de las antiguas clases dominantes y el movimiento revolucionario del proletariado, una especie de reformismo correspondiente a las opiniones de ciertas capas de la burguesía y de la pequeña-burguesía de la época victoriana.

Pese a sus proyectos de instauración de una ciencia de los procesos sociales, Saint-Simon, Comte y Spencer han producido obras que se inscriben en el marco de lo que hay que llamar la *filosofía social*. Ello significa que se trata de especulaciones sobre la sociedad moderna y sobre el devenir histórico que ha desembocado en esta sociedad y no de verificaciones ni de la descripción de datos objetivos.

En esas condiciones, ¿cómo habría podido evitar la filosofía social quedar enteramente dominada por la ideología hasta formar parte de ella? Con relación al pasado, se presenta como una tentativa de remplazar la antigua metafísica por un pensamiento que se remita básicamente a las ciencias, sin dejar, no obstante, de ser especulativo, como lo había sido la filosofía de Platón a Hegel. Con relación al porvenir, sigue siendo programática; exhorta a instaurar una ciencia de la realidad humana, pero sin salir al terreno y sin recabar los datos de base a partir de los cuales podría intentarse, efectivamente, la edificación de una ciencia.

Conscientes de las insuficiencias de la filosofía social, Durkheim y Weber se esforzarán a finales del siglo XIX y principios del XX por promover la sociología como una disciplina científica encaminada a un objeto específico, que se haga de los medios apropiados para estudiarlo. Surge entonces el problema de saber si los trabajos de Durkheim, de Weber y de sus herederos actuales manifiestan una ruptura —y no sólo de intención— con las presuposiciones y el cuadro conceptual de la filosofía social.

Sea lo que fuere, nos parece útil hacer notar, desde luego, la oposición observable entre la génesis de las "ciencias sociales", y en particular de la sociología, a través de la filosofía social del siglo XIX, y la génesis del marxismo. En realidad, las "ciencias sociales" se han constituido según un proceso de división y de subdivisión de los objetos de estudio que se remite a lo que anteriormente ha ocurrido en las ciencias de la naturaleza y que se presenta a sí mismo como una especie de división del trabajo intelectual. Al contrario, el marxismo surgió de una síntesis entre fuentes distintas: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. En el primer caso, la síntesis seguirá siendo ideológica y residirá en la filosofía social de la sociedad burguesa; en el segundo caso, no sólo querrá ser ajena a la ideología, sino más aún, estar fundada sobre su crítica radical.

Así, efectuaremos el examen comparativo de la sociología y del marxismo tomando por hipótesis, en contra del eclecticismo imperante hoy en día, que son teórica y metodológicamente incompatibles.

III. DURKHEIM Y LA TEORÍA DEL HECHO SOCIAL

LA VIDA DE Émile Durkheim (1858-1917) fue marcada desde su adolescencia por la guerra franco-alemana, la pérdida de Alsacia-Lorena y la Comuna de París (1871); luego, en su edad adulta, por el caso Dreyfus, el desarrollo del movimiento obrero y, finalmente, la Primera Guerra Mundial, a la que no sobrevivirá.

Normalista, luego catedrático de filosofía, pronto adquiere la convicción de la preeminencia de los problemas sociales y de la incapacidad del antiguo pensamiento especulativo para resolverlos. Aunque fiel al espiritualismo de Boutroux, uno de sus maestros en la Escuela Normal Superior, Durkheim encuentra en Comte su inspiración inicial. Podría resumirse válidamente el sentido global de su obra diciendo que fue una tentativa de realización de lo que en el fundador del positivismo se había quedado en estado de programa o de proyecto.

En efecto, para Durkheim se trataba de ir más allá de la filosofía social de su siglo y de edificar efectivamente la sociología como ciencia. Así, el profesor de filosofía se transforma en práctico y en teórico de la sociología.

En su tesis principal para el doctorado en letras, *De la división del trabajo social* (1893), Durkheim, aún parcialmente bajo la influencia de Spencer, se esfuerza por analizar científicamente el fenómeno de la solidaridad y su transformación en el curso de la historia: "Este libro es, ante todo, un esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral según los métodos de las ciencias positivas."¹

En *Las reglas del método sociológico* (1895), Durkheim definió el objetivo específico de la sociología estableciendo las normas distintivas del hecho social. Al hacerlo se separa metódicamente de lo que llama "la metafísica positivista de Comte y de Spencer".²

Por fin, en *El suicidio* (1897) aplica su método para estudiar, por medio de la estadística, las causas sociales de un fenómeno eminentemente individual. Además funda *L'Année Sociologique*, revista en torno a la cual van a agruparse sus discípulos y colaboradores, formando la escuela francesa de sociología.

¹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*. Alcan. Prefacio de la primera edición, p. xxxvi

² Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. 18ª edición. PUF, 1973. Prefacio de la primera edición, p. ix.

Los dirigentes de la Tercera República favorecen las empresas de Durkheim y de su grupo; él enseñará sociología de 1887 a 1902 en la Facultad de Letras de Burdeos; luego, a partir del curso de 1902, en la Sorbona, donde se creará la cátedra de sociología en 1913. Al mismo tiempo, diversos miembros de su grupo se lanzan, bajo su tutela, a la conquista de las universidades: Bouglé, Fauconnet, Hubert, Milhau, Simiand y Mauss. Al final de su vida, Durkheim será considerado el pensador oficial de la República.

Durkheim ha heredado de Comte las investigaciones sobre un orden social, racional y duradero. Además, está aún más obsesionado que su maestro por los peligros de la guerra civil y también de la guerra entre los Estados europeos. El socialismo, al que consagra un curso al final de su vida, no le parece que entrañe una solución correcta al problema del orden social.³ Se aparta del movimiento obrero y opone a la práctica de la lucha de clases y a las "utopías" socialistas su sociología, de la que ya decía en *De la división del trabajo social* que "nos comunica un espíritu sabiamente conservador".⁴

A través de tales tomas de posición, ¿cuál ha sido la contribución de Durkheim y de la escuela francesa de sociología a la edificación de una ciencia de la sociedad y de los procesos sociales? ¿Qué enseñanzas podemos obtener hoy de sus métodos? Tales son las preguntas a las que trataremos de responder.

LA SOLIDARIDAD Y LA RELACIÓN DEL INDIVIDUO CON LA SOCIEDAD

Las morales que han propuesto reglas de vida a los individuos, lo han hecho a partir de la religión o de la metafísica. En 1893, el pluralismo religioso, los antagonismos entre fieles de las diversas religiones y los conflictos entre los adictos a filosofías diferentes muestran a Durkheim que esas múltiples visiones del mundo no pueden dar a las sociedades europeas, y a la sociedad francesa en particular, la base de un consenso suficiente; de allí su tentativa de someter la moral, o antes bien, las morales, a un análisis específico.

Contemporáneo de la industrialización de Occidente, Durkheim puede discernir sin dificultades el papel inmenso de la división del trabajo, que le parece de origen muy antiguo, pero de la cual comprueba que se ha amplificado y acelerado con la gran industria. Esta división del trabajo, descubierta en cierta manera por Adam Smith y estudiada por

³ Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. Alcan, 1928.

⁴ Durkheim, *De la division... op. cit.*, Prefacio a la primera edición, p. xi.

Marx, interesa más precisamente a Durkheim en tanto que "deja atrás la economía y alcanza las funciones públicas, administrativas, judiciales, artísticas, científicas", en suma, todas las funciones presentes en la sociedad y en el Estado de su tiempo.⁵

Partiendo del organicismo spenceriano, según el cual "un organismo ocupa un lugar tanto más elevado en la escala animal cuanto que las funciones son allí más especializadas", Durkheim llega a pensar que el problema moral debe plantearse en adelante así: "¿Hay que favorecer la división del trabajo o hay que resistirla?"⁶

De hecho, la división del trabajo no tiene en sí misma nada de moral ni de inmoral, según Durkheim; aparece tan sólo como una condición del progreso de la civilización. Sin embargo, queda el hecho de que ha tenido y de que continúa teniendo cada vez más consecuencias que no son indiferentes en el plano moral.

Para explicarlo, Durkheim efectúa una división entre dos modelos de sociedad: la sociedad antigua, donde la división del trabajo social es, si no inexistente, al menos aún débil, y la sociedad nueva, en que esta división se amplifica e intensifica sin cesar. Por ello, los individuos de la sociedad antigua habían conocido entre sí los nexos de una *solidaridad mecánica*, fundada en el sentimiento de la similitud. Por el contrario, los individuos de la nueva sociedad están ligados entre sí en virtud de una *solidaridad orgánica*, fundada en el sentimiento de su mutua complementariedad.

En suma, el paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica sería el contenido por excelencia del progreso humano, es decir, de la valorización progresiva del individuo, que se ha vuelto indispensable por el juego de la división del trabajo social. Visión optimista aún impregnada de evolucionismo y que se opone a la del joven Marx que, ante el espectáculo de la parcelación de las tareas en la gran industria, hablaba en 1844 de la "degradante división del trabajo".

Refiriéndose a la división del trabajo social, Durkheim parece buscar las causas mayores de los fenómenos de la vida social en sus condiciones materiales: crecimiento de la población, desarrollo de la producción, incremento de las necesidades económicas, todo lo cual entraña una especialización cada vez más avanzada de las labores.

De hecho, lo que le interesa por encima de todo son las representaciones que acompañan a esta vida social en la conciencia de los individuos. Según él, la vida colectiva de los seres humanos tiene dos fuentes: la similitud de las conciencias en las sociedades de solidaridad mecánica y la complementariedad de las tareas en las sociedades de solidaridad or-

⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

gánica. Por ende, es en la sociedad antigua, e incluso podemos decir que hasta en la más antigua, donde ha aparecido lo que Durkheim llama *conciencia colectiva*; el investigador francés ha dicho que "la solidaridad mecánica resulta de la existencia de estados de conciencia comunes a todos los miembros de la misma sociedad".⁷

Y Durkheim precisa que las dos corrientes generadoras de la vida social varían en razón inversa una de la otra: en nuestros días, la especialización de las labores debida a la división del trabajo social hace retroceder el antiguo sentimiento de la similitud de las conciencias, la forma más fuerte de la conciencia colectiva. Allí, el optimismo de origen spenceriano cede el lugar a una inquietud concerniente a la cohesión de la sociedad moderna.

Desembocamos así en la última parte de la obra, en una oposición entre lo normal, que reside en el hecho de que la división del trabajo social engendra una forma nueva —orgánica— de solidaridad entre los individuos en la conciencia colectiva, y lo anormal, que consiste en la no-producción de esa conciencia, en el debilitamiento de las conciencias colectivas como tal.

La *anomia*, esa pérdida de las reglas y de la conformidad a las mismas, esa descomposición de la conciencia efectiva: he aquí lo que engendra los hechos de la patología social, como la lucha de clases. Así declara Durkheim: "Para que la división del trabajo produzca la solidaridad, no basta que cada quien tenga su tarea; aún hace falta que esta tarea le convenga."⁸ De allí la lección dada por la sociología a los gobernantes: "La tarea de las sociedades más adaptadas es, puede decirse, una obra de justicia."⁹

El mantenimiento del orden social existente, amenazado por los efectos de lucha de clases de la división del trabajo: tal es el objetivo que Durkheim ha propuesto a través de su primera obra, invocando a la "justicia social" contra el socialismo y proponiendo un retorno a las antiguas corporaciones contra el inquietante progreso de los sindicatos obreros.

EL OBJETO DE LA SOCIOLOGÍA

A fin de que la sociología se constituya efectivamente en ciencia, Durkheim define así su objeto específico:

Es hecho social toda manera de hacer, fijada o no, que pueda ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien, que sea general en la extensión de

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 368.

⁹ *Ibid.*, p. 381.

una sociedad dada, mientras tenga una existencia propia independiente de sus manifestaciones individuales.¹⁰

Así, los tres criterios del hecho social son la *coacción* que ejerce sobre el individuo, su *generalidad* en un tipo de sociedad determinada y su *independencia* con relación al psiquismo individual. Manifiestamente, dichos criterios han sido inspirados a su autor por su voluntad de resistir al prejuicio común, implicado por y en las sociedades modernas, según el cual lo social sería una manifestación o un efecto de la actividad psíquica de los individuos.

En 1844, en los *Manuscrito económico-filosóficos*, Marx había proclamado "lo individual es lo social", indicando así que no hay realidad propiamente humana que no sea, en la singularidad misma de sus aspectos, integralmente social. Pero el individualismo es componente tan esencial de la ideología burguesa que Durkheim debe, a su manera, afrontar la tendencia que de allí resulta de reducir lo social a lo psíquico.

Constreñido por la ley, el reglamento, la costumbre, los hábitos o la moda, o dominado por una creatividad aparentemente personal, el individuo es consustancialmente social. Y se necesitaría mala fe para reprochar a Durkheim el haber dado tratamiento privilegiado al aspecto exterior de la coacción social, pues su aspecto interior procede, por la vía de la educación, de una interiorización de elementos que, en su origen, eran inevitablemente externos al individuo.

La crítica de la definición durkheimiana debiera, antes bien —según nosotros—, enfocar no la coacción como signo de fe social, sino su identificación con una "manera de hacer", pues esta última expresión implica que lo social sea, en su principio, una acción humana reducida por el psicologismo a su dimensión individual y reconocida por la sociología en toda la amplitud de su dimensión colectiva. Y nada es menos evidente.

En el fondo, Durkheim parte de lo vivido, mientras somete a la crítica su expresión inmediata, las *prenociones*, para llegar al hecho social como *cosa*; de allí la famosa primera regla de su método y su no menos famoso corolario: "Considerar los hechos sociales como cosas",¹¹ y "hay que apartar sistemáticamente todas las prenociones".¹² Tratando de responder a las objeciones que al respecto le hacían los espiritualistas de la época, Durkheim juega al positivista esquivo en el prefacio a la segunda edición del libro: "No decimos, en efecto, que los hechos sociales sean cosas materiales, pero sí son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales, aunque de otra manera."¹³

¹⁰ Durkheim, *Les règles de la...*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Ibid.*, p. xii.

Ello significa que Durkheim reivindica para los hechos sociales el estatuto de objetos cognoscibles no por dentro sino por fuera; esto no significa, sin embargo, que haya resuelto el problema de las condiciones *materiales* de la vida colectiva de los seres humanos. Y, prosiguiendo con sus respuestas a las objeciones que acabamos de recordar, dice que incluso si los hechos sociales son nuestra obra, ello no significa que sepamos lo que hemos puesto en ella y cómo los hemos formado:

Pero, para empezar, la mayor parte de las instituciones sociales no son legadas ya hechas por las generaciones anteriores; no hemos tomado ninguna parte en su formación y, por consiguiente, no es interrogándonos como podemos descubrir las causas que les han dado nacimiento. Además, aunque hemos colaborado en su génesis, apenas podemos entrever de la manera más confusa, y a menudo más inexacta, las verdaderas razones que nos han determinado a actuar y la naturaleza de nuestra acción.¹⁴

Así pues, estamos prevenidos: el hecho social, la cosa social por excelencia es la *institución*, pues ésta es externa a la mayoría de los individuos contemporáneos a su nacimiento y a la totalidad de las generaciones ulteriores; directa o indirectamente, ejerce su coacción sobre el sentir, el actuar y el pensar de todos los miembros de la sociedad; en fin, no podría depender, en su realidad propia, de lo vivido de los individuos en cuestión.

Entre el materialismo histórico y el método durkheimiano, la oposición es insuperable: para Marx y Engels, las instituciones y las ideologías que las acompañan y las confortan no son más que *superestructuras* de la vida social, cuyo análisis implica la referencia a la *base real* expresada, a su manera, por ellas; para Durkheim, las instituciones son los hechos sociales por excelencia, los objetos privilegiados de la investigación sociológica, los fenómenos a la vez dominantes y determinantes de la vida colectiva de los seres humanos.

No sólo el objeto de la sociología durkheimiana y el objeto del materialismo histórico son distintos, sino que, además, la explicación de los hechos sociales en Durkheim se encuentra en oposición a la de Marx. Según el materialismo histórico, al generar bienes y medios materiales de producción, los hombres se moldean como seres sociales, engendrando entre ellos relaciones determinadas que constituyen la base de la estructura social. Para Durkheim es la conciencia colectiva la que constituye la potencia instituyente cuyas instituciones provienen como hechos sociales instituidos. Así, pudo escribir en la conclusión de su capítulo sobre los hechos sociales: "Las reglas que acabamos de exponer permitirían, por lo contrario, hacer una sociología que vería en el espíritu de disci-

¹⁴ *Ibid.*, p. xiv.

plina la condición esencial de toda vida en común, fundándola en la razón y en la verdad." ¹⁵ Podemos, pues, comprobarlo: es el espíritu el que condiciona; y este espíritu humano no da lugar a hechos sociales, a cosas sociales que haya que estudiar desde el exterior, más que por una especie de caída de lo instituyente a lo instituido, a la manera en que podía concebirlo, en su plan, un metafísico como Boutroux.

En Marx, la ideología es analizada como una representación invertida de las relaciones sociales fundamentales en la conciencia de los individuos, en razón misma de la explotación del trabajo social que genera esas relaciones; en Durkheim, las prenociones solamente dan testimonio de la fuerza psico-socialmente oscureciente de los prejuicios de medios y de épocas.

EL SUICIDIO Y LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Acto de autodestrucción del individuo, el suicidio ofrecía a Durkheim una manera de desafío que había que aceptar. Por una parte, el suicidio había parecido a todos los moralistas un acto totalmente individual, a propósito del cual habían proferido diversos juicios de valor; Durkheim muestra que hay una manera sociológica de estudiar el fenómeno remitiéndolo a causas generales, no psicológicas. Por otra parte, el suicidio encarnaba en el individuo un desplome de los valores o, por lo contrario, una fidelidad extrema a ciertas normas, de tal manera que constituía una experiencia decisiva respecto de los problemas durkheimianos de la anomia y de la integración social.

Las estadísticas han permitido establecer que, proporcionalmente, los hombres se suicidaban más frecuentemente que las mujeres, los solteros más frecuentemente que los casados, los hombres de ciudad más frecuentemente que los rurales, los intelectuales más frecuentemente que los trabajadores manuales y los adeptos a ciertas religiones más frecuentemente que los seguidores de otras.

Sea de ello lo que fuere, en nuestros días, de esos datos que más tarde fueron completados por Halbwachs, lo que sigue teniendo importancia es la lección que de ello saca Durkheim: cuando más integrado está un individuo a la vida colectiva circundante e institucionalizada, menos probabilidades tiene, estadísticamente hablando, de suicidarse. Así, el suicidio constituye la prueba de la importancia fundamental que tiene para los individuos su integración social, es decir, su participación práctica, afectiva e intelectual en las diversas instituciones existentes: familia, escuela, empresa, confesión religiosa, Estado nacional.

Por otra parte, evaluando la tasa de suicidios en el tiempo, Durkheim

¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

pudo comprobar que dicha tasa aumentaba en los periodos de crisis económica y disminuía en los periodos de guerra. Y es que en realidad la crisis económica intensifica la tendencia a la anomia en la vida social, mientras que la guerra, al determinar una elevación del grado de la coalescencia social, debilita y disminuye la influencia de esas tendencias. El estudio del suicidio confirma a Durkheim que el punto nodal de la vida social reside en la conciencia colectiva; que el imperio de esta conciencia sobre lo vivido del individuo se debilita y los riesgos del suicidio aumentan o, al menos, los peligros que amenazan al nexo entre el individuo y la sociedad, nexo necesario para el equilibrio de la personalidad; que este imperio, en fin, perdura o se reconstituye, y las oportunidades estadísticas del suicidio y de los otros fenómenos anómicos retroceden.

De allí que Durkheim distinga diversas formas de suicidio: la forma egoísta, que manifiesta la incapacidad de un individuo, en circunstancias particulares difíciles, para mantener cualquier tipo de conformidad con las normas sociales; la forma altruista, que testimonia, por lo contrario, un respeto tan elevado de esas normas que entraña el sacrificio supremo, como en el caso del capitán cuyo barco naufraga; finalmente, las formas anómicas, de las que la crisis económica constituye un fondo particularmente observable.

De la tesis titulada *De la división del trabajo social* al estudio sobre el suicidio, el fundador de la escuela francesa de sociología ha tratado de hacer pasar el programa de Comte (una ciencia de lo social y la elaboración de los principios reguladores de la vida en sociedad) del cielo de la especulación a la tierra de los hechos observables, analizables.¹⁶

Sin embargo, Durkheim no sólo no ha roto con los presupuestos ideológicos del positivismo: el rechazo de la revolución social (dicho de otra manera, del socialismo), la pretensión de contribuir al mantenimiento o a la salvación del orden económico existente y, en fin, la tentativa de explicar por las representaciones colectivas el conjunto de los fenómenos sociales, sino que hasta los ha agravado.

Esto es lo que nos parece confirmar el examen de los últimos trabajos de Durkheim y de las investigaciones de sus sucesores.

¹⁶ Cf. Jean Davignaud, *Durkheim, sa vie, son œuvre*. [Con una exposición de su filosofía.] PUF, 1965, 113 pp.

IV. DURKHEIM Y LA TEORÍA DE LA RELIGIÓN. LA HERENCIA DE DURKHEIM HOY

SABEMOS QUE, según Durkheim, la conciencia colectiva que expresa originalmente el sentimiento de la similitud de las conciencias propias a los individuos de una misma sociedad, es la fuente más antigua y más venerable de la vida social humana. Sabemos también que el peligro inherente a las sociedades modernas, víctimas de la aceleración de la división del trabajo social, reside en la anomia, es decir, en el debilitamiento y el desplome de una conciencia colectiva que no pudo adaptarse suficientemente al proceso de la división del trabajo y engendrar con rapidez la nueva generalidad —orgánica—, de que tienen necesidad esas sociedades.

Por otra parte, si es verdad —como lo dicen *Las reglas del método sociológico*— que un hecho social no puede tener por causa más que otros hechos sociales, es decir, que lo social no se explica adecuadamente más que por lo social, entre los hechos sociales ¿cuáles son los que deben o pueden tenerse por causa en relación con los demás? O, si se prefiere, ¿qué es, pues, eso que a través de las motivaciones individuales y —finalmente— independientemente de ellas, ha engendrado a las instituciones? ¿Qué es lo que ha conferido a los fenómenos institucionales, y a los que de ellos derivan, la potencia reguladora que ejercen sobre la vida colectiva de los seres humanos?

Herederio de una especulación filosófica que más adelante juzga, en virtud de su positivismo, como ya caduca y, en todo caso, ineficaz, Durkheim quiere resolver los problemas legados a su generación por la filosofía antigua, aportando su contribución al mantenimiento, a la salvación, al perfeccionamiento —todo es la misma cosa— del orden social.

Ello lo conduce, a través de 15 años de meditación personal y de triunfos académicos para él y para su escuela, a tratar de una manera nueva la vieja cuestión de Comte, la de la religión contemplada en su esencia y en sus funciones sociales.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Al publicar, en 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim da sus respuestas a las preguntas precedentes y a la vez entrega al público la síntesis más acabada de que hasta hoy ha demostrado ser capaz de elaborar la escuela francesa de sociología. Mejor aún, responde

a las necesidades históricas de esas fracciones de la burguesía y de la pequeña-burguesía que, frente al movimiento obrero y bajo su presión, han edificado una república laica, y para las cuales el problema de las relaciones entre la moral y la religión continúa siendo fuente de tormentos en relación con sus intereses de clase. Es esta obra, más que ninguna otra, la que hará de Durkheim el supremo pensador de esta república tal como es (burguesa) y tal como querría ser (laica).

Durkheim rechaza, para empezar, las definiciones de la religión que reposan sobre una relación de fe entre el hombre y Dios. Tiene información suficiente para saber que el fenómeno religioso no se reduce al judeo-cristianismo, ni siquiera a las confesiones abrahámicas. Según él, la religión se define por la categoría de lo *sagrado*. Y lo propiamente *sagrado* se opone a lo profano, entre las actividades y las representaciones humanas, en lo que tiene de prescripciones y de procripciones literalmente imposibles de transgredir.

Para ilustrar su propósito, se vale de relatos de misioneros, de viajeros o de administradores europeos o norteamericanos en relación, sobre todo, con las prácticas y las creencias de los habitantes originales de Australia, y supone que se trata de testimonios aún vivos de la humanidad más antigua. Cuando el cazador australiano así evocado se vale de un arma para alcanzar a su presa, se entrega a una actividad *profana*; pone en acción su "saber hacer" o, si se quiere, sus técnicas que, según las circunstancias, triunfan o fracasan. Pero cuando ese mismo cazador, antes de perseguir a su presa, hace ciertos gestos y pronuncia ciertas palabras previas a la caza, con la convicción de que, sin esos gestos y esas palabras, sus técnicas de ninguna manera le permitirán alcanzar su meta, se entrega entonces a una actividad de carácter *sagrado*, que incluye obligaciones absolutas y prohibiciones también absolutas. Y allí se sitúa precisamente la religión como conjunto de prácticas mandadas por un conjunto de creencias cuyo carácter y objeto constituyen la esfera de lo *sagrado*.

En razón de los múltiples testimonios que presenta, Durkheim estima que las formas elementales de la vida religiosa residen en lo que se llama el *totemismo*, y que además dicho totemismo, en un pasado más o menos remoto, ha tenido una extensión universal, cuyos testimonios actuales en Australia, Tasmania, la Melanesia, la Polinesia y otras partes no son más que vestigios. El totemismo le parece, a partir de entonces, un estado original (primitivo) de la conciencia colectiva, según el cual los miembros de una misma sociedad, al dedicar un culto a su antepasado común, a un tiempo animal y hombre o, más rara vez, planta y hombre, *sacralizan* en realidad a la sociedad en su origen mítico, en su continuidad a través de las generaciones, en su relación armoniosa con el medio natural y, en fin, en su cohesión presente y futura.

Así pues, para que la sociedad fuera tal ha sido necesario que también haya habido totemismo, forma elemental y fundamental de la vida religiosa, primera manifestación, bajo las especies de lo sagrado, de la conciencia colectiva.

A diferencia de Frazer y de Tylor, quienes han tratado de explicar el nacimiento de la vida religiosa a partir de la experiencia psicológica, sobre todo la del sueño y de lo imaginario, de los hombres de las sociedades más antiguas, y a diferencia de Müller, quien trataba de explicar las creencias de los antiguos germanos por haber vivido aterrorizados por las fuerzas naturales, Durkheim ve en la religión supuestamente primitiva, en el totemismo, una *sociolatría*, como habría dicho Comte, es decir, un culto que la sociedad se dedica a sí misma en función del tiempo y del espacio, dándose, de esta manera, la existencia de un ser específico.

Se encuentra así afirmado, más que demostrado, que no ha habido y que no podía haber otras formas elementales de la vida religiosa que las del totemismo, vale decir que las de un culto a los antepasados que es, al mismo tiempo, un culto a la unidad zooantropomórfica de la vida. Simultáneamente, el origen y la esencia sociolátricos de la religión le confieren sus funciones de conservación de la continuidad del cuerpo social y de mantenimiento de su cohesión interna y de su acuerdo con el medio cósmico circundante.

No hay duda de que hoy ya estamos habituados a distinguir entre las religiones étnicas, que van en retirada por toda la superficie del globo, y las religiones de vocación o de pretensión universal, como el budismo, el cristianismo y el islamismo. Pero bien sabemos que esas tres religiones "históricas" y sus derivados han nacido de reformas operadas en antiguas religiones étnicas, a saber, el hinduismo, el judaísmo y la antigua religión de los árabes. Así, la tesis de Durkheim, considerada en su generalidad, sigue demostrando cierta fuerza, aun cuando permanezca en la pura consideración de las representaciones colectivas sin preocuparse de su génesis a partir de prácticas sociales determinadas; esto es, evidentemente, otra cuestión.

Consciente del papel regulador ejercido por lo que Marx, mucho antes que él, había llamado la ideología religiosa, ante las sociedades prehistóricas, antiguas y medievales y lo que aún puede subsistir de ellas, Durkheim intenta explicar, a partir de las ceremonias religiosas, la sucesión de las fases de reunificación y de dispersión del cuerpo social. Ya es la evolución del problema, tan de moda en nuestros días, de la *fiesta*.

La religión da aquí a la comunidad social su ritmo cardiaco. En ocasión de acontecimientos destacados, como el nacimiento, el matrimonio o la muerte, la sociedad se exalta a sí misma y se da, a través del ritual religioso, una fiesta que conforta su unidad: es la *sístole* colectiva. Entre

esos acontecimientos, el nexo social se distiende, pero sin relajarse; lo profano múltiple parece triunfar sobre lo sagrado unificador, sin dejar de conservar de él una energía que lo llevará ulteriormente a sus fuentes: es la *diástole* colectiva. Así, la regulación rítmica de la sociedad queda asegurada por esos estados cíclicos de la conciencia colectiva de los que el totemismo parece, según Durkheim, la fuerza elemental más antigua y universal.

En contraste con Comte, no propone una nueva expresión cultural de la conciencia colectiva, pero designa a la antigua como aquello en lo cual y por lo cual se ha hecho la sociedad. Por ello, su sociología será, por encima de la pluralidad actual de las confesiones religiosas y de las obediencias filosóficas, la búsqueda patética y positivista de una conciencia colectiva que, por la fuerza de las cosas, ya no puede tener por base sino la ciencia.

LA GENERACIÓN SOCIAL DE LAS CATEGORÍAS DEL PENSAMIENTO

La conciencia colectiva asegura la regulación de las conductas humanas a través de las instituciones que ella crea e inspira; la religión totémica, la forma más antigua de esta conciencia, ordena a los individuos, desde el exterior, que se comporten como seres humanos, es decir, como seres sociales. Pero Durkheim descubre, además, que también lo ordena desde el interior, pues ella es la que se encuentra en el origen de las categorías fundamentales del pensamiento.

Durkheim retoma, desde el punto de vista del método sociológico, el problema de la génesis de las estructuras del conocimiento, que ha obsesionado a la filosofía occidental desde Aristóteles hasta Kant. Pensar es distinguir y oponer términos; es ordenarlos entre sí y clasificarlos, y es, en fin, reconocer las diversas formas de relación que los unen: de allí la investigación de las categorías o maneras fundamentales de remitir un término a otro, o al menos de reconocer sus relaciones. Y ya conocemos las oscilaciones de la filosofía occidental entre una posición que consistía en poner a cuenta de la realidad misma las categorías, como conceptos de conceptos, y otra consistente en tenerlos como estructuras propias del conocimiento humano, como conceptos matriciales que procederían del sujeto trascendente.

Convencido del carácter metafísico de esas doctrinas, Durkheim se esfuerza por mostrar que el pensamiento tiene orígenes sociales, lo que significa para él que ha sido producido por la conciencia colectiva, por la religión en sus formas totémicas elementales. La oposición de lo sagrado y lo profano, ¿no es la matriz de todas las oposiciones inherentes al logos (palabra y pensamiento)? La jerarquía de las formas de lo sagra-

do, observable en el totemismo, ¿no es la matriz de todas las clasificaciones por venir? El *mana* de los melanesios, es decir, esa suerte de fluido que, cuando se le apropia, al menos en parte, permite obtener resultados concretos, ¿no es la primera forma, aún enviscada en las representaciones arcaicas, de lo que después se llamará la relación de causa a efecto, la causalidad? Y, por fin, las ceremonias propiciatorias por las cuales los fieles de los cultos totémicos trataron de obtener, casi diríamos de provocar, las condiciones naturales de la fertilidad y la fecundidad, ¿no son las primeras formas de la acción finalizada y algo así como la matriz de la finalidad?

Escribe Durkheim:

La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, puesto que es una conciencia de conciencias. Colocada afuera y por encima de las contingencias individuales y locales, sólo ve las cosas por su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables. Al mismo tiempo que ve desde lo alto, ve desde lejos; en cada momento del tiempo, abarca toda la realidad conocida; por eso, sólo ella puede dar al espíritu unos cuadros que se apliquen a la totalidad de los seres y que permitan pensarlos... Atribuir orígenes sociales al pensamiento lógico no es, por tanto, rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo a no ser más que un sistema de combinaciones artificiales; es, por lo contrario, remitirlo a una causa que lo implique naturalmente... el pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato primitivo; es un producto de la historia; es un límite ideal al que nos acercamos cada vez más, pero que, de acuerdo con las apariencias, no lograremos jamás alcanzar.¹

Así, Durkheim estima que todas las formas de la actividad humana han sido engendradas por esta conciencia colectiva a partir de las formas elementales de la vida religiosa, salvo, quizás —añade con cierta vacilación—, la actividad económica. Y allí estamos en el meollo del problema.

Desde que Marx estableció el materialismo histórico, sólo son posibles dos posiciones fundamentales respecto de la génesis de las categorías del pensamiento: o bien estimar, con Marx, que esta génesis se ha efectuado y continúa efectuándose a partir y en el cuadro de las *prácticas sociales*, singularmente de la producción de los bienes materiales y de los medios materiales de producción; o bien seguir creyendo que el pensamiento no puede provenir más que del pensamiento, y remitirse a un misterioso Espíritu originario.

Durkheim, quien no podía conocer los textos de *La ideología alemana*, pues fueron publicados tan sólo en 1934, tuvo el sentimiento agudo del carácter intrínsecamente social del pensamiento humano y la convicción de una génesis social de sus categorías. Mas, pese a sus dudas con-

¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Alcan, 1912, pp. 635-636.

cernientes al origen de la actividad económica, no vio que es en y por la actividad productiva, en y por el trabajo colectivo, como el hombre se engendra y se desarrolla como ser social. Sin dejar de afirmar la socialidad del pensamiento, ha caído en la trampa del idealismo que pretende explicar el pensamiento por el pensamiento, condenándose por ello a cierta forma de misticismo. Reconozcamos, sin embargo, que, en el cuadro del idealismo, ha ido tan lejos como podía ir, y que su teoría de la conciencia colectiva, muy distante de ser una extravagancia como han pretendido algunos de sus sucesores, es el desenlace consecuente de su método.

Tocaría a Marcel Mauss, su sobrino, afinar la teoría sociológica de la ciencia y tratar de resolver la cuestión de la actividad económica de la que su tío había comprendido que embonaba mal en la doctrina de la religión original, matriz de todas las actividades sociales.

En el *Esbozo de una teoría general de la magia*, aparecido en *L'Année Sociologique* (1902-1903), Mauss distinguía, con la aprobación de Durkheim, la religión, conjunto de representaciones y prácticas culturales colectivas orientadas hacia fines siempre sociales, y la magia, desviación de la vida religiosa y de su potencia inmanente hacia fines individuales.²

Así, la práctica mágica, distinguiéndose de los fines sociales de la religión, habría inaugurado una manera de *hacer* y de *pensar* al mismo tiempo individualista y marcada por la preeminencia del resultado por alcanzar, en tanto que fin segregado con relación a la globalidad de los objetivos del cuerpo social. En esta perspectiva, la ciencia sería, ciertamente, un producto de la conciencia colectiva original, es decir, religiosa; pero ese producto solamente habría sido posible por mediación de la magia. El sabio descendería del sacerdote, pero por intermediación del mago.

Que la magia, que lo que otros llaman la hechicería, provenga de una descomposición de la religión, de sus prácticas y de sus representaciones, las unas y las otras antes reguladoras de la vida social, es una idea estimulante para la investigación. Dicho de otra manera, con el nombre de magia o de hechicería hay que entender los residuos históricos de una antigua religión enterrada, perseguida y condenada por una religión nueva.

En cuanto a la ciencia, sistema de enunciados teóricos fundados por Galileo y Newton —entre otros— sobre prácticas de transformación deliberadas y verificadas contra la realidad, ¿no constituye otra cosa? Mauss, como Durkheim, ha menospreciado el trabajo social y el desmembramiento, a partir de él, de las relaciones sociales fundamentales del pensamiento que expresa tales relaciones.

Según opinión de todos, la obra de Mauss culmina con el famoso *En-*

² Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. PUF, 1960, pp. 1-141.

sayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas.³ En esta obra, el autor estudia una costumbre de los indios de la región de Vancouver (Columbia Británica) que consiste —con el nombre de *pottlatch*— en un conjunto de ceremonias en el curso de las cuales los jefes de los diversos clanes rivalizan entre sí por medio de dones múltiples, asegurando finalmente la circulación de bienes en la sociedad global.

Antes de funcionar según las leyes del interés material, de la apropiación individual y del lucro, la economía —la de las sociedades llamadas arcaicas— habría obedecido, pues, a motivaciones de prestigio y a imperativos suntuarios que habrían brotado, ellos mismos, del antiguo estado de la conciencia colectiva. Recurrir a la etnología permitió a Mauss integrar la actividad económica misma, al menos en sus orígenes, en la matriz religiosa elemental, poco antes estudiada por Durkheim.

Ha surgido así un falso debate entre, por una parte, un supuesto marxismo dedicado, según se afirma, a reducir la vida social a la economía, y la economía misma a móviles de interés material y, por otra parte, un análisis más sutil, del que Mauss nos habría dado un ejemplo imperecedero reconociendo la actividad económica como un producto de la cultura, es decir, de representaciones étnicamente particularizadas del mundo, de la vida y del ser humano. Por desgracia para los que emplean esta oposición, el marxismo no es, en nada, un materialismo económico; no es, tampoco, una teoría del predominio de los móviles del interés material: trata de expresar el proceso de la formación de las clases a partir de la producción del excedente productivo y de comprender el juego de las representaciones sociales partiendo de las relaciones constitutivas de una sociedad determinada.

El *Ensayo sobre el don* remata, en un estilo a la vez riguroso y casi épico, que la sociología francesa oficial aún no ha abandonado el sistema ideológico durkheimiano. A través de las apariencias psicosociales de la economía del don, el *pottlatch* de los indios de la región de Vancouver disimula unas actividades productivas y unas relaciones sociales de producción que el prejuicio teórico y metodológico durkheimiano de Mauss es absolutamente incapaz de revelarnos. Deseando llegar más allá de Marx, en realidad nos ha traído más acá de Morgan y aun de Bachofen.

Pese al ingenio indiscutible de Mauss, la conciencia colectiva —aun revisada o rectificad— sigue siendo un postulado del idealismo filosófico que vincula la obra de Durkheim a la corriente ideológica de la filosofía social comtiana.

³ Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Publicado en *L'Année Sociologique*, 1923-1924, t. 1, e *ibidem*, pp. 143-279.

DURKHEIMISMO Y SOCIOLOGÍA FRANCESA

Al margen de la obra de Durkheim se ha desatrollado la de Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939), a propósito de la cual sería demasiado fácil abandonarse hoy a una especie de amnesia selectiva. Filósofo de formación, Lévi-Bruhl también ha buscado del lado de la sociología una solución a los problemas que la metafísica había planteado sin poder resolver.

En el momento en que las potencias imperialistas se reparten el mundo sin dejar de oponerse entre ellas, Lévi-Bruhl se pregunta si el espíritu humano es el mismo por doquier. Sin hacer trabajo de campo utiliza, como Durkheim, los informes y las memorias de exploradores, de misioneros y de administradores coloniales para tratar de discernir, entre las sociedades tecnológicas y económicamente más retardatarias, los rasgos distintivos de una "mentalidad primitiva".

En *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1910), este positivista cree poder oponer una mentalidad "prelógica" sometida al principio de participación, a una mentalidad "lógica", obediente al principio de contradicción, tal como el que formuló por primera vez Aristóteles. Los "primitivos" se caracterizarían precisamente por la mentalidad "prelógica". Para ellos, un ente podría a la vez ser, por ejemplo, un animal y un hombre, pues tal mentalidad no se preocuparía por la contradicción lógica. En cambio, los "civilizados" procederían intelectualmente excluyendo la contradicción: o se es un animal o se es un hombre; no se puede ser las dos cosas a la vez.

Así existirían dos humanidades de las que es fácil comprender que, en su interés mismo, la primera debiera dejarse guiar de lo "prelógico" a lo "lógico" por la segunda. Tenemos aquí justificado el colonialismo, legitimado en una especie de inocencia ideológica, cuyos efectos, en cambio, no tienen nada de inocente.

No hay duda de que, en sus *Cuadernos* (1938-1939), publicados póstumamente, Lévi-Bruhl vuelve sobre esas aserciones y esboza una especie de autocrítica.⁴ Ante la marejada del fascismo, principalmente del nazismo, en Europa; ante el racismo predicado y practicado por Hitler y sus partidarios, Lévi-Bruhl llega a pensar que lo "prelógico" y lo "lógico" no son respectivamente hechos de ciertos pueblos, sino que por lo contrario coexisten en cada pueblo, en cada individuo, aun entre los más avanzados técnica y económicamente. Pero el mal está hecho y la influencia de Lévi-Bruhl ya ha alcanzado a la *intelligentsia* colaboracionista de las colonias: un tal Senghor, hinchado de cultura francesa, escribe duran-

⁴ *Les carnets de Lucien Lévi-Bruhl*. PUF, 1949, p. 257.

te los treinta para justificar una llamada especificidad de la mentalidad africana: "La emoción es negra, la razón es helénica."

A pesar de su tardía revisión desgarradora, Lévi-Bruhl no sólo ha dado armas a la ideología colonialista, sin dejar de invocar a la izquierda de Francia, sino que involuntariamente ha mostrado que la concepción durkheimiana de la conciencia colectiva o, si se prefiere, de la mentalidad como constituyente de la vida social, no podía más que ocultar las condiciones materiales del dominio de una clase sobre otra en la sociedad capitalista, y del dominio de las potencias imperialistas sobre los países colonizados o dependientes.

Los trabajos de los discípulos y colaboradores de Durkheim —los de Fauconnet sobre la responsabilidad, los de Bouglé sobre las castas, los de Simiand sobre la economía y la historia en sus relaciones con la sociología, los de Maurice Halbwachs sobre los cuadros sociales de la historia— están marcados, todos, por lo que se ha llegado a llamar "el imperalismo de la sociología", que es, antes que nada, el predominio en la explicación de los hechos sociales de la referencia a las representaciones colectivas, a las mentalidades como causas primeras o estructurantes. Pese a verificaciones parciales, sectoriales, del maestro y de los discípulos —verificaciones dignas de interés en sí mismas—, lo que prevalece en el durkheimismo es cierta ideología —más conservadora en el propio Durkheim o más reformista en Lévi-Bruhl— fundamentalmente burguesa. Siempre se trata, por las vías de la conservación o por las de la transformación gradual, de mantener el orden existente, que se presupone preferible a la revolución. Aun hoy día, la sociología francesa oficial no ha pagado esta hipoteca.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, una nueva generación de sociólogos entra a relevar a los primeros durkheimianos. Entre ellos citaremos los casos significativos de G. Gurvitch, de R. Aron y de J. Stoezel.

G. Gurvitch, quien salió de la Unión Soviética en tiempos de Lenin y atravesó el mundo germánico, lleva a Estrasburgo y a París un eclecticismo personal que responde a ciertas "necesidades" del tiempo. Y es que el marxismo, antes excluido de las universidades, por la fuerza de la lucha de clases hizo su entrada en ellas a mediados de nuestro siglo. En *La vocación actual de la sociología* (1950), Gurvitch trata de dar una teoría a la "sociología del siglo xx" en oposición a la del siglo anterior, sin dejar de proponer diversas conciliaciones entre las "aportaciones" de Durkheim, de Bergson y de Marx.

Aparte de este eclecticismo, que posteriormente ha inundado los diversos tratados y manuales de sociología general, los trabajos de Gurvitch están marcados por una ausencia de estudios de campo, por especulaciones sobre los "niveles" de la realidad social, por el método llamado del "hiperempirismo dialéctico" y por un abuso de las clasificaciones

cercano al formalismo de Simmel y de Von Wiese. En suma, sus trabajos han agravado el idealismo heredado de Durkheim.

Raymond Aron ha tratado de situarse en el cruce de la filosofía de la historia, de la sociología y de la política teórica y práctica, combatiendo infatigablemente al marxismo sin olvidarse de reservar al propio Marx un lugar en su panteón ideológico. También allí el eclecticismo universitario está en acción, tendente a hacer de la obra de Marx un conjunto puramente especulativo al integrarlo a una serie que comienza con Montesquieu y Comte y prosigue con Tocqueville, Durkheim, Pareto y Max Weber. Al leer *Las etapas del pensamiento sociológico* (1967) es fácil comprender que recurrir a Weber es lo que propone Aron para dar sangre nueva a la sociología francesa oficial, amenazada por los progresos del marxismo.

Consciente de los callejones sin salida de la sociología especulativa, Jean Stoezel ha buscado, a su manera, la unidad de la teoría y de la práctica, escogiendo el camino de la psicología social. De la *Teoría de las opiniones* (1943) a *La psicología social* (1963), pasando por una vasta y minuciosa encuesta sobre la juventud japonesa, *Juventud sin crisantemo ni sable* (1950), ha proseguido con su análisis de los fenómenos psicosociales, principalmente de los fenómenos de opinión, allegándose los medios institucionales para hacerlo mediante la creación del Instituto Francés de la Opinión Pública. Heredero de Durkheim y de Tarde, Stoezel ha sabido sacar partido de la psicología social norteamericana sin dejar de transformarla profundamente y abriéndola, en particular, sobre cierta antropología cultural.

Si es indispensable reprocharle a Durkheim y a su escuela la reducción final de los hechos sociales a las representaciones colectivas, a las mentalidades, no es posible dirigir semejante crítica contra Stoezel, pues las mentalidades, las actitudes, las opiniones, en suma los fenómenos psicosociales, no son presentados por él como "fuente" de la vida social en conjunto. Son considerados tan sólo en su especificidad. Pero el hecho es que su "explicación" falla, sea porque el psicólogo social, más positivista que el sociólogo, se prohíbe investigarla, rechazando toda tentación "metafísica", sea porque tal explicación residiría en el establecimiento de modelos lógico-matemáticos emparentados, por ejemplo, con los de la microeconomía.

Nosotros no creemos que la psicología social así concebida y practicada escape a la suerte común de las "ciencias sociales" como mezclas de saberes fragmentarios y de ideología reguladora. Pero es, con la microeconomía y la lingüística, la disciplina que mejor ha sabido formalizar su objeto propio y llegar más lejos en el establecimiento de una cierta relación entre la teoría y la práctica. Después de todo, como dice Stoezel, los sondeos de la opinión —no más que los estudios del mercado— no

tienen en sí mismos una función o una pretensión previsoras; son verificaciones precisas a partir de las cuales quienes las han mandado efectuar cuentan con medios superiores de información para decidir, bajo su propia responsabilidad, lo que han de hacer.

Más allá de Gurvitch, de Aron y de Stoezel, y más allá de las tentativas de Henry Lefebvre por articular la sociología y el marxismo, sin dejar de señalar su oposición, ¿puede hablarse de una continuación, hoy día, de la corriente durkheimiana en Francia? Sin prejuicios sobre el porvenir, una respuesta afirmativa nos parece difícil en razón de la invasión de las investigaciones actuales y de las instituciones en que se efectúan por la ideología funcionalista o estructuro-funcionalista proveniente de los Estados Unidos. De ello testimonian, ante todo, los trabajos de Touraine y de Crozier.

El agotamiento progresivo del durkheimismo y del weberismo; el debilitamiento rápido del funcionalismo, del estructuralismo y del sistemismo (que trataremos más adelante), se manifiestan en cierto marasmo de los estudios sociológicos. En lugar de apoderarse de los hechos múltiples y a menudo nuevos que pululan alrededor de nosotros, numerosos sociólogos, quizá celosos de lo que les queda de filósofos, especulan y disertan interminablemente sobre la "epistemología" y la "metodología" de una "ciencia" completamente programática. Esto es lo que ilustra ejemplarmente, si se puede decir, la obra de Bourdieu, de Chamboredon y de Passeron intitulada *El oficio de sociólogo* (1968).

Nacida de la reflexión sobre la revolución democrático-burguesa, la sociología ¿no está acaso condenada a la decadencia desde el momento en que se niega a escoger entre la ideología que porta desde sus orígenes y el análisis crítico de esta ideología que es, precisamente, lo que propone el marxismo?

V. MAX WEBER Y EL "ESPÍRITU DEL CAPITALISMO"

WEBER (1864-1920) nació en una familia de industriales y de negociantes de Westfalia, y su padre fue miembro del Reichstag en los escaños de los liberales de derecha. Durante toda su vida, fue fiel política e intelectualmente a su clase.

Nadie ha tenido mejor formación que Weber en las diversas disciplinas que constituyen el conjunto de las "ciencias sociales"; en el curso de sus estudios universitarios adquiere, en efecto, una erudición notable en derecho, en historia, en economía y en sociología. En 1889 ya es doctor en derecho y se inscribe en la barra de abogados de Berlín. En 1891 es aprobada su tesis de habilitación profesional sobre *La historia agraria romana y su significación para el derecho público y privado*. En 1894 es nombrado profesor de economía política en la Universidad de Friburgo de Brisgovia; por fin, en 1896, queda instalado en una cátedra de la Universidad de Heidelberg, puesto a partir del cual agrupará en torno a él a la mayoría de los especialistas alemanes en "ciencias sociales".

Con el economista-sociólogo Werner Sombart, funda en 1903 la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que pronto llega a ser el órgano de expresión de esos especialistas, el crisol, podría decirse, de la escuela alemana de "ciencias sociales". Huelga decir que en Weber, en oposición a Durkheim, la sociología no se ha constituido en disciplina totalmente distinta y absolutamente específica y que, antes bien, está ligada a las disciplinas vecinas, especialmente a la economía y a la historia.

En 1906 se publica la obra que va a hacerlo célebre: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹

En 1907 abandona sus funciones universitarias para consagrarse enteramente a sus investigaciones. Su salón de Heidelberg es frecuentado, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, por todos los que cuentan en las "ciencias sociales" alemanas: el teórico del derecho y del Estado, Jellinek; el filósofo neokantiano Windelbrand; los sociólogos Tonnies y Simmels; el iniciador de la sociología política en Alemania, Michels; un político conocido por su tentativa de fundar un partido nacional-social cristiano y por una obra intitulada *Mitteleuropa* [*La Europa central*], Naumann, sin olvidar al ya citado Sombart. El joven Lukacs,

¹ Traducción española: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

quien en 1923 se convertiría en figura de proa del "marxismo occidental", también frecuenta el salón weberiano. En 1908, Weber funda la Asociación Alemana de Sociología, que extiende su influencia.

Durante la Primera Guerra Mundial, cuyo desarrollo inquieta a este antiguo pangermanista convertido a la idea de una cierta Europa, realiza en 1916-1917 misiones oficiosas en Bruselas, en Viena y en Budapest. Su objetivo: evitar la extensión de la guerra, buscar una paz de compromiso y aislar a Rusia, donde está efectuándose la rebelión proletaria.

Durante el verano de 1918, Weber pronuncia en la universidad de Viena un curso de título revelador: *Crítica positiva de la concepción materialista de la historia*; en efecto, tal es el primer gran proyecto que recorre toda su obra. Luego publica dos ensayos breves y densos, *Politik als Beruf* y *Wissenschaft als Beruf* (*La política como vocación, la ciencia como vocación*), en los que se esfuerza por distinguir su actividad como investigador y su actividad como ciudadano comprometido.²

Después de la derrota de los imperios centrales, durante un cierto tiempo se queda en Versalles, como experto en el curso de las discusiones preparatorias del tratado de paz. En 1919 ocupa nuevamente una cátedra, en la Universidad de Munich, en la época de los consejos de obreros y de soldados. Su curso trata de *La historia económica general*. Weber muere en 1920, y su mujer publica dos años después la obra monumental en la que trabajó durante tanto tiempo: *Wirtschaft und Gesellschaft*, que está consagrada sobre todo al análisis del fenómeno burocrático.³

Pese a la irradiación de su pensamiento en el mundo germánico, sería erróneo creer que Weber ha sido un jefe de escuela a la manera de Durkheim. Digamos, antes bien, que ha catalizado el espíritu propio de las "ciencias sociales" alemanas de su época, es decir, sobre todo el espíritu de *comprensión* en el estudio de los hechos sociales.

Es a Wilhelm Dilthey, profesor de la Universidad de Berlín, a quien se debe la oposición entre el método explicativo (*erklären*), que sería propio, según él, de las ciencias de la naturaleza, y el método comprensivo (*verstehen*), que debería ser el de las ciencias humanas.⁴ Esta "comprensión" sería un conocimiento del interior y no del exterior, como ocurre con la explicación física; sería una tentativa del investigador por "simpatizar" con su objeto, humano como él o, si se prefiere, con el espíritu de los fenómenos que estudia.

De hecho, es fácil reconocer la herencia de Dilthey en la "sociología comprensiva" de Weber, en la psicopatología de Jaspers, en la oposición

² Traducción española: Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.

³ Weber, *Economía y sociedad*, 3a. reimpresión. México, FCE, 1977.

⁴ Véase W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial.

presentada por Tönnies entre la "comunidad", forma orgánica de la antigua existencia colectiva, y la "sociedad", forma jurídico-abstracta de la existencia moderna, y aun en las investigaciones tipológicas muy formalistas de Simmel y de Von Wiese. Así, la escuela alemana, en torno al eje Dilthey-Weber, se distingue de la escuela francesa que, según el eje Comte-Durkheim, concibe el método sociológico, pese a su especificidad proclamada, por referencia al método de las ciencias de la naturaleza.

Hoy día, la obra y el método de Weber parecen un recurso de aquellos que se niegan, clara u oscuramente, a utilizar el análisis marxista y que, al mismo tiempo, sienten la insuficiencia del durkheimismo. Al estudiar el origen de la sociedad moderna —al menos el espíritu del capitalismo— al comienzo de su carrera, y al escrutar más adelante la burocracia como producto de esta misma sociedad, en el siglo xx, Weber ha planteado problemas aparentemente más actuales que aquellos sobre los que habían trabajado los durkheimianos.

EL OCCIDENTE EN LA HISTORIA MUNDIAL

La ética protestante y el espíritu del capitalismo comienza con un prefacio singularmente europocéntrico o, si se prefiere, occidentalocéntrico. Weber planteó allí el problema siguiente: "¿a qué encadenamiento de circunstancias puede imputarse la aparición en la civilización occidental, y únicamente en ésta, de fenómenos culturales que, al menos nos gusta creerlo, han revestido una significación y un valor universales?"⁵

Esta frase muestra que Weber, en la hora de la dominación del mundo entero por las potencias europeas y una potencia de origen europeo (los Estados Unidos), no llega a operar una distinción suficiente entre el expansionismo del modo de producción capitalista, es decir, el imperialismo, y la civilización occidental, como conjunto de maneras de hacer, de sentir y de concebir expresadas en una tradición cultural.

Pasada la Primera Guerra Mundial, Valéry definirá a Europa en el sentido cultural del término como el lugar de cita de las influencias helénica, romana y cristiana. Aun si esta caracterización cultural suscita reservas, se puede partir de ella para preguntarse en qué sentido la implantación forzada de las relaciones capitalistas de producción en los países colonizados o dependientes de Asia y de África puede ser asimilada a una universalización de fenómenos culturales específicamente europeos y occidentales.

Marx había mostrado, en su época, que en el proceso histórico de la revolución democrático-burguesa, Inglaterra se había señalado sobre todo

⁵ Weber, *La ética...*, *op. cit.*, p. 11.

por sus realizaciones económicas, y Francia por la radicalidad de sus transformaciones políticas, mientras que Alemania, retardataria, se había encargado principalmente de la evolución en las ideas, en particular a través de la filosofía, de Kant a Hegel y a Feuerbach. Pero la Alemania de Weber ya no es la Alemania de Marx. Es un imperialismo impaciente y ávido, que quiere ocupar su lugar en el espacio mundial y que se acompaña de una efervescencia ideológica en términos de la cual Europa es proclamada centro del mundo y Alemania centro de Europa. Es de allí de donde parte Weber cuando pretende elucidar la cuestión del origen y de la especificidad del capitalismo.

¿Cuáles son, pues, esos fenómenos culturales, esencial y exclusivamente occidentales, que tendrán un alcance y un valor universales? Weber los enumera: la *ciencia*; un cuerpo de *especialistas* ejercitados, sobre todo de *burócratas* especializados, "piedra angular del Estado y de la economía moderna en Occidente": el Estado mismo, "definido como una *institución* política que tiene una 'Constitución' escrita, un derecho racionalmente establecido y una administración orientada por reglas racionales" y, finalmente, "la potencia más decisiva de nuestra vida moderna: el capitalismo".⁶

Estas aseveraciones bastante precipitadas, requieren de nuestra parte las siguientes observaciones críticas:

1. La *ciencia*, en tanto que conjunto de enunciados sistemáticamente ligados a prácticas de transformación de los objetos; en tanto que aspecto teórico de una actividad global que se debe llamar tecnocientífica y, finalmente, en tanto que parte integrante de las fuerzas productivas industriales, efectivamente ha nacido y se ha desarrollado en Europa del siglo XVI al XVIII, y principalmente en la Europa occidental. Pero este nacimiento y este desarrollo son resultado de la gestación y de la explosión de la *revolución democrático-burguesa* y no de una predeterminación cultural inherente a la tradición griega, romana y cristiana de la Europa occidental, considerada en oposición a China, a India, al mundo árabe, a África, a la civilización amerindia y, en fin, a la Europa oriental greco-eslava, no romana.

Manifiestamente, Weber ha confundido las potencialidades múltiples del modo de producción capitalista con la identidad cultural anterior de los pueblos en los cuales, a causa de relaciones entre las clases y no de tradición espiritual, ha hecho su *primera* aparición. En suma, la planetarización, por los caminos del colonialismo y del imperialismo, del modo de producción capitalista no tiene nada que ver con una supuesta significación y un pretendido alcance universal de fenómenos culturales occidentales; en realidad, es esta planetarización forzada la que ha

⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

engendrado en Occidente los fantasmas colectivos de una pretendida civilización universal de la cual esta región sería cuna y promotora.

2. Ese cuerpo de especialistas que aseguran el progreso de la civilización científica y, entre ellos, esos *burócratas* que hacen funcionar el Estado y la economía, de que habla Weber, son producto no del genio greco-romano-cristiano, sino del proceso histórico de la industrialización como parte integrante de la revolución burguesa. Ciertamente es que ni en la China ni en la India antiguas, ni en el mundo árabe medieval se encuentran equivalentes exactos de tales *cuadros* científicos, técnicos, económicos y administrativos. Pero ello no se debe a una insuficiencia cultural de India, de China o del Islam, como parece creer Weber, como tampoco a un genio cultural inmanente al mundo occidental. Ello se debe al hecho de que las sociedades anteriores al capitalismo, al reino de clase de la burguesía, no tenían ninguna necesidad de tales especialistas ni de tales burócratas. Dicho de otra manera, es la función (económico-social) y no el genio cultural la que crea los órganos (institucionales) que necesita la sociedad.

3. En cuanto al Estado, llamado por Weber "institucional", "constitucional" y "racional" en el cuadro del "Occidente moderno", cuesta cierto trabajo entender que pudiera ser percibido tan falazmente, tan ideológicamente, por semejante parangón de la erudición germano-europea al comienzo de nuestro siglo. Porque la ciudad ateniense, provista de una constitución formal, ya era considerada por Aristóteles como un *Estado Institucional*. Porque el siglo XX debía mostrar ampliamente que la constitución escrita de ciertos Estados podía ser fácilmente pisoteada, en tanto que la ausencia de semejante constitución en Inglaterra no debía impedir en nada el funcionamiento de la democracia burguesa en su forma parlamentaria. Porque, en fin, el régimen representativo (institucional y constitucional) se ha revelado, mucho antes de Weber, "racional" tan sólo para la clase dominante, a saber, la burguesía, y pasablemente irracional para las masas, cuya explotación y opresión asegura. El Estado burgués ha nacido, sin duda, en Occidente por las razones antes evocadas. Pero no es más racional que el Estado esclavista de la Antigüedad o el Estado feudal de la Edad Media, si no es al nivel de la ideología que lo justifica y por la que resulta que Weber, el liberal, se ha dejado engañar.

4. Hablemos, en fin, del capitalismo, haciendo observar que ese término no tiene el mismo sentido en Marx y en Weber. En Marx, el capitalismo es definido como un modo de producción en el cual se oponen la clase de los propietarios de los instrumentos de producción (capitalistas) y la clase de aquellos que para vivir son obligados a vender su fuerza de trabajo a los primeros y contribuir así a la producción de la plusvalía del capital (proletarios). En suma, el capital es cierta relación

social. En Weber, se nos dice que ha habido capitalistas, especialmente en la Antigüedad, sin que esos capitalistas queden precisamente definidos, y se nos asegura que "de todos modos es en Occidente donde el capitalismo ha encontrado su mayor extensión y ha conocido tipos, formas, tendencias que no han visto nunca la luz en otra parte".⁷

Así pues, tratándose de ese capitalismo moderno, Weber pretende que es producto, creación por excelencia, del Occidente. Lo menos que se puede decir es que se trata en este caso de una grave ilusión ideológica. En efecto, Weber sabe perfectamente que a finales del siglo xv y comienzos del xvi existían en todas las partes del mundo clases de negociantes y de prestamistas que trataban de destruir los privilegios nobiliarios que obstaculizaban su expansión económica y social.

Sucedé que, efectivamente, del siglo xvi al xviii es en los Países Bajos (Provincias Unidas), en Inglaterra, en las colonias inglesas de la América del Norte y, por fin, en Francia, donde esas clases, la burguesía, han logrado obtener victorias decisivas, es decir, finalmente políticas, sobre la nobleza y el Estado monarca-feudal. Dicho de otra manera, la revolución burguesa ha vencido en la Europa occidental y en las colonias inglesas de la América del Norte (Estados Unidos), mientras el resto del mundo permanecía sometido a la dominación de las clases nobiliarias y a la opresión de Estados monarca-feudales o del tipo "asiático".

¿Por qué ha vencido la burguesía aquí y no allá? Sería erróneo evocar una mayor potencia económica de la burguesía de la Europa occidental respecto de las otras, pues nada confirma tal apreciación tomando en cuenta los medios técnicos y económicos de que disponían los prestamistas y los negociantes en el mundo árabe-islámico, en China, en India, en ciertas regiones de África y en las sociedades de la América precolombina.

El análisis marxista debe considerar, antes bien, que el Estado feudal era un Estado más débil que los Estados del despotismo de tipo "asiático"; que, a mayor abundamiento, el Estado monarca-feudal de la Europa de Occidente no se había constituido y consolidado sino con el apoyo de las burguesías nacientes contra los grandes señores feudales. Así, un obstáculo de menor resistencia se encontraba en la ruta histórica de los burgueses en la Europa occidental, mientras que un obstáculo mucho más difícil de superar bloqueaba el camino de los negociantes y de los prestamistas en las otras regiones del mundo. En suma, la victoria de la revolución burguesa en los países de la Europa occidental y en la América del Norte se ha debido a factores contingentes, mismos que explican su fracaso en otras partes. Pero esta contingencia, como ocurre generalmente en el devenir histórico, en seguida se ha convertido en necesidad, a través de la cual se ha forjado el mundo moderno.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

Escamoteando ese difícil problema así como las investigaciones que implica, y que aún están lejos de ser llevadas a cabo, Weber imputa al genio cultural de Occidente la producción del capitalismo moderno. Por nuestra parte, estimamos que no es lo que hoy se llama el Occidente lo que ha creado el capitalismo moderno, sino que la aparición y el desarrollo del modo de producción capitalista —a través de la revolución democrático-burguesa— son los factores que han creado al Occidente como figura temporal de la dominación mundial imperialista del capitalismo. Weber abona en la cuenta de una cultura llamada a la vez singular y, al menos parcialmente, universal, lo que surgió del desarrollo histórico combinado de la lucha de clases y de las fuerzas productivas.

CAPITALISMO Y RELIGIÓN

Estimando, contra la opinión de Marx, que han existido varias clases de capitalismo —desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos—, Weber trata de definir el capitalismo no como un modo de producción, no como un tipo específico de relaciones sociales de producción, sino como una forma de espíritu. Escribe:

La avidez de un lucro sin límites no implica en nada el capitalismo, y aún menos su "espíritu". El capitalismo se identificaría, antes bien, con la *dominación*, al menos con la moderación racional de este impulso irracional. Pero es verdad que el capitalismo es idéntico a la búsqueda de la ganancia, de una ganancia siempre renovada en una empresa continua, racional y capitalista: es la búsqueda de la rentabilidad.⁸

Weber, como puede verse, opera a partir de conceptos psicológicos o por lo menos psicologizados: la motivación del capitalismo no sería el afán de lucro, sino, antes bien, la dominación, digamos el control "racional" de esta motivación dominante. Y ésa sería la fuente o una de las fuentes del fenómeno capitalista moderno. Queda en pie el hecho de que tal motivación no desemboca en ese fenómeno más que en y por la empresa burguesa "*como su organización racional del trabajo libre*".⁹

En el momento en que Weber parece acercarse a Marx reconociendo en la clase burguesa el factor histórico de engendramiento del capitalismo, se aleja de él hablando del "trabajo libre" y de su "organización racional": pues si Marx ha establecido que el proletario no sufría ninguna coacción estatutaria o institucional —a diferencia del esclavo y del siervo— que lo obligara a dar a cualesquiera prestaciones laboriosas, ha

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

demostrado plenamente que es bajo el peso de la coacción económica como el proletario se ve obligado, para vivir, a vender su fuerza de trabajo al capitalista. Así pues, según Marx, el trabajo asalariado sólo es libre al nivel de las apariencias jurídicas burguesas; de hecho, el asalariado es una esclavitud moderna, una esclavitud camuflada o disfrazada, y la "racionalidad" de la empresa burguesa sólo es tal en relación a la forma capitalista de la explotación del trabajo social.

El análisis weberiano del capitalismo, en particular de la empresa moderna y del trabajo asalariado, nos hace desandar camino hasta Marx y aun hasta los maestros de la economía política inglesa, Smith y Ricardo. A partir de allí, Weber se interroga sobre las bases de esta "racionalidad" y estima que reside en un fundamento económico —que no precisa—, el cual sólo ha sido posible a partir de disposiciones racionales, en suma, de un espíritu específico: "el espíritu del capitalismo".¹⁰

Este "espíritu del capitalismo" constituiría un "individuo histórico" y consistiría en un "complejo de relaciones presentes en la realidad histórica que reunimos en virtud de su significación cultural en un todo conceptual".¹¹ En suma, Weber construye aquí un objeto de estudio o, según su propia expresión, un tipo *ideal* que debe permitir a la sociología comprensiva desarrollar su empresa de conocimiento por el interior. De este modo, el "espíritu del capitalismo" queda metodológicamente aislado de la sociedad capitalista y de sus relaciones de producción para ser examinado por sí y para sí mismo. El método de los tipos ideales (*Idealtypen*) es inseparable de las presuposiciones idealistas neokantianas, que Weber ha heredado de Dilthey.

Habiéndose dado el objeto ideal que acabamos de ver, Weber retorna a los hechos actuales y, apoyándose en las estadísticas de las profesiones de Alemania al comienzo del siglo, comprueba que "los jefes de empresa y los detentadores de capitales, así como los representantes de las capas superiores calificadas de la mano de obra y, más aún, el personal técnico y comercial sumamente educado de las empresas modernas, son en gran mayoría protestantes".¹² Así pues, habría una relación que investigar entre, por una parte, ese papel dominante o preponderante de los protestantes en las actividades industriales y comerciales y, por la otra, el "espíritu del capitalismo".

Remontándose a la Reforma protestante del siglo xvi, Weber observa que no sólo ha trastornado las antiguas representaciones teológicas y las prácticas religiosas, sino que también ha determinado una nueva actitud del cristiano ante la economía y el dinero. Por medio del calvinismo, esta nueva actitud llega a su expresión extrema: el puritanismo.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 31.

Llevando al centro de la conciencia cristiana el dogma de la predestinación, Lutero, Calvino y los otros reformadores se niegan a admitir que las obras humanas puedan bastar para determinar la elección o la condenación, que sólo proceden del decreto divino. Podría creerse que anteriormente semejante doctrina habría apartado a los cristianos reformados de la acción para orientarlos hacia la oración y los puros actos de fe. En realidad, no ha ocurrido nada de ello, pues los protestantes han visto, en el triunfo de las empresas humanas, los signos dados por Dios como manifestaciones tangibles de su gratitud.

Según Weber, los reformados habrían adquirido, desde entonces, una disposición muy especial para el racionalismo económico. Así los cuáqueros y los menonitas combinaron muy pronto una piedad intensa y un profundo sentido de los negocios. En cuanto al puritanismo, esta secta incita a triunfar en los negocios, a ganar dinero, aunque no a gozar de él. Y ese rechazo puritano del gozo se opone al comportamiento aristocrático que determinaba, en el régimen feudal, los gastos suntuarios, el despilfarro de las riquezas por los señores.

Benjamín Franklin, al que se refiere Weber, decía al mismo tiempo que había que ganar dinero pero no gastarlo, lo que favorece la acumulación de capital, y que "el trabajo debe realizarse como si fuera un fin en sí mismo, una vocación", lo que favorece la disciplina laboriosa a que el capitalismo pretende someter a los asalariados.¹³

La ética protestante, fundada sobre la predestinación y la doctrina de la gracia, y que desemboca en el comportamiento puritano que acabamos de evocar, habría desempeñado, pues, un gran papel al engendrar el capitalismo moderno, fenómeno que no debe confundirse, precisa Weber, con los fenómenos provenientes de las relaciones actuales entre el capitalismo y la religión. Ello significa que, para instaurarse como régimen moderno, el capitalismo necesitó que un espíritu nuevo destruyese los obstáculos colocados por la mentalidad medieval, y es la ética protestante la que, en lo esencial, ha producido este espíritu.

Como lo exponía en su curso en la Universidad de Viena en 1918, Weber trataba de desarrollar una crítica *positiva* de la concepción materialista de la historia, es decir, remplazar esta concepción por otra capaz de integrar la "parte de verdad" del marxismo.

Toda tentativa de explicación de este orden deberá reconocer la importancia fundamental de la economía y tener en cuenta, ante todo, las condiciones económicas; pero, al mismo tiempo, la correlación inversa deberá ser tomada en consideración, pues si el desarrollo del racionalismo económico depende, de manera general, de la técnica y el derecho racionales, también depende de la

¹³ *Ibid.*, p. 63.

facultad y de las disposiciones que tenga el hombre para adoptar ciertos tipos de conducta racionales y prácticos.¹⁴

Allí se encuentra indicada la posición propia de la "sociología comprensiva" weberiana; implica el rechazo del materialismo histórico, asimilado por ella a una representación unilateral y mutilada de la causalidad social; también implica el rechazo de la doctrina durkheimiana que cree poder conducir la explicación del conjunto de los hechos sociales a partir de la conciencia colectiva y, en lo concerniente a su origen, a partir de las formas elementales de la vida religiosa.

Sin embargo, sería falso creer que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se sitúa a igual distancia de *La ideología alemana* y de *Las reglas del método sociológico*, pues el método weberiano reposa en el postulado idealista de una causalidad autónoma de las representaciones y de las mentalidades. Basta con leer a Weber para ver que, más allá de las declaraciones de principio, la importancia de esas representaciones y de esas mentalidades es sobreestimada respecto de lo que él llama las "condiciones económicas". Más sutil que la de Durkheim, la doctrina weberiana no por ello deja de inscribirse en la corriente idealista, en lo que podría designarse como la concepción idealista de la historia.

Weber no ha comprendido lo que Marx había descubierto, a saber que el capitalismo está fundado sobre una relación social entre dos clases, la burguesía y el proletariado, relación independiente de la conciencia que tienen o que no tienen los individuos. Ha evocado de una manera general las "condiciones económicas" sin referirse a las fuerzas productivas ni a las relaciones de producción, cuya unidad dialéctica caracteriza un modo de producción determinado. Para él, las instituciones y las representaciones colectivas (ideología) no son, como para Marx, las superestructuras de una base real constituida por las relaciones sociales de producción; son, por lo contrario, fenómenos autónomos. Hasta puede decirse que, según Weber, el "espíritu" de esas instituciones o, en otros términos, la mentalidad de sus fundadores y de sus animadores ejerce en la vida social un papel, si no determinante, como en Comte y Durkheim, sí al menos predominante.

La relación histórica entre el capitalismo y el protestantismo había sido percibida por Marx y Engels mucho antes de Weber. Para ellos, el protestantismo, variedad moderna de la ideología cristiana, apareció como producto de la lucha de clases en el periodo de descomposición del modo de producción feudal. A través de él se ha expresado la oposición de los burgueses y de los campesinos a los barones feudales y al Estado monarco-

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

feudal, sobre todo en forma de un regreso a las fuentes evangélicas del cristianismo dirigido contra la simbiosis milenaria realizada entre la Iglesia y el feudalismo. En su *Guerra de los campesinos*, Engels muestra cómo la ideología cristiana aportó materiales intelectuales de los que se apoderan, en la Alemania del siglo xvi, las masas campesinas que se rebelan contra la explotación y la opresión feudal, la burguesía en busca de su propio poder, y aun fracciones de la pequeña nobleza en lucha contra la hegemonía de los príncipes y del emperador romano-germánico.

A continuación, las revoluciones burguesas de los Países Bajos, de Inglaterra y de las colonias inglesas de América van acompañadas de un predominio de la ideología protestante; pero, de toda evidencia, el cristianismo reformado, como toda ideología, expresa, a su manera, el proceso histórico objetivo y aun lo facilita. Pero no lo determina.

Hoy en día es frecuente observar que la economía capitalista ha funcionado mejor —según sus propias normas— en los países de mayoría protestante (que son, además de los anteriores, la Alemania guillermina, Suiza y Escandinavia) que en los países de mayoría católica, como España, Portugal, Italia y aun Francia. De allí la opinión bastante extendida de que Weber tenía razón al imputar al protestantismo un papel decisivo en la formación del "espíritu capitalista".

A nosotros nos parece, en rigor, que esta opinión procede de la inversión ideológica que, de manera idealista, confiere a la superestructura un poder causal esencial y omite analizar la base, es decir, las relaciones entre las clases sociales de las que esta estructura es, ante todo, cierta expresión. El triunfo del capitalismo, que ya se había anunciado en el siglo xv en las ciudades italianas, completamente católicas, ha continuado a través de las luchas entabladas por la burguesía contra la clase nobiliaria; allí donde han triunfado más pronto tales luchas, el protestantismo ha encontrado un terreno escogido para suplantar a la Iglesia y a la ideología católica, aún ligadas al feudalismo. En términos científicos, el desarrollo de la relación entre las fuerzas sociales antagónicas no podría imputarse a un "espíritu" que es, antes bien, su manifestación cultural y su resultado psicosocial.

VI. MAX WEBER Y EL FENÓMENO BUROCRÁTICO

PARA LLEVAR a buen término su "crítica positiva de la concepción materialista de la historia", Weber no podía contentarse con un enfoque "comprensivo" del "espíritu del capitalismo" considerado como tipo ideal. Jurista, historiador, economista y sociólogo, se ha planteado en toda su amplitud el problema de las relaciones entre los fenómenos económicos y la vida social, especialmente la moderna. Por allí ha tratado de suplantarse a Marx y de producir una obra que supere a *El capital* como análisis del modo de producción capitalista. El resultado de este esfuerzo, proseguido durante 15 años, es *Economía y sociedad*, que efectivamente es de dimensiones monumentales, y cuyo alcance trataremos de valorar.

Prisionero de la tradición neokantiana, Weber cree que el problema de las relaciones entre la economía y la vida social debe tratarse a partir de la elucidación de las "categorías sociológicas de lo económico", cuyo mejor ejemplo sería la *racionalidad* como categoría sociológica de la economía del capitalismo moderno.

Ya hemos dicho que esta "racionalidad" era relativa, a saber inseparable de los intereses de la propia clase capitalista, lo cual pasa totalmente inadvertido para Weber; según él, esta racionalidad, que le parece propia de la empresa capitalista y de su organización del "trabajo libre", significa que lo *económico* no tiene su principio de comprensión en sí mismo, y que este principio reside en una relación compleja entre los fundamentos materiales de la vida social (lo económico propiamente dicho), y lo *psicosocial*, a saber disposiciones y motivaciones que suscita la *acción social*.

En suma, *Economía y sociedad* intenta extender a la historia universal, especialmente a la historia social contemporánea, el método ya utilizado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

LAS CATEGORÍAS DE LA SOCIOLOGÍA

El punto de partida de la obra es relevador:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por "acción" debe entenderse una conducta hu-

mana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo.¹

Así como Durkheim identificaba el hecho social en su principio a una "manera de hacer", del mismo modo Weber, considerando la actividad humana como el objeto de la sociología, la define por su "sentido subjetivo", es decir, por las representaciones que la acompañan. En los dos casos, pese a ciertos matices, lo social queda reducido a lo *psicosocial*. Y toda la "sociología de la acción" que marcará a las "ciencias sociales" en los Estados Unidos en el curso de los años cincuenta se derivará de esta reducción, en su forma weberiana.

En Marx, lo esencial es coextensivo al conjunto de los fenómenos específicamente humanos; es en el interior de lo social donde se plantean los problemas de interdependencia y de interacción entre las fuerzas productivas, las relaciones de producción y las clases que las expresan y, en fin, las instituciones y la ideología que las acompañan y las animan. Así pues, hay un inconsciente social que gobierna las formas inconscientes de la vida colectiva. Por contraste, en Durkheim y en Weber lo social es considerado como resultado de una relación interpersonal, de una relación intersubjetiva. Después de esta apreciación Durkheim deja, en cierto modo, a la conciencia colectiva el trabajo de engendrar las diversas actividades sociales, no sin antes preguntarse si la actividad económica no será una excepción, mientras que, un poco después, Weber afronta el problema de las relaciones entre lo social (según nosotros, lo *psicosocial*) y lo económico, considerado esto último menos como una actividad que como un conjunto de "condiciones materiales". El matiz o, si se prefiere, la diferencia que distingue al durkheimismo y al weberismo consiste en el hecho de que el primero es un idealismo relativamente ingenuo, mientras que el segundo es un idealismo que intenta —en nuestra opinión, en vano— dejar atrás al materialismo histórico estableciendo una dialéctica formal (idealista) entre las categorías de lo social (por ejemplo, la acción social) y las de lo económico (por ejemplo, la utilidad y la racionalidad).

El encuentro, la conjunción de las categorías de lo económico y de lo social determinará los fenómenos de la dominación [*Herrschaft*], sobre los cuales Weber concentra su análisis:

Debe entenderse por "dominación", de acuerdo con la definición dada, la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para

¹ Weber, *Economía...*, *op. cit.*, p. 5.

mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer "poder" o "influjo" sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ("autoridad"), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos modos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.²

La redacción de este texto es casi contemporánea a la Revolución de Octubre. Entre líneas aparece la inquietud de Weber relativa al mantenimiento del orden social existente. Si tal orden existe, si tales órdenes sociales diferentes han existido antes, eso prueba que había, que hay aún cierto mínimo de "docilidad", de "voluntad de obedecer" de parte de las masas; pero, ¿va a durar eso?

Para comprender el pasado, escudriñar el porvenir y acudir en auxilio del orden social mundialmente vacilante, Weber trata de definir la autoridad legítima a través de los tres tipos siguientes:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).

3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática).³

Nada ha hecho más que esta tipología por el triunfo —todavía actual— de Weber, y sin embargo nada en su obra es más formalista y más alejado de un análisis científico de los fenómenos del poder. En efecto, más de medio siglo antes que Weber, Marx y Engels habían descubierto el contenido de clase del Estado, conjunto de medios institucionales para asegurar el dominio de una clase sobre otra.

La "dominación tradicional", según los términos weberianos, es la manifestación subjetiva, psicosocial, del Estado esclavista antiguo y del Estado feudal medieval (así como del Estado del modo de producción asiático), a los que ha correspondido una ideología esencialmente religiosa. La dominación legal es la forma subjetiva, psicosocial, del Estado

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 172.

burgués después de que ha destruido las instituciones anteriores y después de que ha colocado en primer plano a la ideología de clase de la democracia como principio político fundamental y único.

En cuanto a la "dominación carismática", es un puro producto ideológico de las circunstancias históricas en que se debatía intelectual y políticamente Weber. En efecto, el poder del Estado burgués se ve amenazado por el movimiento obrero revolucionario y por la revolución socialista. Por desgracia, contra las nostalgias de Nietzsche, no será posible volver a la "dominación tradicional", es decir, al Estado feudal. De allí esta espera y aun este llamado de Weber en dirección de un nuevo poder calificado de carismático que, un día, ejercería un jefe que llegaría a subyugar, a fascinar y a arrastrar a las masas gracias a su excepcional personalidad. Así el jefe carismático remediaría los inconvenientes de la "dominación legal" que se cristalizara en el poder anónimo de una burocracia.

Se ha atribuido a Weber una lucidez que le habría permitido anunciar el advenimiento de Hitler y de los otros dictadores fascistas. Pero sería difícil pretender que semejantes personajes hayan aportado un correctivo o un remedio cualquiera a la "opresión burocrática". Entre el análisis marxista del Estado fascista, como forma determinada del Estado burgués, y las especulaciones que los weberianos bordaban sobre el tema de la "dominación carismática" para tratar de comprender el fascismo, parece que el debate está resuelto en favor de los que se esfuerzan por discernir las relaciones de fuerza entre las clases para explicar la génesis de las dictaduras.

Marx ya había estudiado el fenómeno del Estado bonapartista, precursor del Estado fascista, y mostrado que la burguesía, cuando se ve amenazada en su posición de clase dominante por una crisis revolucionaria, se resigna a confiar a un hombre, y a través de él a un aparato militar-administrativo, el poder político para conservar al abrigo de ese escudo su poder económico y social. El "carisma" de los Bonaparte o, más adelante, de De Gaulle, es inseparable de la función histórica a la que han sido objetivamente asignados por la clase capitalista. Decididamente, Weber se ha quedado en la superficie de las cosas.

LA BUROCRACIA

En lo que concierne a la forma del poder en las sociedades modernas, Weber toma la actitud opuesta a la corriente ideológica que, de los enciclopedistas a Spencer y al propio Durkheim, había expresado un optimismo respecto de la democracia y los progresos de las libertades individuales. El propio Durkheim, más moderado que Spencer, creía que un esfuerzo para

realizar la "solidaridad orgánica" permitiría confortar la democracia y mejorar la condición del individuo.

Weber escribe: "el tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un cuadro administrativo burocrático".⁴ La democracia reivindicada como ideal por un número creciente de Estados modernos no sería más que una apariencia. La destrucción de la antigua "dominación tradicional" habría desembocado en una *tabula rasa* sobre cuya base la "dominación legal" engendraría inevitablemente el poder de una nueva jerarquía funcional, racional: la burocracia.

Cierto, Weber sabe que en el pasado o fuera de la Europa occidental han existido jerarquías de funcionarios a las que se puede calificar de burocracias; así, en el Egipto faraónico, en la antigua China y en el imperio romano. Pero, según él, la burocracia generada por las sociedades modernas sobre la base de la economía capitalista y en el cuadro del Estado "institucional" y "racional", comporta un peso específico y una potencia social que ninguna otra había tenido antes.

Define así la burocracia moderna y su poder funcional:

La totalidad del cuadro administrativo se compone, en el tipo más puro, de *funcionarios individuales*, los cuales,

- 1) personalmente libres, se deben sólo a los deberes *objetivos* de su cargo;
- 2) en *jerarquía* administrativa rigurosa;
- 3) con *competencias* rigurosamente fijadas;
- 4) en virtud de un contrato, o sea (en principio) sobre la base de una selección, según
- 5) *calificación profesional* que fundamenta su nombramiento —en el caso más racional: por medio de ciertas pruebas o del diploma que certifica la calificación—;
- 6) son retribuidos *en dinero* con sueldos fijos, con derecho a pensión las más de las veces; son revocables siempre a instancia del propio funcionario y en ciertas circunstancias (particularmente en los establecimientos privados) pueden también ser revocados por parte del que manda; su retribución es graduada primeramente en relación con el rango jerárquico, luego según la responsabilidad del cargo y, en general, según el principio del "decoro mental";
- 7) ejercen el cargo como su única o principal *profesión*;
- 8) tienen ante sí una "carrera" o "perspectiva" de ascenso y avances por años de ejercicios, o por servicios o por ambas cosas, según juicio de sus superiores;
- 9) trabajan con completa separación de los medios administrativos y sin apropiación del cargo, y
- 10) están sometidos a una rigurosa *disciplina* y vigilancia administrativa.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ *Ibid.*, p. 176.

Estos criterios se aplican, desde luego, tanto a la organización de las empresas industriales, comerciales y bancarias, como a la de las administraciones públicas y de todas las instituciones, así sean complejas, de nuestras sociedades contemporáneas. Weber precisa:

La administración burocrática pura [...] es a tenor de toda la experiencia la forma *más racional* de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. El desarrollo de las formas "modernas" de asociaciones en toda clase de terrenos (Estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran entrar) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración *burocrática*: su aparición es, por ejemplo, el germen del Estado moderno occidental.⁶

En suma, Weber ha tenido el mérito de diagnosticar, antes que nadie, una especie de burocratización generada por las sociedades de nuestro tiempo. Pero según nosotros, ha cometido el error de considerar los fenómenos burocráticos y los procesos de la burocratización independientemente de las relaciones de fuerza que existen entre las clases sociales, pues la burocracia, como el capitalismo, es en la sociología weberiana un tipo ideal a partir del cual se puede denunciar un peligro para las libertades individuales, antes que un conjunto de datos objetivos que habría que "comprender" o "explicar" en el contexto de las relaciones de producción generadoras de un tipo de existencia social determinado.

Ante el "peligro burocrático", Weber apela a la separación de los poderes, cuyo carácter ideológico no ve. Ante la extensión de la revolución proletaria en Alemania escribe Weber:

Las tentativas de abolición de esta separación de los poderes (república de consejos, gobierno de la Conservación y del Comité de Salvación Pública) tienden, en general, a la transformación (más o menos) materialmente racional de la economía, y por consiguiente actúan contra la racionalidad formal.⁷

A lo cual objetaremos que no hay una racionalidad material y una racionalidad formal discernibles en una sociedad dada y que, de manera general, la racionalidad siempre es relativa a los intereses de una clase tanto formal como materialmente.

El estudio de la burocracia en las sociedades occidentales de hoy exi-

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, p. 291.

ge que tal conjunto de fenómenos sea relacionado con los mecanismos de dominación de la clase que sigue siendo propietaria de los principales instrumentos de producción y que, ciertamente, no es la burocracia. El estudio de la burocracia en las sociedades en que las relaciones capitalistas de producción han sido destruidas exige una referencia a la situación internacional, en la cual se encuentran aún las dos clases antagónicas de nuestro tiempo, a saber el proletariado y la burguesía. En ambos casos, Weber nos ofrece análisis tipológicos y clasificadores, pero nos deja sin medios intelectuales para relacionar los fenómenos burocráticos con sus procesos generadores.

La obra de Weber, más que la de Durkheim, es reveladora del pesimismo ideológico de la burguesía en la época del imperialismo, que también es, desde 1917, la época de la revolución proletaria.

Según Weber, una fuerza transformaría irresistiblemente al mundo contemporáneo: sería la racionalización, cuyas fuentes se ubicarían a la vez en el progreso de todas las técnicas y en la mentalidad inaugurada antaño por cierta ética protestante. En *El político y el científico* condensa ese sentimiento hablando del "desencanto del mundo por la ciencia" (*Entzäuberung der Welt durch die Wissenschaft*). Esto quiere decir que en este mundo desencantado, las relaciones de fuerza aparecen en toda su desnudez, en contraste con épocas anteriores, en que los mitos habían llegado a disimular la brutalidad. ¿Y qué podría en el porvenir encantarlos de nuevo?

Mientras tanto, el pesimismo incita a Weber a cierto realismo: las sociedades están sometidas a la dominación y se enfrentan unas a otras según los procesos de la *política de potencia* (*Machtpolitik*); así, ha quedado, en el plano del pensamiento y a veces en el de la acción, ser un *Machtpolitiker*.

Aquí deben oponerse dos objeciones:

1. A través de las competencias y de los conflictos entre Estados, ¿no procede discernir el conflicto más fundamental entre las clases sociales? Asimismo, ¿no hay lugar para investigar, bajo las superestructuras institucionales e ideológicas, el antagonismo que opone —a la escala de cada sociedad y a la escala mundial— al proletariado y a la burguesía?

2. Si el modo de producción capitalista, como los que le han precedido en la historia, también debe desaparecer inevitablemente, ¿no procede presentar los problemas vitales de las sociedades y de los individuos de nuestro tiempo en otra forma que no sea la perspectiva cerrada del desencanto weberiano?

En total Weber, al precio de un trabajo encarnizado, y gracias a una erudición notable, nos ha legado verificaciones interesantes y al mismo tiempo análisis parcialmente pertinentes, sobre todo en el vasto dominio

de la sociología de las religiones, y no sólo en lo que concierne al protestantismo, sino también al judaísmo antiguo, al budismo y al Islam. Pero esas verificaciones y esos análisis no se inscriben en una ciencia ya fundada; permanecen, por así decir, prisioneros de la síntesis ideológica que los acompaña y que, como hemos mostrado, es una variante del idealismo burgués del siglo xx.

Los weberianos actuales nos parecen menos preocupados por seguir los esfuerzos de su maestro que por encontrar en su sociología comprensiva una coartada o un refugio que, ante los problemas sociales de hoy, les dispense de ajustar realmente sus cuentas con el marxismo. Tampoco constituyen una escuela; cuando mucho una corriente esencialmente ideológica. Así, estudiando el funcionalismo y el estructuralismo es como podremos apreciar la persistencia de los temas weberianos y su alcance.

VII. TOCQUEVILLE Y EL NACIMIENTO DE LA POLITOLOGÍA

ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859) ha sido lo que se llama un escritor político. Sin tratar de fundar un método original, una ciencia específica y menos aún una escuela de pensamiento, ha desarrollado cierto tipo de reflexión sobre las relaciones de la vida social y el poder del Estado que ha proseguido en nuestros días, en Occidente, con el nombre de politología o de "ciencia política".

No hay duda de que Tocqueville puede ser considerado como un continuador de Montesquieu por la manera en que trata los fenómenos políticos, a igual distancia del realismo y aun del materialismo de Maquiavelo y de Hobbes y del idealismo utópico de Rousseau. Misma búsqueda del establecimiento de libertades por medio del equilibrio entre los poderes en Montesquieu y en Tocqueville. Pero allí cesa la comparación.

Miembro de aquella gran burguesía judicial que se llamaba nobleza de toga, el autor de *El espíritu de las leyes* (1748) ataca al "despotismo" del Estado monarca-feudal y trata de allanar el camino a una monarquía moderada, la inglesa, en la cual el "poder judicial" estaría capacitado para arbitrar las tensiones o los conflictos que surgieran entre el "poder legislativo" y el "poder ejecutivo"; en pocas palabras, a su manera moderada y sin saberlo, Montesquieu prepara la Revolución Francesa.

Nacido de padres que fueron aprisionados como aristócratas durante el gobierno del Comité de Salvación Pública, Tocqueville guardará durante toda su vida la nostalgia por la antigua sociedad feudal, y adoptará un liberalismo no de pasión sino de razón. Su reflexión se ordenará en torno al tema de la irresistible decadencia política de la nobleza, esforzándose en buscar para el porvenir las condiciones de una sociedad de mal menor.

Después de la Revolución de 1830, Tocqueville se une a la Monarquía de Julio y sigue durante cierto tiempo una carrera de magistrado; enviado en misión a los Estados Unidos (1831-1832), vuelve con un libro que le asegura muy pronto un éxito considerable, *La democracia en América* (1835).

En 1839 es elegido diputado de Valognes, distrito en el que se encuentra el castillo de su familia paterna. En el parlamento se ocupa principalmente de las cuestiones coloniales y la abolición de la esclavitud en las posesiones francesas. Durante la Segunda República, por espacio de algunos meses Tocqueville es ministro de Asuntos Extranjeros (1849).

Después del golpe de Estado de Luis Bonaparte (1851), abandona la vida política y publica, en 1856, la primera parte de su segunda gran obra: *El antiguo régimen y la revolución*.

La originalidad de Tocqueville consiste en haber estudiado en carne viva la sociedad norteamericana tal como pudo observarla, y en haber analizado el proceso histórico global de la Revolución Francesa, rebasando en el primer caso los límites de un reportaje periodístico, y superando en el segundo los marcos de la exposición histórica tal como entonces se practicaba. En ambos casos, los fenómenos observados directamente o encontrados en los archivos son atribuidos al poder del Estado y a su funcionamiento. Por ello es difícil clasificar a Tocqueville entre los historiadores o considerarlo como un sociólogo, a menos que se reconozca, como lo hace Duverger, una especificación de la sociología que sería la "sociología política".¹

Si entendemos por política toda actividad que se refiera al ejercicio, a la conquista o a la destrucción del poder del Estado, hay que reconocer, en el interior de los fenómenos sociales, la especificidad de los fenómenos políticos. Y esto es lo que la obra de Tocqueville ha contribuido notablemente a sacar a luz.

LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

La sociedad que Tocqueville ha observado en los Estados Unidos, para él es el modelo al cual se dirigen todas las sociedades modernas.

Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados.²

Lo que Tocqueville llama la "igualdad de condiciones" es la ausencia de distinciones estatutarias de nacimiento entre nobles y plebeyos, y de jerarquía en los oficios, como en las antiguas corporaciones. Puesto que ha sido fundada por colonos británicos en rebelión contra el Estado de su antiguo país, la sociedad de los Estados Unidos no podría ser más que una sociedad sin raíces feudales y sin tradiciones aristocráticas.

Aun queda el caso del Sur, cuya economía sigue fundada en la esclavitud.

¹ M. Duverger, *Sociologie politique*. PUF, 1966.

² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, 2a. reimposición, México, FCE, 1973, p. 31.

itud de los negros. Para Tocqueville, esta esclavitud colonial va en contradicción con la naturaleza y las normas de la sociedad democrática. Declara:

Lo que ocurre en el sur de la Unión me parece a la vez la consecuencia más horrible y más natural de la esclavitud. Cuando veo el orden de la naturaleza invertido, cuando oigo a la humanidad que grita y se debate en vano bajo las leyes, confieso que no encuentro indignación para fustigar a los hombres de nuestros días, autores de estos ultrajes; pero concentro todo mi odio contra aquellos que, después de mil años de igualdad, han introducido de nuevo la servidumbre en el mundo.

Cualesquiera que sean, por lo demás, los esfuerzos de los norteamericanos del Sur para conservar la esclavitud, no lo lograrán siempre. La esclavitud concentrada en un solo punto del globo, atacada por el cristianismo como injusta y por la economía política como funesta; la esclavitud, en medio de la libertad democrática y de las luces de nuestra era, no es una institución que pueda durar. Cesará por hechos del esclavo y del amo. En ambos casos, hay que esperar grandes desgracias.³

Texto excepcional por varios motivos: por el tono apasionado, insólito en el autor; por lo justo de un análisis que muestra la incompatibilidad entre la existencia de la esclavitud y el funcionamiento de una sociedad burguesa que implica su remplazo por el salario, y, en suma, por una lucidez que puede ya prever, con un cuarto de siglo de anticipación, la guerra civil norteamericana.

A ello hay que añadir que Tocqueville ha comprendido perfectamente que la sociedad de los Estados Unidos se había establecido sobre el genocidio de los pueblos indios, antaño amos de tan inmenso territorio.

Los españoles, con ayuda de monstruosidades sin ejemplo, cubriéndose de una vergüenza imborrable, no pudieron lograr exterminar la raza india, ni siquiera impedirle compartir sus derechos; los americanos de los Estados Unidos han alcanzado ese doble resultado con una maravillosa facilidad, tranquilamente, legalmente, filantrópicamente, sin derramar sangre, sin violar uno solo de los grandes principios de la moral a los ojos del mundo. No se podría destruir a los hombres respetando mejor las leyes de la humanidad.⁴

Menos "profético" que el anterior, este texto no prevé las guerras de exterminio de los indios que se desarrollarán en el último cuarto del siglo XIX vinculadas a la conquista del Oeste. Muestra, sin embargo, cómo los colonos norteamericanos, al mantener sistemáticamente a los pueblos indios fuera de la sociedad nueva, los condenan a la extinción.

³ *Ibid.*, pp. 343-344.

⁴ *Ibid.*, p. 326.

Pero, desde luego, lo que ante todo retiene la atención de Tocqueville es el funcionamiento de esta sociedad. Admira la descentralización de los poderes públicos, la vitalidad de las instituciones comunales y el carácter federal del Estado: otros tantos frenos, según él, que impiden a la sociedad desembocar en el despotismo. Nota que la elección de los magistrados de la comuna y el carácter electivo de la mayor parte de las funciones que en Europa están provistas de titulares nombrados por el poder central, contribuyen al mantenimiento de las libertades. Comprueba que la religión, en sus diversas confesiones, sigue en los Estados Unidos recluida en el dominio privado, lo que evita el sometimiento de esta religión a un Estado dominante e impide el desarrollo de las ideas y de los sentimientos antirreligiosos que han desempeñado un papel tan grande en la Revolución Francesa.

En el fondo, lo que Tocqueville describe y analiza a partir del excepcional ejemplo de los Estados Unidos es lo que Marx, 10 años después, llamará la *sociedad capitalista*. Por lo demás, Tocqueville indica bien claramente que el rápido enriquecimiento de una minoría introdujo un nuevo factor de desigualdad en la sociedad democrática.

De hecho, Tocqueville y Marx están de acuerdo en un punto, a saber que la revolución democrático-burguesa ha simplificado en extremo las antiguas relaciones sociales fundamentales. Pero, al hablar de la "igualdad de condiciones", Tocqueville se queda en el nivel de las superestructuras jurídicas de la sociedad burguesa; y cuando considera a los obreros norteamericanos, desespere de que llegue en el porvenir una solución favorable a su clase. Escribe:

[...] ellos necesitan trabajar todos los días para no morir de hambre, pues no tienen más propiedad que sus brazos, y como la opresión los ha empobrecido con anterioridad, son más fáciles de oprimir a medida que se hacen más pobres. Es un círculo vicioso del que no pueden salir de modo alguno [...]

Tal estado de dependencia y de miseria, en el que se encuentra en nuestros días una parte de la población industrial, es un hecho excepcional y contrario a todo lo que lo rodea; por esto mismo, no hay ninguno más grave ni que merezca más la atención particular del legislador, pues es muy difícil, cuando la sociedad entera se conmueve, conservar una clase inmóvil y, cuando se dirige incesantemente el mayor número hacia la prosperidad, hacer que algunos soporten con tranquilidad sus deseos y sus necesidades.⁵

Aquí son visibles los límites del liberalismo tocquevilliano. Consciente de la "cuestión social", como de una amenaza que el "cuarto Estado" empieza a hacer pesar sobre la sociedad burguesa, el autor de *La democracia en América* considera la miseria proletaria como "un hecho excep-

⁵ *Ibid.*, p. 540.

cional y contrario a todo lo que lo rodea". Habrá que esperar a Marx para que se demuestre que la sociedad burguesa reposa fundamentalmente sobre la explotación del trabajo asalariado, y para que pueda preverse la extensión de la condición proletaria al mayor número de la población.

LA REVOLUCIÓN Y EL PODER DEL ESTADO

Armado con el ejemplo americano, que le ha permitido estudiar la sociedad burguesa en estado relativamente puro, Tocqueville consagra en seguida sus esfuerzos a la comprensión del gran proceso histórico de la Revolución Francesa. Para lograrlo empieza por rechazar el punto de vista de los enemigos de la revolución, que la tienen por una obra diabólica, y la opinión de sus sectarios, que la consideran como el maravilloso parto de una humanidad nueva.

Después de largas búsquedas en los archivos provinciales, especialmente en Tours, y en los cuadernos de quejas establecidos ante los Estados Generales en 1789, Tocqueville redacta y publica *El antiguo régimen y la revolución*, cuyo propósito define así:

El objeto propio de la obra que entrego al público es hacer comprender por qué esta gran revolución que se preparaba al mismo tiempo en casi todo el continente de Europa ha estallado entre nosotros antes que en otras partes, por qué ha salido como de ella misma de la sociedad que iba a destruir y cómo la antigua monarquía ha podido caer de manera tan completa y tan súbita.⁶

La obra comprende tres libros: el primero trata de la obra de la Revolución Francesa, su objeto propio; el segundo examina sus causas, y el tercero sus efectos en la sociedad nueva.

En lo concerniente al objeto de la revolución, Tocqueville observa:

Cuando se la separa de todos los accidentes que momentáneamente han cambiado su fisonomía en diferentes épocas y en diversos países, para no considerarla más que en sí misma, puede verse claramente que esta revolución no ha tenido otro efecto que el de abolir esas instituciones políticas que durante varios siglos habían reinado en la mayor parte de los pueblos europeos, y que se designan ordinariamente con el nombre de instituciones feudales, para sustituir las por un orden social y político más uniforme y más sencillo, que tenía como base la igualdad de las condiciones.⁷

En suma, Tocqueville ha comprendido perfectamente el carácter anti-feudal de la revolución democrática-burguesa, pero no ha llegado a dis-

⁶ Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*. Idées. Gallimard, 1962, p. 47.

⁷ *Ibid.*, pp. 79-80.

cernir la relación social fundamental, la relación burgueses-proletarios de la nueva sociedad, de la que particularmente retiene, tomándola hasta cierto punto al pie de la letra, la ideología democrática ("la igualdad de las condiciones"). En cambio, percibe claramente que el Estado burgués es mucho más eficaz, poderoso y opresivo que el antiguo Estado feudal.

Contra los que, como Burke, identifican a la Revolución Francesa con una oleada de anarquía, con una especie de caos político y social, Tocqueville afirma:

La revolución no ha sido hecha como se ha creído para destruir el imperio de las creencias religiosas; pese a las apariencias, ha sido esencialmente una revolución social y política; y, en el círculo de las instituciones de esta especie, no ha tendido a perpetuar el desorden, a hacerlo en cierta manera estable, a metodizar la anarquía, como decía uno de sus principales adversarios, sino antes bien a acrecentar la potencia y los derechos de la autoridad pública.⁸

En suma, la revolución se ha hecho contra los privilegios nobiliarios y contra el absolutismo monárquico, pero finalmente ha engendrado un Estado más centralizado, más fuerte y más opresivo para los administrados que el que ha destruido. Este es el gran descubrimiento tocquevilliano.

Según Tocqueville, la sociedad feudal estaba fundada en la existencia de la nobleza, es decir, de una aristocracia terrateniente que, en tanto que ha resistido a través de sus privilegios toda expansión del poder central, ha garantizado, en cierta manera, libertades en formas diversas y en distintos niveles. En nombre de la libertad, como principio, y en nombre de la igualdad de condiciones, la Revolución Francesa, al destruir a la nobleza, ha reducido las libertades de que antaño podían disponer los administrados ante la potencia tentacular de la administración.

A diferencia de la revolución norteamericana, que ha instaurado un Estado federal descentralizado y ha reforzado la democracia de base en las instituciones comunales, la Revolución Francesa ha engendrado el Estado más centralizado que jamás haya existido, y cuya expresión más acabada será el imperio napoleónico. La razón de esta diferencia reside en el hecho de que la monarquía francesa, de Luis XI a Luis XVI, ya había operado una centralización forzosa que, al transformar a los antiguos barones feudales en cortesanos de Versalles, había destruido la base de franquicias y libertades de la antigua Francia.

Que la revolución haya tenido lugar particularmente en Francia; que haya alcanzado allí, en 1793-1794, el paroxismo de todos conocido y, en fin, que de ella resultara el Estado centralizado del Imperio, seguido por el de la Restauración, el de la Monarquía de Julio y, por último, el del Se-

⁸ *Ibid.*, p. 79.

gundo Imperio, todo ello procede de las mismas causas y, finalmente, debía engendrar casi ineluctablemente esta sucesión de efectos.

El antiguo régimen francés suponía, en el siglo XVIII, la mayor supresión o reducción de las antiguas instituciones feudales y la mayor concentración del poder en las manos de la administración monárquica centralizada. Dicho de otra manera, en ninguna parte de la antigua Europa —con excepción de las Provincias Unidas y de Inglaterra— la burguesía era tan poderosa como en Francia, por medio de su alianza histórica con la monarquía, alianza dirigida contra la nobleza. Así pues, la Revolución Francesa ha rematado esta obra del antiguo régimen eliminando los privilegios nobiliarios y confiriendo al nuevo Estado y a su administración un poder casi ilimitado. Comenzada en nombre de la libertad, la Revolución Francesa ha desembocado, por así decirlo, naturalmente en el despotismo. Y de manera más general, en Europa el riesgo del despotismo acecha a las diversas sociedades existentes. No le queda, pues, a Tocqueville más que recurrir al contrapeso que reside en la reanimación de las colectividades locales y en el equilibrio entre los poderes, concebido a la manera de Montesquieu.

Aristócrata de nacimiento y de corazón, Tocqueville comprendió que el Estado burgués no instauraba el reino de la libertad. Pero no llegó a discernir todos los mecanismos esenciales de la sociedad burguesa, de la cual el nuevo Estado no es más que el aparato institucional necesario para el dominio de la clase dirigente. Se ha concentrado, sobre todo, en la forma extremadamente centralizada que ha revestido el Estado en Francia, sin ver bien la naturaleza de clase del Estado burgués a través de sus diferencias de forma en el espacio (Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña) o en el tiempo (Primera República Francesa, Primer Imperio, Monarquía de Julio, Segunda República, Segundo Imperio).

El mérito incomparable de Marx y de Engels es haber analizado al Estado como instrumento de dominación de una clase (amos, barones, capitalistas) sobre otra (esclavos, siervos, proletarios) y de haberlo pensado como una superestructura de relaciones de clase subyacentes. Los límites del pensamiento tocquevilliano se encuentran en el hecho de que aísla lo político como tal; en suma, en que se remite al aparato del Estado, de las condiciones objetivas, es decir, de las relaciones de producción que expresan esa política, ese aparato de Estado.

En definitiva, el optimismo relativo de Tocqueville ante la democracia norteamericana y su pesimismo en lo tocante al futuro en Europa de la democracia reposan, uno y otro, sobre el hecho de que la revolución norteamericana se ha llevado adelante en armonía con la ideología religiosa, singularmente protestante, en tanto que la Revolución Francesa ha ido acompañada de una violenta agresión contra el cristianismo y contra la Iglesia católica. Así, la ideología gobernaría finalmente el curso de los

procesos históricos, lo cual prueba que Tocqueville, pese a la finura de sus análisis políticos, ha seguido siendo cautivo de una filosofía histórica y social idealista.

¿QUÉ ES LA "CIENCIA POLÍTICA"

Hoy día, la "ciencia política" tiene casa propia; institutos de investigación y establecimientos de enseñanza superior funcionan con tal apelación. Pero la incertidumbre sigue respecto del estatuto epistemológico de la disciplina. ¿Debe reivindicar una autonomía en el cuadro de las "ciencias sociales", como cree la mayoría de los politólogos formados en el estudio del derecho constitucional? ¿O no es, después de todo, más que una rama de la sociología especializada en el estudio de los fenómenos que se relacionan directamente con el poder global ejercido por el Estado sobre la sociedad?

Se trata, finalmente, de una querrela de escuelas, pese a la cual los *political scientists* han llegado a distinguir tres objetos de estudio estrechamente ligados entre sí: a) las formas constitucionales de los Estados o, si se prefiere, de los poderes públicos; b) las organizaciones cuya apuesta es el poder de Estado, es decir, los partidos y los movimientos políticos, y c) las opiniones del público ante el Estado, los partidos y los problemas planteados por ellos. Por lo tanto puede verse que la "ciencia política" engloba un conjunto de investigaciones que parten de las que antaño realizaba el derecho constitucional hasta las que se derivan, a través de los institutos de sondeo, de la psicología social aplicada a los fenómenos de la opinión pública.

El estudio de las instituciones constitucionales a través de las cuales se ejerce la acción de los poderes públicos plantea, desde sus primeros trámites, la cuestión de la forma y del contenido. Si nos atenemos a la forma, tomaremos entonces las constituciones al pie de la letra, y la "ciencia política" tratará de comprender su funcionamiento, con excepción de las fuerzas sociales subyacentes que las han engendrado y que las utilizan. Con raras excepciones, todos los Estados contemporáneos se consideran fundados sobre un sistema representativo, y se atribuyen el principio de la soberanía popular.

A partir de allí, los politólogos tendrán que distinguir entre los Estados parlamentarios y los Estados presidenciales y, en ciertos casos, presidencialistas, y añadir aquellos en los cuales un partido único se sirve de los poderes públicos como "bandas de transmisión" de su hegemonía; finalmente, deberán considerar las dictaduras militares. Semejante tipología, que es válida en Occidente, muestra las dificultades del género. Confirma que la forma constitucional no tiene su explicación en sí mis-

ma, y que hay que ir a buscarla, como lo propone el marxismo, en las relaciones sociales fundamentales, entre clases que expresan las constituciones, disimulándolas con fines justificatorios y conservadores.

Burdeau, en su *Tratado de ciencia política*, declara: "En el origen del Estado hay una causa, una idea nacida del genio del hombre, y por ella sola puede explicarse el Estado."⁹ Este autor administra así la prueba de que fuera del análisis marxista la teoría del Estado corre el riesgo permanente de naufragar en el idealismo místico, y que en un siglo la "ciencia política", lejos de haber dejado atrás a Tocqueville, es muy capaz de regresar mucho más allá.

Más recientemente, Duverger da pruebas de una asombrosa incompreensión de la teoría marxista del Estado cuando escribe:

La relación de los grandes tipos de Estado descritos por los marxistas —Estado esclavista, Estado feudal, Estado burgués, Estado socialista— con los grandes tipos de sistemas de producción es exacta en su conjunto. Pero esos "tipos de Estado" están mal definidos desde el punto de vista político... ¿Puede decirse que el sistema de producción de la Alemania de 1933 era muy distinto del de la Gran Bretaña de esa época?... Ciertamente, el fascismo alemán —como todos los fascismos— depende de factores económicos; pero la parte del sistema de producción en tanto que tal, parece allí bastante reducida.¹⁰

Esto revela una plena confusión, pues nunca Marx ni ningún marxista ha definido el Estado por relación a un "sistema de producción", expresión por lo demás ajena al materialismo histórico. Para el marxismo, el Estado, "instrumento de dominación de una clase sobre otra" (Lenin), reviste las formas correspondientes a las relaciones entre esas clases en un período determinado. Ciertamente, la Alemania y la Gran Bretaña de 1933 pertenecían al modo de producción capitalista. Pero la crisis política de que era víctima la burguesía alemana en aquel momento la había obligado a recurrir al Estado fascista, mientras que la burguesía inglesa aún podía ejercer su dominio de clase por medio del régimen parlamentario.¹¹

Al reivindicar contra el marxismo la especificidad de los fenómenos que pretende estudiar, la sociología política o la politología aparta esos fenómenos de su "base real", de las relaciones de clase y de los momentos sucesivos de la lucha de clases.

Cuando esta misma disciplina aborda el estudio de los partidos políticos, su formalismo aparece aún más netamente. Así Duverger distingue "partidos de cuadros", "partidos de masa" y "partidos de un tipo inter-

⁹ Burdeau, *Traité de Science politique*, t. II. Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1947, p. 187.

¹⁰ Duverger, *op. cit.*, p. 128.

¹¹ León Trotsky, *Comment vaincre le fascisme*. Tr. fr. Buchet/Chastel, 1973. Traducción española: *Cómo vencer al fascismo*, Tres Américas.

medio".¹² Ello equivale a clasificar a las organizaciones políticas en función del único criterio de número más o menos grande de adherentes, aun si se añade, como lo hace Duverger, que "la distinción de los partidos 'flexibles' (sin disciplina de voto) y de los partidos 'rígidos' (con disciplina de voto y, en general, con una mayor centralización) es tan importante como la de los partidos de cuadros y los partidos de masa".¹³

En efecto, semejante tipología conduce a colocar bajo la misma rúbrica de partido de masa a la social-democracia, el Partido Bolchevique y el Partido Nacional Socialista y a unir, por otra parte, con la apelación de partidos rígidos, al partido conservador inglés y a los partidos socialistas en ciertos periodos, mientras que en otros momentos tendrían que ser considerados como flexibles.

En nombre de la especificidad estructural de las organizaciones políticas, lo que aquí no se reconoce es el contenido de clase de los partidos y la oposición esencial de los partidos obreros (Partido Bolchevique, Labour Party, etc.) y los partidos burgueses (partido conservador inglés, partido nacional socialista de Hitler o partido radical francés). Ciertamente, la política practicada por la dirección de los partidos obreros, cuando se ha convertido en política de colaboración de clase, hizo posible que Lenin clasificara los partidos social-demócratas como partidos obrero-burgueses; más adelante Trotsky retomó la misma calificación para tipificar a los partidos de la Tercera Internacional durante Stalin. Sin embargo, no por ello han dejado esos partidos, como aquellos a los que se oponen o como aquellos con los que colaboran, de seguir siendo caracterizados por la clase cuyos intereses expresan, fielmente o traicionándolos. También allí, la politología ha mostrado que por su rechazo del materialismo histórico está condenada a meras tipologías formalistas e inoperantes.

El único dominio en que esta disciplina ha logrado progresar hasta cierto punto es el de la sociología electoral y el estudio de la opinión pública. Del *Cuadro político de la Francia del oeste durante la Tercera República*, publicado por Siegfried en 1913, a los sondeos que en nuestros días tratan de producir fotografías del estado de la opinión pública, se han realizado verificaciones cada vez más rigurosas a condición de que nos abstengamos de añadirles un alcance de previsión que no tienen.

Encontramos allí, con ocasión de los fenómenos de opinión pública, la cuestión propia de la psicología social como disciplina relativamente científica. Si nos parece necesario criticar la tendencia de la sociología (en Durkheim y en Weber) y de la politología (en Tocqueville y más aún en sus sucesores) de ver en las representaciones y en las mentalidades la fuente de la vida social en su conjunto o, al menos, de llevar su importancia al extremo, tal reproche no podrá hacerse a la psicología

¹² Duverger, *op. cit.*, pp. 359-370.

¹³ *Ibid.*, p. 360.

social mientras se limite a verificar la existencia de esas representaciones y de esas mentalidades y a analizarla sin reconocerle una pretendida eficacia causal.

Nos parece que nada establece mejor la incompatibilidad completa entre el marxismo y las "ciencias sociales" que las tentativas de la politología por erigirse en la disciplina autónoma en el interior de este último conjunto. Todo lo que el talento lúcido de Tocqueville había aportado de nuevo a mediados del siglo XIX ha desembocado, en nuestros tiempos, en disertaciones académicas bastante pesadas cuyas pretensiones científicas sólo pueden ser medidas por la incapacidad de prever el curso de los acontecimientos políticos y de intervenir en ellos eficazmente.

Los trabajos de los *political scientists* referentes a los Estados y los partidos, así como sus estrategias y sus tácticas, siguen sometidos a la ideología dominante de la sociedad de la que han surgido. En el mejor de los casos es el "impresionismo" de sus autores, sus intuiciones de observadores periodísticos, lo que los salva en parte y les confiere no ciertamente la verdad científica, sino una cierta veracidad alcaatoria.

Como la sociología, la politología no es una ciencia. Y puesto que a sus ojos el marxismo no es más que una ideología entre otras, se encuentra condenada a una especie de positivismo que le impide buscar la "base real" a partir de la cual se constituyen y se desarrollan los fenómenos políticos. La sociología es un campo en que ciertas especulaciones filosóficas que no se atreven ya a presentarse como tales se dan libre curso bajo el disfraz de una supuesta ciencia. La politología, por otra parte, es un campo en que los intelectuales, que ya no se atreven a comprometerse en la política de los partidos, hacen esta política de una manera sublimada, pretendiendo ser investigadores científicos; pero debe notarse que, de manera conservadora o reformista, de hecho le hacen el juego al orden social existente.

Y es que en el estudio de los fenómenos políticos, el rechazo del materialismo histórico conduce inevitablemente a sufrir, sin poder preverla, esta influencia de las ideas dominantes, de las que Marx había descubierto que no eran sino las ideas de la clase dominante. En realidad, las verificaciones y los análisis de los politólogos, aun cuando desembocan en saberes parciales, siguen sometidos a una sistematización, implícita o explícita, que es la misma de la ideología. En fin, si Montesquieu fue llevado por el movimiento histórico objetivo que debía desembocar en la revolución burguesa, y si Tocqueville aún sufría el impulso de un capitalismo ascendente, en cambio nuestros politólogos contemporáneos tienen como telón de fondo de sus investigaciones la descomposición de las sociedades burguesas y el espectro de otra revolución cuya importancia histórica no pueden reconocer por la situación en que se encuentran.

SEGUNDA PARTE

PROBLEMAS ACTUALES DE LAS "CIENCIAS SOCIALES"

VIII. MALINOWSKY Y LA ESCUELA FUNCIONALISTA

DESPUÉS DE TODO las "ciencias sociales" han sido fieles, desde cerca de 1848 hasta el final de la Primera Guerra Mundial, a cierto *evolucionismo*. Esas disciplinas consideraban, con el nombre de sociedad moderna, industrial u occidental, al modo de producción capitalista como el modelo, el ejemplo que las otras sociedades, llamadas atrasadas o retardatarias, tenían que seguir para alcanzar el desarrollo algún día. En pocas palabras, de Lewis Morgan a Spencer, a Durkheim y a Weber, reina un indiscutible europocentrismo; pero se ve moderado por un optimismo en virtud del cual las "ciencias sociales" creen, o al menos afirman, que las sociedades no europeas podrán, en el porvenir, alcanzar a las sociedades europeas.

Después de la Revolución Soviética de 1917, después de la Primera Guerra Mundial, después de la desaparición de Durkheim y de Weber, esta orientación ideológica cambia. Amenazada por el ascenso del proletariado revolucionario y por la crisis económica social, cultural y política del sistema capitalista mundial, la burguesía pierde el optimismo de su juventud histórica y la confianza que antes había puesto en la ciencia y en el progreso de las luces. Anunciador de ese cambio, Nietzsche había profesado en *La voluntad de poder* (1884-1888) el nihilismo europeo, y Spengler daba toda su dimensión a ese pesimismo creciente en *La decadencia de Occidente* (1918-1922).

En el dominio que nos interesa, el evolucionismo es recusado como ilusión caduca, y un nuevo estado de espíritu se instaura a partir de la antropología cultural, en nombre del derecho de cada sociedad a ser estudiada en sí misma y por sí misma y en nombre del papel desempeñado por cada fenómeno en el todo social: se trata del *funcionalismo*.

EL ANÁLISIS FUNCIONAL Y EL FUNCIONALISMO EN MALINOWSKI

De origen polaco, Bronislaw Malinowski (1884-1942) ha llegado a ser, en la primera mitad de nuestro siglo, el maestro indiscutido de la escuela antropológica inglesa, fundando precisamente lo que ha llamado el *análisis funcional*.

Después de haber vivido cerca de dos años en las islas de Trobriand, situadas en el Pacífico, al este de Nueva Guinea, Malinowski publica, en 1922, *Los argonautas del Pacífico occidental*, obra que asegura su cele-

bridad.¹ En ella afirma enérgicamente que la sociedad trobriandesa está lejos de ser un agregado de individuos que viven libremente en el seno de la naturaleza y "que se encuentran víctimas de creencias fantasmagóricas y de miedos locos". Es, al contrario, "una vasta y fuerte organización social" que incluye un sistema complejo de términos de parentesco, "convenciones y leyes para todo lo que se refiere a las relaciones públicas y privadas". Precisa Malinowski a propósito de los trobriandeses:

Sus creencias y prácticas no están desprovistas de cierta coherencia; su conocimiento del mundo exterior basta para guiarlos en la mayor parte de sus empresas y actividades, siempre efectuadas con vigor. En cuanto a sus producciones artísticas, no carecen ni de significación ni de belleza.²

Esto significa que, según Malinowski, el evolucionismo se equivocaba al considerar a las sociedades antiguas o a las sociedades no europeas de hoy como eslabones de una cadena cultural única y universal. El ejemplo de los aborígenes de Trobriand le hace pensar que cada sociedad (antigua o reciente) constituye un todo cuyo principio de explicación reside en su coherencia cultural interna.

Al tratarse de los isleños oceánicos estudiados por él, Malinowski cree haber descubierto la manifestación esencial de su coherencia cultural en los fenómenos de la *kula*.

La *kula* es una forma de intercambio intertribal de gran envergadura; se efectúa entre archipiélagos cuya disposición en un gran círculo constituye un circuito cerrado... dos especies de artículos —y esas dos solamente— circulan sin cesar en direcciones opuestas. El primer artículo —grandes collares de conchas rojas llamados *soulava*— hace el trayecto en el sentido de las manecillas de un reloj; el segundo —brazaletes de conchas blancas llamadas *suwali*— va en la dirección contraria. Cada uno siguiendo su propio camino en el circuito cerrado, encuentra al otro en su trayecto y se intercambia constantemente con él. Todos los desplazamientos de esos artículos *kula* y los detalles de las transacciones están fijados y regulados por un conjunto de convenciones y de principios tradicionales, y ciertas fases de la *kula* van acompañadas de ceremonias rituales y públicas muy complicadas.³

Se trata, pues, de un sistema de intercambio, pero los objetos intercambiados no tienen una utilidad, hablando en el sentido propio. Además, los intercambios van acompañados de prácticas mágicas y de manifestaciones de creencias mágico-religiosas, es decir, de fenómenos no eco-

¹ Gallimard, 1963. Hay traducción española: B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Península.

² *Ibid.*, pp. 66-67.

³ *Ibid.*, p. 139.

nómicos. Así, Malinowski pone a sus lectores en guardia contra toda interpretación económica, es decir, materialista, de la *kula*.

Malinowski observa que ese sistema de intercambio sirve de fundamento a expediciones marítimas de gran envergadura, a contactos entre las tribus que viven en las distintas islas Trobriand y, en fin, a ceremonias en el curso de las cuales se afirma la identidad cultural de todos y cada uno de los participantes. Para él, la *kula* es aquello por lo que la sociedad trobriandesa constituye una sola unidad, pese a la dispersión geográfica de sus miembros y a la aparente separación en el tiempo entre los muertos y los vivos. Curiosamente, Malinowski escribe:

Esos hombres no tienen ninguna conciencia de las líneas directoras de cualquiera de sus estructuras sociales. Conocen los móviles que los impelen, los fines que persiguen con sus acciones individuales y las reglas que condicionan éstas, pero la manera en que todo esto da forma al conjunto de sus instituciones colectivas supera el nivel de su entendimiento.⁴

Como si en Occidente las masas tuvieran conciencia de las leyes fundamentales del modo de producción capitalista y de la función de las instituciones que regulan su vida!

No queriendo dejarse engañar por el utilitarismo burgués, que atribuye absurdamente a los individuos una especie de racionalidad y comportamiento de base económica, Malinowski separa los fenómenos de la *kula* de la producción social antigua de la que indudablemente surgieron, para tratarlos como hechos culturales, como hechos esencialmente psicosociales que constituyen en sí mismos la totalidad que tendría que estudiar la etnología.

En el artículo *Anthropology* que redactó para la *Enciclopedia británica*, define así su método

El análisis funcional de la cultura parte del principio de que en todos los tipos de civilización cada costumbre, cada objeto material, cada idea y cada creencia cumple con una función vital, tiene una tarea que desempeñar, representa una parte indispensable en una totalidad orgánica.

Así se encuentra teorizado el enfoque de que Malinowski se había servido en sus investigaciones en las islas Trobriand. El objeto de su método, nos lo ha advertido claramente, no es la sociedad, la vida colectiva de los seres humanos, a partir de su base real, sino la cultura, es decir, lo vivido de esa vida por los individuos.

No hay duda de que la cultura que la escuela norteamericana de antropología cultural definirá, más tarde, como el conjunto de las maneras

⁴ *Ibid.*, p. 141.

de vivir, o sea, de actuar, de sentir o de pensar propias de una población determinada merece ser estudiada a través de sus distintas manifestaciones.⁵ Pero se plantea la cuestión de saber si puede ser científicamente examinada como una totalidad independiente o aun autónoma, o si en cambio debe ser referida a la base real de la que, según el materialismo histórico, no es más que la superestructura institucional e ideológica tal como los individuos la viven y se la representan.

Por otra parte, el análisis funcional propuesto por Malinowski postula que la totalidad cultural abarca una coherencia tan fuerte que toda consideración de contradicciones internas se encuentra por ello mismo excluida. Al pretender que cada fenómeno cultural cumple con una función vital y representa una parte indispensable de una totalidad orgánica, el creador de este método se ha vuelto al mismo tiempo el fundador del *funcionalismo*, o sea de una ideología que lleva a lo absoluto la forma global de la existencia social, excluyendo de ella las contradicciones internas o al menos la búsqueda de esos antagonismos. En semejante perspectiva se comprende mal cómo una sociedad puede transformarse y conocer trastornos ínternos que desemboquen en el engendramiento de una nueva sociedad.

Fundamentalmente, es el idealismo, en su forma culturalista, el que ha conducido a Malinowski, con el pretexto de respetar la totalidad cultural, a separarla de sus condiciones materiales de existencia y a inmovilizarla en una representación etnológica fija. Cualesquiera que sean sus métodos de observador escrupuloso de los fenómenos culturales, ha desembocado en el funcionalismo que hoy resulta difícil no reconocer como una sistematización ideológica cuya función reside en la justificación del orden existente. De allí resulta una contradicción tan palmaria con las intenciones científicas iniciales de Malinowski y luego de sus sucesores, que las posiciones del funcionalismo han sido reconocidas como insostenibles en el mismo lugar en que han sido más encarnizadamente defendidas, a saber, en los Estados Unidos.

LA SOCIOLOGÍA EN LOS ESTADOS UNIDOS: DEL FUNCIONALISMO AL ESTRUCTURALISMO

El periodo de la Segunda Guerra mundial se caracteriza en los Estados Unidos por un auge de las "ciencias sociales" que pronto rebasa el marco del país para extenderse al conjunto del mundo occidental o de influencia occidental. Pero este auge es, ante todo, de recabación e inves-

⁵ Cf. M. J. Herskovits, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, 5a. reimpresión. México, FCE, 1974.

ligación de hechos. Al nivel de la teorización, las "ciencias sociales" norteamericanas ya no tienen confianza en el pragmatismo, el behaviorismo y en el evolucionismo que ideológicamente habían dominado la primera mitad del siglo. Están en busca de una nueva sistematización que, en efecto, les proporciona la expansión del psicoanálisis, del que hablaremos más adelante, así como el rápido desarrollo del funcionalismo en la antropología cultural, la sociología y la psicología social.

Después de haber participado en ese movimiento de ideas, Robert K. Merton lo somete a un examen crítico en una obra que hará época: *Social Theory and Social Structure* (1953).⁶ Después de mostrar la pluralidad de los sentidos, que lleva el término de función en Radcliffe-Brown y en Malinowski, el autor enumera y analiza lo que él llama los "postulados comúnmente admitidos en análisis funcional".

1. "El postulado de la *unidad funcional de la sociedad*", que según los términos de Radcliffe-Brown supone "una situación en la que todas las partes del sistema social funcionan juntas con un grado suficiente de armonía o de congruencia interna, es decir, sin producir conflictos persistentes que no puedan resolverse ni reglamentarse";

2. "El postulado del *funcionalismo universal*", que sostiene que "todas las formas sociales o culturales estandarizadas tienen funciones positivas", como lo entendía Malinowski en su definición ya citada del análisis funcional, y

3. "El postulado de la *indispensabilidad*", según el cual "cada elemento de la vida social sería indispensable para cumplir con una función indispensable a su vez, lo que implica —observa Merton— que ningún otro elemento podría desempeñar tal función".⁷

A partir de los tres postulados así denunciados, Merton llega a considerar el análisis funcional como una ideología. Y le parece que esta ideología puede servir lo mismo a fines conservadores que a fines revolucionarios. Conservadora, lo sería por su absolutización del todo social y por su desconocimiento de los conflictos que socavan desde el interior a la sociedad. Revolucionaria, podría serlo reduciendo los valores éticos a un alcance exclusivamente funcional que los relativizaría en extremo.

Merton se entrega a una comparación (por medio de un díptico) entre lo que llama la orientación ideológica del análisis funcional y la orientación ideológica del materialismo dialéctico. Por desgracia para él, se trata, en realidad, de una comparación entre la ideología funcionalista, tal como la que trata de axiomatizar, y la dialéctica hegeliana —que no el materialismo dialéctico—, cuya naturaleza ideológica critica Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Así pues,

⁶ K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, 2a. reimpresión. México, FCE, 1972.

⁷ *Ibid.*, pp. 35-43.

el análisis marxista no tiene nada que ver con el paralelo mertoniano que, a este respecto, reposa sobre un contrasentido.

La enseñanza que de allí podemos obtener es que la ideología, expresión invertida de las relaciones sociales en la conciencia de los individuos, contiene contradicciones internas que nos permiten hacer uso de ellas de varias maneras. Como la dialéctica hegeliana es una dialéctica idealista, forma parte integrante de la ideología de comienzos del siglo XIX en Europa; por tanto, tiene una significación subversiva con relación al antiguo régimen, el modo de producción feudal, y un alcance conservador con relación al Estado prusiano glorificado por Hegel. Y como el funcionalismo es una forma de la ideología contemporánea, no se libra de la ley descubierta por Marx según la cual "las ideas dominantes de una sociedad son las ideas de la clase dominante". Así, el funcionalismo tiene una significación y un alcance conservadores generalmente reconocidos. Sin embargo, para los defensores de un tradicionalismo absoluto, el análisis funcional puede pasar por una puesta en cuestión relativizante de los valores éticos.

En un estilo positivista, Merton cree poder purgar el análisis funcional de la ideología, de la que nosotros pensamos que le es inmanente. Escribe Merton: "Revisado críticamente, el análisis funcional es neutral en relación con los grandes sistemas ideológicos."⁸ Momento característico del desarrollo de las "ciencias sociales" en los Estados Unidos, el funcionalismo absoluto de Malinowski es remplazado por el funcionalismo relativista y crítico de Merton. Y no por casualidad se ha remitido Merton —aun a través de un contrasentido— al análisis marxista, pues ante el materialismo histórico y su expansión contemporánea, las posiciones del funcionalismo malinowskiano pronto han parecido indefensibles.

Talcott Parsons, cuyos trabajos han dominado la sociología norteamericana y hasta cierto punto la sociología occidental entre 1950 y 1970, ha intentado, también él, resolver los problemas teóricos y metodológicos del funcionalismo. Inspirándose en la cibernética, reemplaza el antiguo concepto del todo social por el de *sistema social*,⁹ el cual, según él, sólo puede operar obedeciendo a cuatro imperativos funcionales:

1. La "búsqueda de objetivos", que revelaría que el sistema social sólo existe por relación a ciertas finalidades;
2. La "estabilidad normativa", que implica la aceptación por los miembros de la sociedad de un conjunto de valores comunes;
3. La "integración" de los individuos del sistema social, que asegura la coordinación necesaria entre los diversos elementos de la sociedad, y

⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁹ T. Parsons, *The social system*. Glencoe, 1951, y *Toward a general theory of action*, 1952.

4. La "adaptación" que permite al sistema responder a las dificultades de origen externo e interno. A partir de esto el sistema social se subdividiría en subsistemas, que revelarían, cada uno, sus estructuras propias: la estructura política correspondería a la búsqueda de objetivos, las estructuras familiares y escolares a la estabilidad normativa, la estructura jurídica a la integración y la estructura económica a la adaptación.

La aportación de Parsons se encuentra en la elaboración del concepto de estructura, destinado a sacar a las "ciencias sociales" del callejón sin salida en que la doctrina malinowskiana de la totalidad social y de sus funciones las había conducido. En lugar de una totalidad única, habría que considerar una pluralidad de totalidades estructurales abiertas ante el sistema social. Así podrían distinguirse los cambios que se operan en el interior de ese sistema y el cambio que entraña el paso de un sistema a otro.

Queda en pie el hecho de que la teorización parsoniana permanece centrada en la acción social, entendida a la manera de Weber, como una relación intersubjetiva. Ciertamente, Parsons ha abierto el camino al estructuralismo y aun al sistemismo, de los que trataremos en los capítulos siguientes, de tal manera que se ha podido llamar a su doctrina *estructuro-funcionalismo*. Pero la puesta en el mismo plano formal de los diversos aspectos de la vida social y la tendencia a reducir a esta última a lo psicosocial, a lo cultural, siguen siendo rasgos característicos del idealismo de esta doctrina.

Añadamos, para ser justos, que la sociología norteamericana, aunque sigue dominada por el funcionalismo, se ha caracterizado por ciertas oposiciones a esta dominación. Citaremos el caso de David Riesman, quien en *La muchedumbre solitaria* (1950) sugiere que después de ser dirigida por la tradición y de haber buscado una *dirección interior*, por la misma, a través de sus individuos, la humanidad estaría dedicada a una *dirección exterior (other-direction)*, que estaría anunciada por la malificación y los totalitarismos actuales.¹⁰ Citaremos también el caso de C. Wright Mills, quien en *La élite del poder* (1956) describe los grupos dominantes de la sociedad de los Estados Unidos, y ataca el funcionalismo como ideología de sublimación y de camuflaje de esta sociedad; sin embargo, en Mills falta el análisis riguroso de las relaciones entre las clases sociales fundamentales cuya expresión es el poder de los grupos elitistas.¹¹

La época del funcionalismo triunfante ha terminado en los Estados Unidos; tan sólo algunos epígonos europeos tratan de asegurar hoy una ma-

¹⁰ Traducción española: David Riesman, *La muchedumbre solitaria*. Paidós.

¹¹ Traducción española: C. Wright Mills, *La élite del poder*, 4a. reimpresión. México, FCE, 1976.

nera de sobrevivencia, completamente literaria, de esta ideología. De hecho, el análisis estructural y el análisis sistémico pretenden asegurar, en adelante, el porvenir de las "ciencias sociales" apoyándose en los últimos avances de la lingüística y tratando de promover diversos enfoques semiológicos de los fenómenos sociales, ligados ellos mismos a ciertas interpretaciones del psicoanálisis.

Comoquiera que sea, es lícito preguntarse si esas aparentes novedades son tan recientes como lo pretenden sus adeptos, y si la ideología funcionalista, como consideración de la cultura independientemente de sus condiciones materiales de existencia, es decir, de las relaciones sociales fundamentales, y como concepción de la realidad social, excepción hecha de sus contradicciones internas, no permanece aún presente en el análisis estructural y en el análisis sistémico.

En suma, del funcionalismo al estructuralismo y al sistemismo, ¿es fundamental el cambio? ¿O se trata solamente, al nivel de la forma, de tres figuras de una misma ideología? Ésta es la cuestión de la que vamos a ocuparnos.

IX. LÉVI-STRAUSS Y LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

NACIDO EN 1908, Claude Lévi-Strauss ha seguido una carrera universitaria notable: alumno de la Escuela Normal Superior, luego catedrático de filosofía, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial emprende ciertas investigaciones entre diversos pueblos indios del Brasil, y se da a conocer entre el público culto con *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), y entre el gran público con *Tristes trópicos* (1955); después de esto ingresa en el Colegio de Francia (1959) y finalmente llega a ser miembro de la Academia Francesa.

A Lévi-Strauss le gusta definirse profesionalmente como etnógrafo, queriendo significar con ello que ha decidido romper con la especulación filosófica y con su enseñanza para volverse hacia la observación paciente de ciertos pueblos cuyas condiciones materiales de existencia, en razón de su arcaísmo, podrían hacer luz sobre el origen, la naturaleza y el destino de la humanidad.

En este esfuerzo encaminado a instaurar una verdadera ciencia del hombre, Lévi-Strauss distingue tres niveles de investigación: el de la etnología, el de la etnografía y, en fin, el de la antropología.

La etnografía consiste en recabar, sobre el terreno, todos los informes relativos a la vida de una sociedad determinada. A partir de ello define la etnología en estos términos:

Con relación a la etnografía, la etnología representa un primer paso hacia la síntesis. Sin excluir la observación directa, tiende a conclusiones lo bastante extendidas para que sea difícil fundarlas exclusivamente sobre un conocimiento directo y personal. Esta síntesis puede operarse en tres direcciones: geográfica, si se quieren integrar conocimientos relativos a grupos vecinos; histórica, si se tiende a reconstruir el pasado de una o de varias poblaciones; en fin, sistémica, si se aisle para dar una atención particular a tal tipo de técnica, de costumbre o de institución.

Y añade respecto de la antropología, en el sentido en que se la entiende en la Gran Bretaña y en los Estados Unidos, que tiende

a un conocimiento global del hombre, abarcando su tema en toda su extensión histórica y geográfica, aspirando a un conocimiento aplicable al conjunto del desarrollo humano, desde los homínidos hasta las razas modernas, tendiendo a conclusiones positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades

humanas desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia.¹

Se trata, pues, de un ambicioso proyecto de instaurar una ciencia fundamental a partir de la cual podría reorganizarse el sistema de las "ciencias sociales". Es claro que Lévi-Strauss no ignora que Durkheim, en su tiempo, había deseado hacer lo mismo a partir de la sociología. Así, observa que el término de sociología, "aún no ha logrado merecer desde el comienzo de este siglo el sentido general de *corpus* del conjunto de las ciencias sociales que para él habían soñado Durkheim y Simiand", y que "la sociología se remonta a la filosofía social".²

Por nuestra parte, estimamos que la sociología en nuestros días sigue prisionera de una sistematización especulativa que perfectamente puede llamarse "filosofía social". Y hemos indicado que es así en razón del idealismo fundamental que, de Comte y Spencer a Durkheim, a Weber y a los funcionalistas, ha impedido a los sociólogos remitir los fenómenos institucionales e ideológicos a la base real de la vida social: la producción de bienes materiales y de instrumentos de producción y el engendramiento concomitante de las relaciones sociales fundamentales.

Como vamos a ver, la tentativa lévi-straussiana de instaurar una ciencia antropológica se remite a una orientación completamente distinta. La cuestión que desde entonces hay que resolver consiste en saber si esta tentativa en efecto ha hecho progresar o está capacitada para hacer progresar realmente a las "ciencias sociales" de nuestro tiempo.

SISTEMAS DE PARENTESCO Y SOCIEDADES LLAMADAS PRIMITIVAS

La observación de la vida social de los nambikwaras y de otros pueblos indios del Brasil central y occidental ha llevado a Lévi-Strauss a verificar el papel importante y complejo desempeñado por las relaciones de parentesco. A través de esas relaciones de parentesco fundadas sobre los principios de la prohibición del incesto y del matrimonio exogámico es como los seres humanos habrían dejado de ser tan sólo entes de la naturaleza para constituirse en seres de la cultura, es decir, en seres específicamente humanos. Así, Lévi-Strauss escribe:

Las reglas del parentesco y del matrimonio nos parece que agotan, en la diversidad de sus modalidades históricas y geográficas, todos los métodos posibles para asegurar la integración de la familia biológica al seno del grupo... La

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Plon, 1958, pp. 387-388. Traducción española: *Antropología estructural*, EUDEBA.

² *Ibid.*, p. 4.

marcha de nuestro análisis es, pues, vecina de la del lingüista fonólogo. Pero hay más: si la proyección del incesto y la exogamia tienen una función esencialmente positiva, si su razón de ser consiste en establecer entre los hombres un nexo sin el cual no podrían elevarse por encima de una organización biológica para llegar a ser una organización social, entonces hay que reconocer que lingüistas y sociólogos no sólo aplican los mismos métodos sino que se dedican al estudio del mismo objeto... La prohibición del incesto es universal como el idioma; y, si es verdad que estamos mejor informados sobre la naturaleza del segundo que sobre el origen de la primera, solamente siguiendo la comparación hasta su término podemos esperar penetrar en el sentido de la institución.³

Podemos verificar que, entre los diversos aspectos de la vida social, el sistema de parentesco y el sistema lingüístico quedan aislados de los otros aspectos y conectados el uno al otro. Y, como veremos más adelante, esta conexión es la que caracteriza el método de Lévi-Strauss: el análisis estructural.

Notemos, por el momento, que el interés que nuestro autor dedica a las sociedades tecnológicas y económicamente arcaicas se justifica por el hecho de que dichas sociedades deben revelar más netamente que las sociedades modernas la importancia del sistema de parentesco y la relación entre ese sistema y el sistema lingüístico. Así, Lévi-Strauss, continuando la tradición etnológica, califica de primitivas a ciertas sociedades —a las que estudia—. Nos indica: "Pese a todas sus imperfecciones y a despecho de ciertas críticas merecidas, bien parece que, a falta de un término mejor, el de 'primitivo' ha ocupado definitivamente un lugar en el vocabulario etnológico y sociológico contemporáneo."⁴

Así pues, el término queda avalado por el autor, pero éste se ve obligado a hacer notar el carácter negativo de su contenido: las sociedades "primitivas", serían, en efecto, unas sociedades

ignorantes de la escritura y, por tanto, inaccesibles a los métodos de investigación del juego histórico; tocadas sólo en fecha reciente por la expansión de la civilización mecánica. Por tanto, ajenas por su estructura social y su concepción del mundo a conceptos que la economía y la filosofía política consideran como fundamentales cuando se trata de nuestra propia sociedad.⁵

Pero esas sociedades "primitivas" no sólo serían no-modernas o no-modernizadas: serían testimonio, a su manera, de los orígenes de la humanidad, y los etnólogos las llamarían "primitivas" porque

³ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, 1967, pp. 565-566. Traducción española: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós.

⁴ Lévi-Strauss, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 400.

evocan por el arcaísmo de sus técnicas y sus instituciones lo que nos es posible reconstituir del estado social de poblaciones muy antiguas que vivieron hace uno o dos milenios; de allí la conclusión de que tal como eran en aquella época lejana han permanecido hoy. Dejemos a la filosofía el problema de explicar por qué en ciertos casos han ocurrido algunas cosas y por qué en otros no ocurre nada.⁶

Es claro que Lévi-Strauss no desconoce las causas del "subdesarrollo" como resultado de la explotación y la opresión de las sociedades no-occidentales por las potencias occidentales. Pero sigue convencido de que las sociedades que llama "primitivas" nos dan cierta imagen del pasado más remoto, el más antiguo de la humanidad en su conjunto. Y es esto lo que ahora refutamos.

Si consideramos, en efecto, los fenómenos económicos, culturales y políticos que se desarrollan actualmente en Asia (aparte de la China, la Corea del Norte y el Vietnam burocráticos, y excepto del Japón capitalista), África, América Latina y Oceanía podemos observar:

1. Fenómenos que se despliegan en los centros urbanos y que enfrentan, por una parte, a masas de asalariados y también de desempleados y, por la otra, a burguesías autóctonas y burguesías imperialistas extranjeras.

2. Fenómenos que se manifiestan en los campos en que predominan la agricultura y la cría orientadas hacia la exportación y en que se enfrentan, por una parte, la inmensa masa del campesinado pobre y, por la otra, terratenientes de ascendencia nobiliaria o de origen burgués y burguesías imperialistas extranjeras que gobiernan el proceso de producción.

3. Fenómenos que tienen curso entre las poblaciones *residuales*, las de muy débiles efectivos, cuyo emplazamiento actual, las actividades productivas que ejercen hoy en día (recolección, caza, pesca o hasta pequeña cría y pequeña agricultura aparentemente tradicionales), y, en fin, las conductas y las representaciones sociales actuales, nos remiten no a permanencias originales, sino por el contrario al repliegue sobre sí mismas, al atraso impuesto y aun a degeneraciones resultantes de diversos traumas históricos.

Desde luego, la primera y la segunda categorías de fenómenos que acabamos de evocar no incluyen ningún "primitivismo", aunque los etnólogos las menosprecian y siempre consideran legítimo hablar de "mentalidades arcaicas" o de "economías tradicionales" allí donde, manifiestamente, el colonialismo y el imperialismo han implantado relaciones capitalistas de producción subordinadas a ellos. Aún queda el caso que nos ofrece la tercera categoría de fenómenos, que son, efectivamente, los

⁶ *Ibid.*, p. 116.

objetos privilegiados de los etnólogos en general y de Lévi-Strauss en particular.

De hecho, creemos que esos fenómenos son precisamente, el punto de la ilusión etnológica que consiste en tomar por original lo que no es más que residual o, si se prefiere, por primitivo lo que no es más que producto de la regresión social engendrada por coacciones externas. En efecto, puede comprenderse fácilmente que las luchas entre pueblos han obligado a ciertos grupos vencidos a evacuar su territorio para replegarse a una región menos accesible a las invasiones y a las conquistas. Los indios de la Amazonia y del altiplano del Mato Grosso, diversos pueblos de África como los pigmeos y los hotentotes, y otros pueblos en los otros continentes han sido arrojados así, fuera de una residencia antigua, por vecinos más numerosos y sobre todo por las empresas europeas de la colonización, casi podríamos decir de la exterminación.

Sometidas a tales traumatismos, unas poblaciones han tratado o intentan aún sobrevivir adaptándose a condiciones ecológicas que no eran tradicionalmente las suyas, y poniendo en acción ciertos medios de producción que tradicionalmente no les pertenecían. Lejos de ser testimonio de un pasado lejano, más o menos común a la humanidad entera, esas poblaciones residuales son testimonio de diversas formas de regresión y de degeneraciones a las que ha llevado una victoriosa agresión extranjera. Por ejemplo, lo que hoy se entiende por "religiones tradicionales" no son, muy a menudo, los antiguos cultos y las antiguas creencias que hubiesen sobrevivido al avance del cristianismo, del Islam o del budismo. Son, antes bien, lo que resta de esas creencias y de esos cultos después de la destrucción de las bases materiales de la antigua sociedad y de la progresión conquistadora de las religiones "históricas" en relación, desde hace 100 años, con la implantación forzada de las relaciones capitalistas de producción.

Cierto es que Lévi-Strauss se ha negado a considerar válida la oposición dicotómica hecha anteriormente por Lévi-Bruhl entre una supuesta mentalidad prelógica (la de los "primitivos") y una pretendida mentalidad lógica (la de los "civilizados"). Para Lévi-Strauss, los hombres de la revolución neolítica ya eran lógicos, como lo demuestran los inmensos progresos tecnológicos que realizaron domesticando diversas especies vegetales y animales. Sin embargo, no por ello deja de distinguir dos formas de funcionamiento del entendimiento humano: el del "pensamiento salvaje" y el del pensamiento moderno.

A este propósito escribe:

Existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el co-

nocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada.⁷

Arrojada por la puerta, la dicotomía lévy-bruhliana vuelve aquí, en cierto modo, por la ventana, pues la oposición entre una estrategia del espíritu fundada sobre la percepción y la imaginación y otra estrategia más alejada de lo sensible y de lo imaginario, sigue siendo una oposición dicotómica que distingue dos formas irreductibles del pensamiento, en el tiempo y en el espacio. Y lo peor reside en la idea según la cual esos dos "pensamientos" resultarían, uno y otro, de una elección del espíritu entre una pluralidad de soluciones posibles. Así los hombres del paleolítico y, hoy, los nambikwaras habrían escogido o escogerían aún una estrategia del conocimiento inmediato en tanto que los hombres de las sociedades industriales elegirían una estrategia del conocimiento mediatizado.

Al no remitir los fenómenos del conocimiento a las prácticas del trabajo social, es decir, a la producción por los hombres de los bienes materiales y de los instrumentos de producción, y a las relaciones sociales que de ello resultan, Lévi-Strauss queda condenado a aislar los fenómenos cognoscitivos, a tratar de explicarlos en sí mismos y por sí mismos y a apartarlos de los otros aspectos de vida social.

De allí que recurre al espíritu y a elecciones del espíritu entre varias alternativas, como si el conocimiento humano pudiera representarse en formas posibles y, entre ellas algunas preferibles, antes que el trabajo social y el devenir objetivo de la sociedad las hayan engendrado, literalmente.

En suma, la oposición entre sociedades llamadas primitivas y sociedades llamadas modernas era y sigue siendo una afirmación ideológica en favor de la cual se ha desarrollado la etnología, ignorando y ocultando las fases sucesivas de la historia y las bases materiales de esas fases. Lévi-Strauss bien puede exaltar la revolución neolítica y glorificar la lógica de las relaciones de parentesco entre los nambikwaras; pero no por ello deja de estar prisionero de la dicotomía ideológica de "primitivo" y "moderno" o bien, si él lo prefiere, de lo tradicional y lo nuevo.

EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL

De regreso de cierto número de viajes y de investigaciones en el terreno, Lévi-Strauss trata de fundar una verdadera ciencia del hombre con ayuda de un método apropiado, al que llama método estructural y que, como

⁷ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 2a. reimpresión. México, FCE, 1972, p. 33.

lo hemos visto, pretende apoyarse sobre los progresos recientes de la lingüística fonológica. Escribe: "Sea en lingüística o en antropología, el método estructural consiste en identificar formas invariantes en el seno de contenidos diversos."⁸

Se podría preguntar por qué la invariancia es, así, metodológica y teóricamente, privilegiada en relación al devenir. El autor mismo nos da la respuesta: "Ese problema de la invariancia que la antropología social trata de resolver de la mano con otras ciencias, pero que, en ella, parece la forma moderna de una cuestión que siempre se ha planteado: la de la universalidad de la naturaleza humana."⁹

Intentando establecer, según una forma matemática, las relaciones constantes inherentes a diversos procesos físicos y químicos, las ciencias de la naturaleza efectivamente han apuntado, de Galileo a Lavoisier, a algo que puede llamarse la invariancia. Pero del principio de Carnot-Clausius a la mecánica de los *quanta*, a la astrofísica, a la química nuclear y a la biología molecular, es claro que esas mismas ciencias han dejado atrás la investigación de los invariantes para tratar de captar en diversas formas la dialéctica de la invariancia y el cambio. Aquí Lévi-Strauss nos parece prisionero de una concepción de la ciencia que un Émile Meyerson podría exponer, a su manera, a principios del siglo, pero que ningún matemático, físico, químico o biólogo retomaría hoy por su cuenta.¹⁰

En cuanto al problema de la universalidad de la naturaleza humana, heredado del Siglo de las Luces, Marx lo resolvía en 1845 de la manera siguiente:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de existencia, paso adelante determinado por su propia constitución física. Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material.¹¹

Rechazando la teoría y el método de Marx, Lévi-Strauss identifica el surgimiento de la "realidad humana" con la enigmática prohibición del incesto, generadora de la cultura, y con la no menos enigmática aparición del lenguaje. El ser humano no es, para él, el ser que se engendra en y por el trabajo social, en y por una dominación progresiva de las condiciones naturales de existencia a partir de su "organización corpo-

⁸ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, II. Plon, 1973, pp. 322-323.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰ Cf. E. Meyerson, *Identité et réalité*. Alcan, 1907.

¹¹ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. México. Ediciones de Cultura Popular, p. 25.

ral". Es un misterioso producto de la potencia combinatoria del espíritu que permanece idéntica a través de las combinaciones de posibles que ha escogido en el tiempo y en el espacio. En el curso de una conferencia pronunciada en los Estados Unidos en 1952, Lévi-Strauss declara: "No nos hemos percatado suficientemente de que lenguas y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental; pienso, aquí, en este huésped presente entre nosotros, aunque nadie haya soñado en invitarlo a nuestros debates: el espíritu humano."¹²

A partir de tales postulados (potencia constituyente del espíritu, paralelismo de la lengua y de la cultura), Lévi-Strauss ha elaborado su método estructural. Nota a este propósito:

El conjunto de las costumbres de un pueblo siempre está marcado por un estilo: forma: sistemas. Estoy convencido de que esos sistemas no existen en número ilimitado, y de que las sociedades humanas, como los individuos —en sus juegos, sus sueños o sus delirios—, no crean nunca la manera absoluta, sino que se limitan a escoger ciertas combinaciones en un repertorio ideal que sería posible reconstruir.¹³

Leibniziano tardío, Lévi-Strauss supone que existe un lugar metafísico en el cual se encuentran las combinaciones realizables entre términos abstractos (Leibniz los llamaba los *composables*). Y supone, además, que el espíritu escoge una de esas combinaciones, que se convierte entonces en un sistema lingüístico o un sistema cultural (siendo inseparables uno del otro). Así la herencia del funcionalismo, según el cual la sociedad es una totalidad, es retomada en términos pluralizados: la sociedad abarca totalidades que son llamadas sistemas y cuyo estudio estructural nos permitiría conocer sus invariantes.

Nuestro autor afirma categóricamente:

En toda sociedad, la comunicación se opera al menos en tres niveles: comunicación de las mujeres, comunicación de los bienes y de los servicios, comunicación de los mensajes. Por consiguiente, el estudio del sistema de parentesco, el del sistema económico y el del sistema lingüístico ofrecen ciertas analogías.¹⁴

Según esta declaración, los procesos sociales son considerados desde el punto de vista de la comunicación y no desde el punto de vista de su producción. Y esta comunicación tendría, por lo menos, tres formas que entre ellas mostrarían analogías: la forma inherente al sistema de parentesco, la forma inherente al sistema económico y la forma inherente al sistema lingüístico.

¹² Citado en Lévi-Strauss, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 81.

¹³ Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Plon, 1955 y 10/18, 1966. p. 153.

¹⁴ *Ibid.*, p. 326.

En esta perspectiva es, entre otras cosas, totalmente imposible explicar por qué se intercambian las mujeres y no los hombres. Pues para comprender semejante explicación habría sido necesario partir de la división sexual del trabajo que no es, para nada, un fenómeno de comunicación, sino que procede de un desarrollo determinado de la práctica productiva y de las relaciones sociales de producción en las comunidades prehistóricas.

No paremos por ello. Lévi-Strauss forma de la vida social la imagen siguiente:

Las costumbres remiten a las creencias, y éstas remiten a las técnicas; pero los diferentes niveles no se reflejan simplemente unos en otros; reaccionan dialécticamente entre sí, de tal manera que no podemos esperar conocer uno sin haber estimado primero en sus relaciones de oposición y de correlación respectivas las *instituciones*, las *representaciones* y las *situaciones*. Así en cada una de sus empresas prácticas las antropologías no hace sino poner de relieve una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica. La integración metodológica del fondo y de la forma refleja a su manera una integración más esencial: la del método y la realidad.¹⁵

Este texto trata de mostrar que es posible una conciliación entre el método estructural y el método dialéctico, en tanto que método del marxismo. En realidad, reduce la vida social a las "costumbres", a las "creencias", a las "técnicas", pasando por alto las relaciones sociales de producción que constituyen la base real de esta vida. Y la remite a las "instituciones", a las "representaciones" y a las "situaciones", mientras guarda silencio ante las fuerzas productivas y las relaciones de producción que el término de "situaciones" no puede pretender siquiera explicar. La supuesta dialéctica aquí evocada es, antes bien, una relación circular entre aspectos de la realidad social, de los que el autor se guarda bien de tratar de averiguar cuáles son constitutivos de su base y cuáles de su superestructura.

De ese texto sólo surge la homología, o si se prefiere la analogía, expresada en un estilo pseudo-matemático que gobernaría la relación cognoscitiva entre el sujeto (espíritu generador de formas) y el objeto constituido por formas determinadas. Estamos en presencia de un idealismo filosófico del que lo menos que puede decirse es que es pre-kantiano.

A partir de allí se comprenderá fácilmente lo que es el análisis estructural:

No está estructurado —nos dice en otra parte el autor— más que el arreglo que

¹⁵ Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, 1a. reimpresión. México, FCE, 1971, página 134.

corresponde a dos condiciones: es un sistema regido por una cohesión interna, y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas aparentemente distintos.¹⁶

Así la estructura, se la llame sistema o subsistema, es una totalidad regida por una coherencia interna. A esta idea, ya expuesta por el funcionalismo, se añade la idea según la cual las propiedades de un sistema serían accesibles al conocimiento, en favor de las transformaciones impuestas a dicho sistema.

La referencia a las teorías matemáticas de los grupos y de los conjuntos es, aquí, puramente analógica; no depende de un análisis intelectual, sino, antes bien, de una retórica de la imagen. Asimismo, para Lévi-Strauss los sistemas observables en la vida social son sistemas de signos, y a este respecto precisa: "El propósito de un sistema de signos es ser transformable, dicho de otra manera, traducible al idioma de otro sistema con ayuda de sustituciones."¹⁷

Esto significa que la referencia a las matemáticas no expresa más que la reducción general de los fenómenos sociales a los fenómenos del lenguaje tal como los estudia la fonología. Por ello, el único tipo de transformaciones que la antropología estructural está capacitada para evocar realmente es la operación de traducción de un texto, de una lengua determinada a otras lenguas. Y la analogía estructuralista cobra todo su sentido en esta aclaración:

Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación: como ellos, no adquieren esta significación sino a condición de integrarse en sistema: los "sistemas de parentesco", como los "sistemas fonológicos", fueron elaborados por el espíritu en la etapa del pensamiento inconsciente... Los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales, pero ocultas.¹⁸

El método estructural es, por tanto, el método funcionalista, al mismo tiempo pluralizado (no hay una sola totalidad, sino sistemas, estructuras) y dotado de una referencia analógica a la fonología (todo lo que es social está compuesto de significantes que constituyen la realidad social como tal). Y el estructuralismo, consecuencia inmediata de la aparición del método estructural con sus presuposiciones, es una ideología panlenguística.

Lévi-Strauss no vacila en escribir que la suerte de las "ciencias sociales" ha sido perturbada por la fonología:

¹⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, op. cit., p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ Lévi-Strauss, *Anthropologie...*, op. cit., p. 40.

El nacimiento de la fonología ha trastornado esta situación. No sólo ha renovado las perspectivas lingüísticas: una transformación de esta amplitud no está limitada a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de desempeñar, ante las ciencias sociales, el mismo papel renovador que, por ejemplo, la física nuclear ha desempeñado ante el conjunto de las ciencias exactas.¹⁹

Es asombroso que nuestro autor no se haya tomado el trabajo de hacer una medición más exacta de la fonología, pues esta disciplina, en ruptura con la antigua lingüística, no tiene ya nada de "ciencia social"; en efecto, estudiando en las lenguas no las significaciones sino las relaciones existentes entre los elementos sonoros codificados que llama fonemas, la fonología se convierte en una especie de disciplina lógico-física. Sus indiscutibles progresos, que se traducen en formas nuevas y eficaces de aprendizaje de las lenguas extranjeras, los ha realizado eliminando el contenido socio-cultural de las lenguas, reduciéndolas a juegos de fonemas y dando preferencias a sus aspectos fisiológicos.

Así pues, en la fonología contemporánea no hay nada que pueda servir de base a la "renovación" de las "ciencias sociales" de que nos habla Lévi-Strauss. También allí el pensamiento de nuestro autor se vale antes de imágenes que de conceptos y, puesto que comporta una teoría que se acepta como tal, está centrado en la convicción de que el espíritu, como palabra, es la potencia constituyente y estructurante de todos los fenómenos sociales.

En sí, nos parece revelador el curso intelectual que ha seguido Lévi-Strauss: en un primer periodo, estudia las sociedades arcaicas que cree primitivas y descubre la importancia de los sistemas de parentesco de los que nosotros creemos que en no pocos casos representan fenómenos más bien residuales. En un segundo periodo —del que acabamos de ocuparnos—, se esfuerza por construir un método y una teoría general: la antropología estructural. En fin, en un tercer periodo —que se remonta a mediados de los cincuenta—, se dedica sobre todo al estudio de los mitos que aún circulan en ciertas poblaciones tecnológicamente poco desarrolladas de América.

En suma, la antropología estructural, en lugar de abarcar las grandes sociedades de clases de nuestro tiempo, vuelve a su punto de partida y da preferencia, finalmente, a los fenómenos representativos en el interior de las sociedades arcaicas o residuales. En los cuatro tomos de sus *Mitológicas*, Lévi-Strauss se abstiene de toda referencia a las condiciones materiales de formación de los mitos y a lo que éstos pueden indicar, a su manera, con relación a aquéllas. Se limita a tratar los relatos míticos como combinaciones de semantemas, como sistemas de significantes a través de los cuales trata de verificar sus propias hipótesis sobre la analo-

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

gía, la homología, o el isomorfismo que emparentan entre sí a esos conjuntos estructurales.

Al final del cuarto tomo del *Hombre desnudo* escribe:

Más bien procuro recusar por adelantado lo que los filósofos acaso pretendieran hacerme decir. No opongo a la suya una filosofía que sea mía, pues no tengo una filosofía en la que valga la pena parar mientes, aparte de unas cuantas convicciones rústicas a las que he vuelto, menos ahondando mi reflexión que por erosión regresiva de lo que me enseñaron en este dominio y que yo mismo enseñé. Opuesto a toda explotación filosófica que quisiera hacerse de mis trabajos, me limito a señalar que, a mi sentir, podrían en el mejor de los casos contribuir a abjurar de lo que se entiende hoy por filosofía.²⁰

Está lejos de nosotros la idea de "explotar filosóficamente" los trabajos del fundador de la antropología estructural. En cambio, tenemos el deber de preguntarnos si la profesión de fe anti-filosófica que acabamos de leer no oculta, sin que lo sepa siquiera su autor, ciertas presuposiciones ideológicas, aun si las considera como simples "convicciones rústicas". Y creemos haber mostrado en las páginas anteriores que esas presuposiciones ideológicas, inherentes al método estructural y al proyecto de la antropología estructural, habían conducido a Lévi-Strauss, aunque hoy rechace él este nombre, a participar en el desarrollo de una figura ideológica, que en adelante llevaría el nombre de estructuralismo.

Nacido de la tentativa lévi-straussiana de renovar la etnología y de coronarla con una antropología capaz de explicar los fenómenos humanos más fundamentales, el estructuralismo se convirtió en una moda cultural en Occidente durante los sesentas y aún hoy, en París, pasa por ser el pensamiento dominante.

Barthes se ha dedicado a someter a esta ideología la crítica literaria, y casi dirlamos la apreciación de fenómenos sociales como los nuevos mitos o la moda en el vestir. Foucault ha tratado de subordinarle diversas reflexiones sobre la ciencia y el poder. Baudrillard ha tratado de reducir el estudio de los procesos económicos a los esquemas estructuralistas relativos a los signos. Le Roy-Ladurie y algunos otros han continuado los esfuerzos cada vez menos eficaces de la Escuela de los Anales, imponiendo modelos estructuralistas a las investigaciones históricas. Lacan se ha agotado tratando de reducir la herencia freudiana a especulaciones sobre la palabra estructurante, seguido en ello por algunos círculos de iniciados. En fin, Althusser ha tratado de salvar el stalinismo en crisis proponiendo lo que hay que llamar, pese a la monstruosidad de la propuesta, una "interpretación" estructuralista del marxismo.

²⁰ Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, p. 576.

Los éxitos temporales de esas empresas se deben a que el funcionalismo —ideología dominante en las "ciencias sociales" durante los cincuentas— daba señales evidentes de agotamiento, y era claro que había que remplazarlo por una nueva forma de rechazo ideológico del materialismo histórico. Así, ha aparecido ese compuesto inestable, cuyos promotores no aceptan desde hace algún tiempo la etiqueta, pues sienten o presienten que la ideología estructuralista pronto habrá de ser remplazada por falta de resultados científicos de alguna importancia. Por lo demás, el sistemismo ya ha presentado su candidatura para la sucesión.

Aguardando ese nuevo avatar de la ideología reinante, el estructuralismo asume, como puede, las funciones siguientes:

a) reducir los fenómenos humanos a relaciones lingüísticas abstractas, dependientes de diversas formas de semiología, como si esos fenómenos no fuesen más que textos —se les llama *discursos*— que cabría someter a "lecturas" apropiadas;

b) remplazar el materialismo histórico por una teoría general de lo simbólico, cuya elaboración especulativa ha llevado Lacan más lejos que los demás;

c) apartar a los medios intelectuales de toda participación revolucionaria en la lucha de clases, presentando al marxismo, esta crítica radical de toda ideología, como una ideología, como un "discurso" opresivo entre los "discursos", opresivos todos por naturaleza, y confundiéndolo con la ideología antimarxista del stalinismo, y

d) presentar como atractivas innovaciones intelectuales ciertas especulaciones que, en realidad, revelan un asombroso automatismo de repetición ideológica.

Poco importan aquí las intenciones profundas, las motivaciones declaradas y los intereses concretos de los promotores del estructuralismo. Lo que cuenta son los resultados. Ahora bien, esos resultados residen por completo en la transformación de investigaciones científicas o que pretenden serlo, en especulaciones escolásticas, que escamotean los objetos que enfocan. De hecho el estructuralismo cubre con sus pretensiones semiológicas la decadencia acelerada de las "ciencias sociales", es decir, de las disciplinas oficialmente reconocidas como tales en Occidente y ya, en parte, en los Estados burocráticos del Este.

La cuestión de la antropología abordada por Lévi-Strauss tropieza con la opacidad de los procesos sociales a la escala del mundo actual y de cada sociedad. La ilusión estructuralista consiste en pensar que disipar esta opacidad dependerá de una empresa esencialmente intelectual. En ese caso, el estructuralismo es el desenlace decadente del esfuerzo comenzado en esta perspectiva por los partidarios de la *Aufklärung* en el siglo XVIII.

Así, el tema del "buen salvaje" no tiene el mismo sentido en Rousseau

que en Lévi-Strauss. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* es un recurso crítico contra la dominación de clase de los nobles, la hegemonía del Estado monárquico-feudal y el despotismo clerical. En *Tristes trópicos* es un rechazo del porvenir revolucionario, una tentativa nostálgica y desesperada de oponer a la perspectiva de este porvenir el mito de una "primitividad" sentimental y enriquecedora.

Para el materialismo histórico, la opacidad inherente a los procesos sociales proviene de la escisión de nuestra sociedad en clases antagónicas y de la explotación del trabajo social, que es su fundamento objetivo. En esta perspectiva, la abolición de la opacidad, condición indispensable para el acceso a la ciencia, no podría ser una cuestión esencialmente teórica. Es, fundamentalmente, una cuestión práctica, una cuestión de lucha de clases y, digamos, de revolución social, sin dejar de ser también una cuestión teórica, en tanto que el marxismo trata de constituir la expresión consciente del proceso histórico inconsciente.

Criticando la ideología funcionalista y su sucedáneo, la ideología estructuralista, no nos proponemos oponerle una ideología personal que consideremos cierta. Nos proponemos oponerle el movimiento histórico objetivo que pone prácticamente en cuestión las estructuras existentes y que amenaza con la destrucción y la caducidad histórica al sistema reinante. Ya en la parte siguiente trataremos de someter a prueba la respuesta que, por el momento, nos contentamos con proponer.

X. GALBRAITH Y LA TEORÍA DEL NUEVO ESTADO INDUSTRIAL

PROFESOR DE ciencia económica en la Universidad de Harvard, miembro del *brain trust* de la presidencia de los Estados Unidos en la época de Kennedy, John Kenneth Galbraith se ha esforzado por repensar los problemas fundamentales de las sociedades contemporáneas: los de las relaciones entre la economía y el poder económico, social y político, y los del despegue de los países llamados subdesarrollados.

Inspirado por un espíritu liberal, pero viviendo en la época del capitalismo monopolista en el más poderoso Estado imperialista del mundo, Galbraith ha tenido conciencia de cierto número de contradicciones y se ha encontrado prisionero de otras tantas que no ha podido sobrepasar. En 1956 publica *American Capitalism*, obra en la cual se esfuerza por comprender las causas de la extraordinaria potencia económica de los Estados Unidos, interrogándose al mismo tiempo sobre su situación política en el mundo.

En 1958 publica *The Affluent Society (La sociedad opulenta)* y propone la teoría de lo que aún hoy se llama la sociedad de consumo. Los triunfos técnicos y económicos del capitalismo avanzado le mueven entonces a interrogarse sobre los peligros que de allí resultan no sólo en la escala del equilibrio, o mejor dicho del desequilibrio mundial, sino, ante todo, en la escala de los Estados Unidos, donde la política del consumo va acompañada de un declinar de las libertades individuales, declinar ya señalado por David Riesman.

Pero es en 1967 cuando produce su obra maestra, *The New industrial State*,¹ en la cual nos propone un análisis económico-social que sus admiradores han comparado con *El capital* de Marx aparecido exactamente 100 años antes. Así pues, debemos someter este análisis a nuestro examen.

EL CAPITAL Y EL PODER

La teoría del nuevo Estado industrial se apoya sobre cierta coyuntura, la de los años sesentas, que Galbraith definió por la extensión y el predominio de las sociedades anónimas (manera elegante de hablar de la omnipotencia de los *trusts*), por el cambio de las relaciones entre el Es-

¹ John Kenneth Galbraith, *Le Nouvel État industriel. Essai sur le système économique américain*. Gallimard, 1968. Traducción española: *El nuevo Estado industrial*, Ariel.

tado y la economía (manera de decir que después de la crisis de 1929, el Estado debe intervenir para asegurar el mantenimiento de la economía capitalista) y, en fin, por una superación, al menos aparente, de las crisis cíclicas de sobreproducción (convicción según la cual una economía organizada habría sucedido a la antigua "anarquía" de la producción y del consumo). A ello se añadirían tres cambios complementarios: la importancia considerable de la "publicidad", el principio de la decadencia de los sindicatos, interpretado como el principio del fin de la lucha de clases, y el aumento masivo de los efectivos de la enseñanza superior, es decir, de la formación y de la creación de cuadros.²

Todas estas reflexiones forman parte de un estado de espíritu corriente entre los economistas y los sociólogos de ese periodo; en aquel entonces muchos de ellos hablaban de "neo-capitalismo" o, como Daniel Bell, de "sociedad post-industrial". Según ellos, el capitalismo desorganizado y competitivo del siglo XIX, amenazado cíclicamente por crisis de sobreproducción y, permanentemente, por la lucha revolucionaria del proletariado, habría cedido el lugar, bajo el empuje del progreso técnico y de las exigencias tecnológicas, a una economía organizada y en vías de planificación y a una sociedad a punto de superar los antagonismos de clase en razón, sobre todo, del papel regulador del Estado. Tan sólo quedaría por resolver ciertos problemas morales: los de la salvaguardia de las libertades individuales en los países tecnológicamente avanzados, y los de la justicia distributiva entre los países en cuestión y todos los demás.

En suma, contra las predicciones "catastróficas" de Marx, el capitalismo, habiendo obtenido de Keynes las enseñanzas relativas al pleno empleo, habría llegado a un estadio superior de su historia gracias a la organización sistemática de la producción y, más aún, a la estimulación deliberada del consumo. De la "sociedad de consumo" nacería, por así decir, naturalmente, el nuevo Estado industrial, cuyos beneficios habría que extender al mundo entero, sin dejar de limitar los inconvenientes masificadores para los individuos.

Sería cruel oponer a semejante visión de la economía y de la sociedad los efectos actuales de la crisis surgida alrededor de 1972: una inflación que ningún Estado logra contener y un desempleo masivo, al cual el capitalismo no opone, por la fuerza de las cosas, más que paliativos temporales e irrisorios. ¿Dónde está, pues, la "época de la opulencia" y dónde está el "nuevo Estado industrial"? Nos limitaremos, sin embargo, a apreciar las ideas de Galbraith por lo que valen o pudieron valer en el momento en que las expresó, pues hoy han sido retomadas en sus elementos esenciales por la mayoría de los ideólogos oficiales de la economía y de la sociología.

² *Ibid.*, pp. 15-16.

Creyendo expresar un descubrimiento, nuestro autor escribe:

Parece inútil dar un nombre al sector de la economía que se ha caracterizado por las grandes empresas. Me viene una expresión espontáneamente al espíritu: lo llamaré el Sistema Industrial. El Sistema Industrial, a su vez, es el rasgo dominante del nuevo Estado industrial.³

Ahora bien, en 1916, cuando Lenin escribía *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, denunciaba ya con extremado vigor las ilusiones y los errores de Kautsky, para quien la concentración del capital en los monopolios parecía haber engendrado una economía organizada, poniendo un término a la "anarquía" y a las crisis del viejo capitalismo competitivo. Lo menos que se puede decir es que su "espontaneidad" hace remontarse a Galbraith a apreciaciones sobre la economía, la sociedad y el Estado formulados por primera vez medio siglo antes.

Sin embargo, la importancia que él mismo ha reconocido a los estímulos publicitarios habría podido conducirlo a otro diagnóstico, pues esta enorme incitación al consumo, tan visible durante los sesentas, es una tentativa de respuesta del capitalismo a la baja tendencial de las tasas de ganancia que lo obliga a intensificar, a extender y a acelerar el consumo para tratar de mantener lo mejor posible el nivel de dicha tasa. Ese gigantesco desarrollo de la publicidad, lejos de ser testimonio de vitalidad, de la madurez organizacional de la economía capitalista o de algún neo-capitalismo, pertenece, por lo contrario, junto al crédito y la creación de capitales ficticios, al arsenal de paliativos de que se vale el capitalismo monopolista contra la crisis endémica que lo corroe; sobre la base, precisamente, de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia.

Todavía en 1916, Kautsky podía creer en las virtudes organizativas del capitalismo de los monopolios; en 1967, Galbraith prueba una asombrosa ceguera económica y sociológica al considerar ese mismo capitalismo como un "sistema" en el sentido estructuro-funcionalista, es decir, como una totalidad coherente y armoniosa.

Según él, la tecnología avanzada entraña la especialización, y ésta determina, o al menos exige, la organización en forma de la programación y planificación que sólo el sistema industrial, es decir, el capitalismo monopolista, estaría en situación de asegurar y que, efectivamente, aseguraría.

Hay allí una manera de considerar las fuerzas productivas —erróneamente reducidas, por cierto, a los medios materiales de producción— con exclusión de las relaciones de producción, las relaciones de clase y las formas de propiedad de las que, en realidad, son inseparables. Así la función del concepto de "sistema industrial" consiste en disimular la rea-

³ *Ibid.*, p. 22.

lidad de la economía, de la sociedad y del Estado bajo el capitalismo monopolista, como la función del concepto de "sociedad industrial" había sido, de Spencer a Raymond Aron, la de camuflar la realidad del modo de producción capitalista.

Cegándose ante el alcance efectivo de la incitación al consumo y ante el papel del propio consumo, Galbraith declara:

El individuo sirve al sistema industrial no aportándole sus economías y dándole su capital, sino consumiendo sus productos. Por lo demás, no hay ninguna otra actividad religiosa, política o moral a la cual se le prepare de manera tan completa, tan sabia y tan costosa... el nivel de consumo es la medida justa del mérito social.⁴

Podría admirarse el humor magisterial que no está ausente en tal frase si el autor discerniera la crisis endémica del capitalismo monopolista como estadio supremo del modo de producción capitalista, a través de la ética del consumo de los años sesentas. Por desgracia, no hay nada de ello, pues Galbraith comparte la opinión, muy difundida en la época, de una progresión irresistible e irreversible de la economía capitalista bautizada "sistema industrial".

Pasando de lo económico a lo social, Galbraith dice, cortante: "Desde hace 300 años se han acumulado las pruebas que ponen en evidencia la transferencia del poder de los propietarios a los *managers* en el interior de la gran empresa."⁵ De hecho, Galbraith debiera desconfiar de la que cree que es su espontaneidad y de lo que tiene por una evidencia, pues ya en 1941 James Burnham había anunciado el advenimiento próximo del reinado de los *managers*, es decir, de los detentores de la competencia técnica y científica en todas sus formas, especialmente en los Estados Unidos, Alemania y la URSS.⁶ Ahora bien, en nuestros días no es fácil ver que los cuadros superiores, privados o públicos, permanezcan sometidos a la omnipotencia del capital en los Estados Unidos y en Alemania Occidental, mientras que sus homólogos están sujetos, en la URSS y en Alemania del Este, a aparatos burocráticos que son totalmente distintos de las asociaciones de competencia.

Ocupando su sitio en la corriente tecnocrática que, desde hace más de 30 años, anuncia que el porvenir de la humanidad no será ni capitalista ni socialista, que no pertenecerá ni a la burguesía ni al proletariado, que estará hecho de regímenes directoriales dominados por los tecnócratas erigidos en una nueva clase dirigente, Galbraith cree innovar en la materia con la presentación de una teoría del poder en la em-

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ J. Burnham, *The Managerial Revolution*, 1941.

presa y en el Estado: la de la *tecnestructura*, de la que debemos ocuparnos ahora.

LA TEORÍA DE LA TECNOESTRUCTURA

En el origen de la mutación que Galbraith cree poder discernir, se encuentra la tecnología:

El poder ha pasado, en efecto, a lo que todo espíritu en busca de innovación podría justamente llamar un nuevo agente de producción. Lo que exigen la tecnología y la planificación industriales modernas es la asociación de hombres dotados de conocimientos y de capacidades diferentes.⁷

Que un día la producción y la vida social estén enteramente dominadas por "hombres dotados de conocimiento y de capacidades diferentes" y, añadiremos, liberados de toda explotación de su fuerza de trabajo, no es más que un aspecto de la previsión socialista. Pero pretender que esos hombres, al menos algunos entre ellos, se han beneficiado ya de una transferencia, en cierto modo silenciosa, del poder de las manos de los capitalistas a sus propias manos, ¿no es una aserción temeraria?

Antes de decidir sigamos de cerca a nuestro autor:

No es a individuos sino a organizaciones a las que se ha transferido el poder en la gran empresa y en la sociedad. Y no se puede comprender nuestra sociedad industrial moderna más que como un esfuerzo coronado por el éxito para sintetizar, gracias a la organización, una personalidad de grupo que es, con mucho, superior en cuanto a los objetivos que persigue, a una personalidad física, lo que presenta la ventaja suplementaria de la inmortalidad.⁸

Los *trusts* y los Estados ¿casi eternos? ¡Qué suerte tenemos! Esto significa, pues, que el poder no pertenecería más a los propietarios capitalistas de los principales medios de producción y que, en adelante, se habría convertido en una potencia de decisión anónima detentada, de hecho, por organizaciones, es decir, por grupos, más o menos extendidos, de individuos competentes que necesariamente colaborarían con ellos.

Citemos a nuestro autor por última vez:

En el pasado, la dirección de la empresa se identificaba con el empresario, es decir, con el individuo que aunaba al control del capital, la capacidad de organizar a los otros agentes de la producción, poseyendo, en la mayor parte de los casos, una aptitud para la innovación. Con el crecimiento de las grandes sociedades, con la aparición de la organización que exigen la tecnología y la

⁷ Galbraith, *Le nouvel...*, *op. cit.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

planificación modernas, y con el divorcio entre la propiedad del capital y la dirección efectiva de la empresa, el empresario ya no existe en tanto que persona individual en la firma industrial evolucionada... [La nueva fuerza dirigente] es una entidad colectiva e imperfectamente definida. En las grandes sociedades, engloba al presidente, al administrador delegado, a los directores generales o directores que tienen la responsabilidad de los efectivos o de los departamentos importantes, a los titulares de los otros principales puestos del Estado mayor y quizás a los jefes de divisiones o de servicios no incluidos entre los anteriores. No comprende, sin embargo, más que una pequeña proporción de los que contribuyen, participando en ella, a la información de los grupos de decisión. El conjunto de éstos es mucho más vasto: va de los responsables más elevados de la firma hasta su periferia, al contacto de los trabajadores "de cuello blanco" y "de cuello azul", cuya función es conformarse más o menos mecánicamente a las instrucciones y las rutinas... Es dicho conjunto, y ya no la dirección, el que constituye la inteligencia directora —el cerebro— de la empresa... Propongo llamar a esta organización la *tecnestructura*.⁹

Este texto muestra la existencia de tres agrupamientos sociales —para no emplear inmediatamente el término de clase—: los "trabajadores de cuello blanco y de cuello azul" (los empleados y los obreros), condenados a las tareas de ejecución; los propietarios del capital de los que Galbraith, sobre las huellas de Burnham, pretende que se han convertido en "reyes holgazanes", en personajes que se han apropiado las utilidades, pero que ya no ejercen el poder de tomar decisiones; en fin, entre los dos, los grandes y los pequeños *managers* (los cuadros superiores y medios), que constituyen un cerebro colectivo, la tecnestructura.

Nos parece que aquí Galbraith no ha sabido distinguir el poder de clase, que es un poder económico, social y político, y la toma de decisiones técnicas que se ejerce bajo el dominio del poder de clase; pues si la concepción, la producción, el condicionamiento y el lanzamiento al mercado de un producto industrial fabricado en serie implican la colaboración de competencias múltiples y de tomas de decisiones numerosas en el cuadro de una colaboración muy organizada de especialistas diversos, la razón de ser de esas operaciones en el marco de la economía capitalista sigue siendo engendrar una plusvalía del capital invertido.

La dimensión de las empresas industriales gigantes entraña una mayor complejidad de las operaciones que se desarrollan en su marco; no suprime las leyes de la producción de la plusvalía del capital, de la reproducción ensanchada de ese mismo capital. Lo que Galbraith llama la decisión no es, en realidad, más que la elección de modalidades de aplicación —consideradas las mejores por los especialistas— de una política global que es la del capital.

⁹ *Ibid.*, pp. 81-82.

En la empresa capitalista los cuadros son, ciertamente, asalariados superiores, pero en cuanto al fundamento objetivo de su remuneración, siguen siendo asalariados. Lo mismo puede decirse de los cuadros de la función pública. No cabe duda de que son víctimas de fantasmas ideológicos (conciencia del "interés global" de la empresa, conciencia del "servicio al Estado") que están menos extendidos y son menos intensos entre los obreros y entre los empleados. Pero el actual desempleo de los cuadros confirma ampliamente que éstos no constituyen esta nueva clase profetizada por Burnham y que, según él, ya habría debido constituir la clase dominante de la "sociedad directorial" en gestación.

Galbraith, más sutil que Burnham, no se compromete en esta cuestión de una supuesta nueva clase dirigente que no sería ni la burguesía ni el proletariado. Como hemos visto, prefiere creer en una especie de desaparición progresiva y silenciosa del antiguo poder de clase de los capitalistas, y en su remplazo por el cerebro colectivo de la tecnestructura, en la que cada cuadro participa en la elaboración y en la toma de decisiones.

En suma, la cuestión de las clases, de la lucha de clases y del poder de clase estaría superada o en vías de superación. Los progresos de la tecnología nos arrastrarían hacia las organizaciones económicas, sociales y políticas mandadas esencialmente por las exigencias de la *información* y de su circulación, a lo cual respondería por doquier la tecnestructura, en la URSS como en los Estados Unidos, en el Este como en el Oeste.

Nada nuevo, en suma, como no sea el término de tecnestructura por el cual Galbraith trata de dar a la ideología tecnocrática ordinaria un estilo tomado de la observación económica y de la teorización sociológica. Desgraciadamente para él, por encima de los procedimientos informáticos que desembocan en las decisiones técnicas, las leyes del modo de producción capitalista continúan funcionando y, pretenda lo que pretenda, el mercado —fundamentalmente el mercado mundial— continúa imponiendo sus leyes a la economía contemporánea.

Por lo demás, Marx no pretendió nunca que el capitalista individual era el amo absoluto de una identidad cerrada sobre sí misma que habría sido su empresa. Por lo contrario, él mostró, analizando sobre todo la perecuación de las tasas de ganancia y la formación de la tasa de utilidad media, que el poder económico (la explotación del trabajo asalariado) no era el de un hombre sobre otros hombres, sino el de una clase sobre otra.

De los pequeños o medianos patronos del siglo XIX a los miembros de la oligarquía financiera de nuestro tiempo, las modalidades de la formación y de la toma de decisiones técnicas han cambiado; la informática responde especialmente a esas nuevas exigencias. Pero el capital, como relación social fundamental, generador de dos principales clases antagó-

nicas —la burguesía y el proletariado—, sigue en pie. El fin del poder de la clase capitalista implica siempre la destrucción del Estado burgués, la socialización de los medios de producción y la construcción del Estado obrero. Todas esas cosas son totalmente ajenas al pensamiento de Galbraith.

Como toda clase dominante, la burguesía tiene interés en disimular la naturaleza de clase de su poder; la teoría galbraithiana del "nuevo Estado industrial" es una contribución a esta empresa de camuflaje. En nombre de una economía post-keynesiana, de una sociología estructurofuncionalista y de una visión global que pretende apoyarse sobre la informática y la lingüística, Galbraith trata de que nos perdamos en los meandros del proceso de elaboración de la decisión técnica para hacernos olvidar el funcionamiento implacable de las leyes del modo de producción capitalista.

En un tono magisterial, imbuido del humor que conviene a la función, nos sugiere que todo, en la economía y en la sociedad contemporáneas, se desarrolla de una manera mucho más compleja y mucho más sutil de lo que el "esquema marxista" permitiría suponer; de allí el esbozo de una doctrina de remplazo, cuya pieza básica sería la teoría de la tecnoestructura.

En realidad, Marx ha formulado un método de análisis de los procesos sociales —el materialismo histórico— y desarrollado, en *El capital*, una teoría del modo de producción capitalista y de sus leyes; pero siempre se guardó de producir un esquema. Lo que se llama el "esquema marxista" es, por una parte, un producto artificial resultante de los contrasentidos del pensamiento burgués con relación al marxismo y, por la otra, resultado de la degeneración burocrática del Estado obrero en y por el stalinismo. Uno y otro no han dejado de confortarse mutuamente.

En suma, la obra de Galbraith aparece como un esfuerzo de poner en conexión la economía y la sociología para comprender los problemas de las sociedades actuales. Más allá de algunas verificaciones de detalle, nos parece que ese esfuerzo fracasa en sus pretensiones científicas, y desemboca en las figuras actuales de la ideología dominante.

XI. LA INFLUENCIA DEL PSICOANÁLISIS SOBRE LAS "CIENCIAS SOCIALES"

Marino es que el psicoanálisis fue concebido por Freud a la vez como una terapéutica de las neurosis, como una teoría del psiquismo así como de la formación y del desarrollo de la personalidad y, por último, como una visión del hombre y del mundo. Hemos de reconocer que en la medida en que la teoría freudiana ha seguido atada a la terapéutica analítica, constituye un notable avance hacia la ciencia con relación a los fenómenos psicológicos considerados en su conjunto.

El descubrimiento del inconsciente psíquico y su contenido sexual constituye el núcleo de esta teorización. Sin embargo, Freud encontró límites que no pudo sobrepasar, sobre todo en lo que concierne a la sexualidad femenina y a la interpretación del complejo de Edipo en el marco de sociedades fundamentalmente distintas de la que él conocía. Las incursiones de Freud en el dominio socio-cultural, sobre todo a través de *Tótem y tabú* (1913), van marcadas por una reducción inadmisiblemente de los procesos sociales a los fenómenos propiamente psíquicos. Y la comparación que ha esbozado entre el psiquismo del niño, el del neurópata y el del supuesto primitivo constituye un espécimen de especulación ideológica, en el caso colonialista, más que una contribución a la ciencia.

Los comienzos de la carrera de Freud, que corresponden a sus grandes descubrimientos, dan prueba de una voluntad científica indiscutible, y de tendencias al materialismo. El fin de esta carrera está marcado, en contraste, por una regresión a las especulaciones, especialmente sobre el instinto de vida y el instinto de muerte, inspiradas por la lectura de Schopenhauer y de Nietzsche.

Así, la influencia del psicoanálisis sobre las "ciencias sociales" no sólo ha sido compleja, sino aun ambigua, tanto en vida de Freud como después de su muerte. Esta influencia se ha fundado sobre las adquisiciones científicas de la obra freudiana. Pero al mismo tiempo se ha ejercido en beneficio de una visión *psicologista* del ser humano y de los procesos sociales, en competencia o en oposición con el materialismo histórico.

Para tratar de comprender y de apreciar esta influencia, examinaremos sucesivamente la obra de W. Reich y la de H. Marcuse, nacidas de una empresa de conciliación entre el psicoanálisis y el marxismo —el freudo-marxismo—, de la que se han alejado mucho ulteriormente. Por último, consideraremos la obra de J. Lacan, quien pretende constituir, a la vez, un retorno a Freud y una "interpretación rectificación" del psicoaná-

lisis a partir del método estructural. Esas referencias nos parecen tanto más necesarias cuanto que las ilusiones y los engaños unidos en el curso de las revueltas estudiantiles, a fines de los sesentas, han favorecido cierto regreso ideológico del freudo-marxismo y cierto recurso al estructuralismo, reactivando el enfoque psicoanalítico de los procesos sociales.

REICH Y EL FREUDO-MARXISMO

Ayudante de Freud en la clínica psicoanalítica de Viena, una vez pasada la Primera Guerra Mundial, Wilhelm Reich adquiere bastante pronto la convicción de que la terapéutica individual de las enfermedades mentales no está a la altura de los problemas de la época. Se adhiere entonces al movimiento comunista internacional porque, para él, esos problemas colectivos requieren de soluciones colectivas, precisamente de las inauguradas por la Revolución Soviética en octubre de 1917.

No sólo la terapéutica analítica le parece deplorablemente limitada al tratamiento de casos individuales, sino que ciertos puntos de la teoría freudiana le resultan excesivamente conservadores, como los que conciernen a las relaciones entre la sexualidad y la cultura. En efecto, sabemos que, según Freud, la cultura, entendida aquí como el conjunto de las actividades creadoras del ser humano, resultaría de una sublimación de los instintos. Estaría fundada, pues, sobre la represión de la libido y sobre el acatamiento de dicha represión llevado hasta el sacrificio por los creadores de obras culturales.

Para Reich es facilísimo notar que la representación sexual ha variado mucho según las sociedades y las épocas y que, por consiguiente, no procede hacer de ella el fundamento inamovible y necesario de la creación cultural. Al hacerlo, denuncia un elemento ideológico de la teoría freudiana que tiende a justificar, por medio del problema de la cultura, el mantenimiento del orden existente, es decir, de la sociedad burguesa. Sin embargo, ¿no se había aproximado el propio Freud a tal idea al denunciar la represión de la libido en las formas revestidas por ella a fines del siglo XIX con el nombre de "sexualidad victoriana"?

Así, Reich será conducido a verificar que la miseria de las masas explotadas por el capitalismo no sólo es una miseria alimentaria, de vestimenta, en suma económica, sino también una miseria sexual, en tanto que las condiciones de vida de los trabajadores constituyen un obstáculo para la realización de una parte de sus aspiraciones sexuales y, en todo caso, para su pleno desarrollo psicosexual. Sin dejar de proclamar en repetidas ocasiones, durante su militancia en el partido comunista, o sea hasta 1932, que la revolución socialista es la condición previa de la liberación sexual de los individuos y especialmente de los jóvenes, atribuye

a las aspiraciones sexuales una importancia cada vez mayor en el interior mismo de la lucha revolucionaria del proletariado, en la cual pretende participar activamente.

Reich observa que la revolución soviética ha ido acompañada de 1917 a 1923, de profundos trastornos que han afectado la antigua institución familiar y las relaciones entre mujeres y hombres, así como entre padres e hijos. Por tanto, una liberación sexual ha resultado de los acontecimientos de la revolución proletaria victoriosa. Después de haber nutrido durante algunos años ilusiones respecto de Stalin y el sistema staliniano que estaba instaurándose en la URSS, Reich comprueba que la reacción burocrática se traduce, en el plano de las instituciones y de las costumbres, en un retorno a la tradición familiar y a la represión de la sexualidad.¹

A través de las vicisitudes políticas de este periodo, Reich trata de conciliar el materialismo dialéctico e histórico y el psicoanálisis. Para hacerlo intenta abrir la teoría freudiana a la consideración de los datos sociales e históricos, de la cual a menudo prescinde, y se esfuerza porque el marxismo tome en cuenta los problemas sexuales que le parece que, en esa época, tienen una importancia particularmente decisiva.

Pocos meses después de que Hitler aplastara a la clase obrera alemana e instalara el régimen nazi, Reich publica en 1933 *La psicología de masas del fascismo*, obra en la cual trata de explicar la derrota del proletariado alemán y la victoria del partido fascista en el país industrial más avanzado de la Europa continental. Es esta obra, más que en ninguna otra, la que nos permitirá juzgar en detalle la empresa del freudo-marxismo.

En el prefacio a la tercera edición del libro mencionado escribe Reich.

En la época de la primera redacción de esta obra, el fascismo pasaba generalmente por ser un "partido político" que representaba, de manera organizada como otros "agrupamientos sociales", una "idea política". Según esta opinión, "el partido fascista imponía el fascismo por la violencia o por maniobras políticas". Declarándose contra esta manera de ver, mi experiencia médica, que incluía hombres y mujeres de todas las capas sociales, razas, naciones y credos, me ha enseñado que el "fascismo" no es más que la expresión políticamente organizada de la estructura caracterial del hombre medio, estructura universal e internacional que no es, absolutamente, algo propio de razas, de naciones o de partidos determinados. Visto en la perspectiva caracterológica, el "fascismo" es la actitud emocional fundamental del hombre oprimido por la civilización maquinista autoritaria y su ideología mecanicista-mística.

Es el carácter mecanicista-místico de los hombres de nuestro tiempo el que suscita los partidos fascistas, y no a la inversa.²

Recordemos que, para el marxismo, el fascismo es una forma del Es-

¹ W. Reich, *La revolución sexual* (1936).

² Reich, *La psychologie de masse du fascisme*. Payot, 1972, p. 11.

tado burgués caracterizada por la destrucción de las organizaciones obreras y la aniquilación de sus militantes, la abolición de las libertades democráticas y la persecución de sus partidarios y, por último, el hostigamiento de las minorías, incluso a través de su exterminación en masa, como en el caso de los judíos y de los gitanos. La clase capitalista recurre al fascismo cuando se ve amenazada por los desarrollos de su propia crisis económica y política y cuando las formas habituales de la colaboración de clases no bastan para superar la crisis y, más fundamentalmente, para impedir la explosión revolucionaria. La instalación del fascismo en el poder implica una debilidad o una división interna del movimiento obrero. Quizá se pueda hablar de una relativa debilidad en el marco de la península italiana considerada en su conjunto en 1922; y hay que hablar de una división interna entre la democracia social y el Partido Comunista en la Alemania de 1928 y 1933.

Apoyándose en su "experiencia médica", Reich opone al análisis marxista consideraciones relativas a la "psicología de las masas", a sus disposiciones "caracteriales". Según él, la represión de la sexualidad en el marco de la familia que él llama "patriarcal" o "autoritaria" determinaría una sumisión de los individuos al padre que iría seguida por una sumisión al Estado, al ejército, a la dirección de la empresa, y que engendraría, principalmente en las clases medias, la necesidad del jefe, del *Führer*. Así pues, no sería el capitalismo el que engendraría, en condiciones históricas determinadas, al fascismo; serían las propias masas. Juicio muy grave, pues absuelve a la burguesía de recurrir al fascismo y a los dirigentes de las grandes organizaciones obreras para obtener la victoria. Además, presenta al fascismo como un fenómeno latente que surge de las profundidades del inconsciente y que, en cualquier momento, puede apoderarse del aparato del Estado contemporáneo.

A propósito de Hitler, declara Reich:

Su propósito es, por tanto —él es el primero en reconocerlo—, imponer el imperialismo nacionalista por métodos tomados del marxismo y por su técnica de organización de masas. Que esta organización de masas fuese coronada por el éxito es imputable a las masas y no a Hitler. Es la estructura autoritaria, anti-liberal y ansiosa de los hombres la que ha permitido a su propaganda arrastrar a las masas. Es la razón por la cual la importancia sociológica de Hitler no reside en su personalidad, sino en lo que las masas han hecho de él.³

A esta declaración opondremos las observaciones siguientes:

1. La supuesta estructura autoritaria anti-liberal y ansiosa de los hombres, en tanto que tal, estaría ligada a la represión sexual en la familia patriarcal, y no se limitaría ni con mucho al caso de Alemania, ni si-

³ *Ibid.*, p. 57.

quiera al de la Europa de los años treinta. Así pues, no podría aportar una explicación suficiente al triunfo de la propaganda nazi en el curso de ese periodo y en ese país.

2. Ese éxito de la propaganda nazi puede ser evaluado por los resultados del Partido Nacional-Socialista en las elecciones de la República de Weimar, o sea 37.3 % en julio de 1932, y 33.1% en noviembre del mismo año. Triunfo importante, por cierto, pero triunfo relativo que no permite hablar de una "fascinación" ejercida por Hitler sobre las masas en conjunto, y ni siquiera sobre una mayoría del electorado alemán.

3. Como lo reconoce Reich, la base electoral del nazismo se situaba en las "clases medias", amenazadas por la crisis económica con quedar reducidas a las condiciones de vida del proletariado, y abrumadas ya por un desempleo en masa. Añadiremos nosotros que la política del partido Social-Demócrata, responsable de la derrota de la revolución alemana en 1923, y del Partido Comunista, que se obstinó en denunciar el "social-fascismo" y en hacer de la social-democracia su enemigo principal, decepcionaron largamente a esas clases medias y hasta a una parte de la clase obrera en cuanto a las posibilidades de una solución revolucionaria de la crisis. Así pues, arrojaron a los brazos de Hitler a cierto número de elementos desamparados.

4. La constitución de bandas armadas (S.A. y S.S.) financiadas y equipadas por los amos de la industria pesada alemana no tiene nada en común con la "técnica de la organización de las masas" supuestamente tomada del marxismo por Hitler. Lo mismo ocurrió con la organización del *fascio* en la Italia de 1920, y de la Falange en la España de 1934. ¿Cómo, entonces, la represión sexual y la estructura "autoritaria anti-liberal y ansiosa" de allí resultante, sobre todo entre los pequeños-burgueses, bastarían para explicar el triunfo de la marcha sobre Roma organizada por Mussolini con el consentimiento de los dueños de los negocios y del rey, y el difícil éxito del pronunciamiento de Franco, que requirió de una guerra de más de tres años, las intervenciones militares de Italia y de Alemania y más de un millón de muertos?

El advenimiento de las dictaduras fascistas es un proceso histórico que depende de la relación de fuerzas entre las clases sociales en presencia, sus organizaciones y la política de esas organizaciones. No es un efecto de no sé qué "psicología de las masas", de no sé qué "estructura" de su angustia.

Tratando inicialmente de articular entre sí al marxismo y al psicoanálisis, Reich ha caído en una interpretación *psicologista* de los procesos históricos de que fue testigo. En nuestros días volvemos a encontrar esta interpretación en las cosas que se dicen sobre el "fascismo ordinario" y el "fascismo cotidiano", que oscurecen completamente la verdadera naturaleza histórica del fascismo.

Preconizando, en la última parte de su vida, prácticas de liberación sexual y de liberación del trabajo como solución de remplazo a la organización de la lucha revolucionaria del proletariado, juzgada inoperante por él, Reich mostró que, de hecho, el freudo-marxismo era un callejón sin salida práctico y teórico.

Finalmente, el freudo-marxismo no reconoce el hecho de que en el cuadro de una sociedad fundada sobre la explotación del hombre por el hombre, ninguna liberación decisiva de ningún aspecto de la existencia humana sea realizable. La liberación de la sexualidad y la modificación de las relaciones entre los sexos tropiezan con las condiciones de existencia y de pensamiento inherentes a semejante sociedad; así pues, la cuestión práctica de su destrucción revolucionaria es la que domina todas las demás.

El psicoanálisis sigue siendo una terapéutica que responde a ciertas necesidades reales de individuos víctimas del sufrimiento. Como teoría del psiquismo y de la personalidad, está sometido a ciertas limitaciones, cuya superación depende del proceso histórico global. Finalmente, como visión del mundo, es una forma del *psicologismo* que no requiere ninguna articulación con el marxismo porque su naturaleza ideológica lo conduce a formar parte, inevitablemente, de la ideología dominante, y porque es función del marxismo someterlo, en este punto, a una crítica radical.

MARCUSE O LA REVUELTA CONTRA LA REVOLUCIÓN

También Herbert Marcuse ha vivido el drama histórico de la revolución alemana de 1918 y su derrota de 1923, de la República de Weimar y de la instauración del régimen hitleriano en 1933. Residente en los Estados Unidos desde 1934, allí ha hecho una carrera universitaria y publicado diversas obras sobre marxismo y psicoanálisis. Estas obras proceden, al menos hasta cierto punto, de la corriente freudo-marxista, en tanto que su autor trata de descubrir conexiones entre los fenómenos sociales y los fenómenos psíquicos a partir de cierta interpretación de Marx y de cierta interpretación de Freud. Finalmente, son las revueltas estudiantiles de finales de los sesentas las que revelarán al gran público el nombre, si no la obra de Marcuse.

Su obra más importante es, no cabe duda, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, aparecida en Boston en 1955.⁴ Tiene por centro la concepción freudiana de la cultura, de la que ya hemos hablado; pero, a diferencia de Reich, Marcuse no somete esta concepción

⁴ H. Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*. Editions de Minuit, 1963. Traducción española: *Eros y civilización. Contribución a Freud*. Barcelona, Seix.

a su crítica. Tan sólo trata de interpretarla de tal manera que la apología freudiana de la represión de los instintos sexuales quede relativizada y atenuada.

A diferencia de Reich, Marcuse presenta a Freud como un pensador parcialmente "revolucionario" o por lo menos subversivo:

El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es el acta de acusación más irrefutable contra la civilización occidental, y al mismo tiempo la defensa más inatacable en favor de esta civilización. Según Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura no sólo impone frenos a su existencia social, sino también a su existencia biológica. No sólo limita ciertas partes del ser humano, sino su propia estructura instintual. Sin embargo, semejante coacción es, precisamente, la condición previa del progreso.⁵

La oposición descubierta por Freud entre el principio del placer, que gobierna el ello, y el principio de realidad, que gobierna el yo, expresa en esta represión generadora de la historia humana como tal. En realidad, bastaría con comprobar que la penuria económica ha caracterizado hasta hoy la suerte del mayor número de personas en las diversas sociedades, pero que, en adelante, parece posible pensar en una sociedad futura, no demasiado remota, en que la penuria habría desaparecido, para que la represión de la sexualidad pudiese, a su vez, desaparecer.

Dicho de otro modo, Freud ha sido realista en relación con las sociedades de penuria, pues es verdad que van acompañadas de una represión de la sexualidad de la que la cultura, en sus diversas formas, ha sacado sus obras. Pero la situación actual de la humanidad, el potencial del aparato productivo ya construido anuncia una época de abundancia en que la represión ya no será necesaria para la creación cultural, y en que la destrucción de la represión y de sus mecanismos asegurará una creación cultural finalmente liberada.

Según Marcuse, los conceptos freudianos (el ello, el yo, el super-yo, los instintos o pulsiones) serían fundamentalmente históricos. Y el error de los culturalistas norteamericanos consistiría en buscar lo sociohistórico en el medio exterior de la personalidad, mientras que para Freud le sería inmanente.

Marcuse acepta la problemática inherente a las especulaciones de Freud en la última parte de su vida, a saber, que la historia de la humanidad residiría en la lucha entre Eros, como instinto de vida, y la pulsión de muerte. Pero opone al pesimismo de Freud, proveniente de la primera Guerra Mundial y del aumento de las fuerzas que habrían de desembocar en la segunda, las potencialidades de un nuevo periodo caracterizado por la perspectiva de la abundancia: de allí el optimismo de

⁵ *Ibid.*, p. 23.

Marcuse y la complacencia que muestra respecto de las tendencias utópicas que anuncian, según él, en el interior mismo de nuestro presente sometido a represiones múltiples y agravadas, un porvenir liberado y liberador.

Queda en pie la cuestión de los agentes y los medios históricos que permitirán pasar de este presente a ese porvenir. Observador o, al menos, testigo de la vida social de los Estados Unidos, Marcuse comprueba que en ese país, tecnológicamente el más avanzado del mundo, el movimiento obrero sigue organizado esencialmente en el plano económico por medio de sus sindicatos, pero que le falta una organización política correspondiente a su fuerza potencial. Impresionado, como Galbraith, por lo que llama los progresos económicos de la "sociedad industrial avanzada", por la debilidad de una oposición de masas *organizada* al orden existente y por una tendencia a la uniformidad psicosocial de los individuos, fomentada desde arriba, Marcuse no cree en el porvenir de la revolución proletaria. Escribe:

En el mundo capitalista, la burguesía y el proletariado siempre son las clases principales. Pero el desarrollo de ese mundo ha alterado su estructura y su función hasta el punto de que, en adelante, ya no parecen ser históricamente agentes de transformación social. En los sectores más evolucionados de la sociedad contemporánea, un interés poderoso une a los antiguos adversarios para mantener y reforzar las instituciones.⁶

Como muchos otros, Marcuse reduce el movimiento histórico del proletariado mundial a los aparatos burocratizados que momentáneamente aseguran su dirección y a la política contrarrevolucionaria que mantienen esos aparatos. Así, cuando estallan, entre 1965 y 1969, los grandes movimientos de masas que sacuden a los Estados Unidos: manifestaciones de trabajadores y de jóvenes contra la guerra de Vietnam, insurrecciones de los barrios negros de las grandes ciudades, refutaciones estudiantiles en las principales universidades, reivindicación de las mujeres por la igualdad de derechos y de condiciones, acciones violentas de los puertorriqueños, de los mexicanos, de los indios y de otras minorías oprimidas, Marcuse no es capaz de remitir esos acontecimientos múltiples al proceso de la lucha de clases en la escala de los Estados Unidos y en la escala internacional.

Oponiéndose al análisis marxista, Marcuse construye una "teoría" de sustitución, según la cual serían los *marginados* de todas las categorías los que entrarían al relevo de un proletariado aburguesado y fatigado en la empresa histórica de la liberación total. Aplicando su visión de las

⁶ Marcuse, *L'homme unidimensionnel*. Editions de Minuit, 1968, pp. 18-19. Traducción española: *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix.

cosas a los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia escribe, a propósito de los estudiantes militantes de este periodo:

Si bien es cierto que sus exigencias sobrepasan con mucho, por su carácter utópico, las hipótesis de este ensayo, queda en pie el hecho de que han sido desarrolladas en el curso de la acción, de modo que tenemos allí la expresión de una práctica política concreta. Esos militares han invalidado el concepto de "utopía" y desenmascarado una ideología corrompida; poco importa que haya que ver en su acción una simple revuelta o una revolución fallida; de todas maneras, constituye un viraje. Al proclamar la *impugnación permanente*, la "formación permanente", el Gran Rechazo, han denunciado la huella de la represión social hasta que en las expresiones más sublimes de la cultura tradicional, hasta en las más espectaculares realizaciones del progreso técnico. Han levantado nuevamente un espectro (que esta vez no sólo espanta a la burguesía sino a todas las burocracias de explotación): el fantasma de una revolución que tiene por secundarios el desarrollo de las fuerzas productivas y el alza del nivel de vida, concentrándose ante todo en la creación de una verdadera solidaridad de la especie humana, en la eliminación de la pobreza y de la miseria más allá de toda frontera nacional y de toda zona de interés, en la construcción de la paz. En una palabra, han liberado la idea de la revolución del continuo represivo en que estaba encerrada, para colocarla en su dimensión verdadera: la de la liberación.⁷

Marcuse puede tomar hoy una medida más exacta de los acontecimientos. La refutación estudiantil ciertamente puede desembocar en revueltas, pero esas revueltas no bastan para determinar la liberación de las masas de nuestro tiempo. La liberación, si no es como fantasma ideológico, no puede ser obra más que de la lucha de clases, es decir, del proletariado que, por medio de la organización revolucionaria de sus fuerzas, se encarga de sus intereses históricos. Los movimientos de jóvenes, sobre todo de estudiantes, de mujeres, de grupos étnicos oprimidos y de mayorías reprimidas no pueden alcanzar sus objetivos reivindicadores y llegar a la realización de sus aspiraciones más que integrándose al proceso de la lucha de clases.

La variedad de freudo-marxismo que Marcuse ha tratado de producir da preferencia, como la de Reich, aunque en otras formas, a los fenómenos psicológicos o "culturales" con relación a los procesos sociales fundamentales y a sus expresiones políticas. Sustituir la revolución social por la "liberación" es deslizarse de la acción sobre lo real a una especie de especulación narcisista. Así, Marcuse llega a una extraña disociación entre lo que llama el factor objetivo y el factor subjetivo de la transformación de la revolución:

En la zona capitalista, los dos factores históricos de la transformación, el factor objetivo y el factor subjetivo, no coinciden: se encarnan en grupos socia-

⁷ Marcuse, *Vers la libération*. Editions de Minuit, 1969, p. 10.

les diferentes, casi antagónicos. El factor objetivo, es decir, la base humana del proceso de producción por el cual se perpetúa la sociedad, aparece en la clase industrial, fuente y reserva de la explotación; y el factor subjetivo, es decir, la conciencia política, en la joven *intelligentsia* no conformista; en fin, la necesidad de cambios como necesidad vital constituye la existencia misma de la población de los ghettos, y también en los países capitalistas poco avanzados, de las fracciones "subprivilegiadas" de la clase obrera. Por contraste, esos dos factores históricos coinciden efectivamente en grandes zonas del Tercer Mundo: los frentes nacionales de liberación y los guerrilleros luchan con el sosten y la participación de la clase sobre la cual reposa el proceso de producción, es decir, esencialmente el proletariado rural, y también el naciente proletariado industrial.⁸

Este texto no expresa en nada un proyecto de síntesis entre la herencia de Marx y la de Freud. Aquí el freudo-marxismo ha desembocado en una ideología anti-proletaria y anti-marxista que permite comprender que el proceso marcuseano de la "liberación" se opone al proceso dialéctico de la unidad de lo objetivo y de lo subjetivo, como resorte de la revolución social, singularmente socialista.

1. El factor objetivo es el movimiento de masas en el centro del cual se encuentra el proletariado, en tanto que clase internacional, y ese movimiento engloba a todas las clases y capas en la lucha contra el capitalismo monopolista. El factor subjetivo es la organización consciente de ese movimiento por medio de la construcción de una vanguardia revolucionaria tal como empezó a ser concebida y realizada por Marx, Engels y sus camaradas de combate desde el periodo 1845-1848.

2. Denominar "factor subjetivo" al no conformismo de una juventud estudiante, penetrada, aun en sus revueltas, por los modelos burgueses y pequeño-burgueses de la ideología dominante, es desnaturalizar la realidad viva. En cuanto a la población de los ghettos (negros, puertorriqueños, mexicanos, indios), o bien es objetivamente parte integral del proletariado de los Estados Unidos, lo que es el caso de la gran mayoría, o bien está atravesada y dividida por la lucha de clases. Pero, como tal, no puede constituir ni hacer surgir una conciencia revolucionaria de remplazo. Para terminar, los estratos más desfavorecidos y más explotados del proletariado no participan en el factor subjetivo de la revolución más que a través de su organización en común con los otros estratos de la clase obrera, y es erróneo pretender que, en tanto que tales, son una conciencia, una "subjetividad" revolucionaria de remplazo.

3. Finalmente, en lo que concierne al "Tercer Mundo", es falso hablar del "proletariado rural" sin distinguir en el seno de las masas campesinas un campesinado medio (conservador), una mayoría constituida

⁸ *Ibid.*, p. 78.

por el campesinado pobre, cuya suerte política depende de su capacidad de aceptar, en la organización revolucionaria, la dirección del proletariado industrial —por débil que sea en efectivos en el lugar—, y un proletariado agrícola, cuyos intereses son inseparables del proletariado en general. Las complacencias de Marcuse para una especie de populismo tercermundista se derivan de las preocupaciones de la ideología de remplazo, casi diríamos de la coartada política.

Los Frentes Nacionales de Liberación a los que Marcuse alude son, las más de las veces, coaliciones de dirección burguesa o pequeño-burguesa cuya función consiste en obstaculizar los movimientos revolucionarios de las masas hacia gobiernos obreros y campesinos. En fin, el "guerrillismo" se ha traducido, especialmente en América Latina, en acciones no sostenidas por las masas rurales y urbanas, y a veces hasta utilizadas por el imperialismo y las burocracias para retardar y bloquear los esfuerzos de auto-organización de esas masas.

En resumen, la "impugnación" que ensalza Marcuse oponiéndola al proceso a la vez objetivo y subjetivo de la revolución proletaria está, en razón de su naturaleza cultural, ideológica, casi fantasmal, condenada a la "recuperación" por la ideología reinante y las fuerzas sociales que la gobiernan.

Como Reich, como Fromm y como todos los demás voceros de las diversas formas del freudo-marxismo, Marcuse ha tratado de resolver los problemas de la relación entre lo psíquico y lo social, pero ha venido a parar a una *psicologización* de los procesos sociales que le ha impedido conservar las adquisiciones del materialismo histórico y, con mayor razón, desarrollarlas. Los problemas de la revolución de nuestro tiempo se sitúan manifiestamente más allá o, por lo menos, en el exterior de la ideología de la "impugnación", de la cual está hoy cada vez menos seguro de que aún sea una impugnación de la ideología dominante, precisamente porque ha dado a esta última figuras de remplazo ya comúnmente explotadas por el *show-business*.

LACAN Y EL METAPSICOANÁLISIS

Tenemos que analizar ahora la interpretación de Freud por Lacan —aun cuando permanezca, en ciertos detalles, confinada a círculos de iniciados— porque ya ha dado lugar a una vulgarización ideológica, algunos de cuyos efectos sufre hoy la mayor parte de las "ciencias sociales".

Psiquiatra espiritualista, cercano a la corriente personalista, como lo muestra su tesis de doctorado de 1932 (Jacques Lacan fue ganado después por las ideas del psicoanálisis. Pero se siente insatisfecho frente al adaptacionismo y al conformismo que los analistas de la tercera generación,

singularmente los de los Estados Unidos, han hecho prevalecer en el psicoanálisis internacional. En 1953, Lacan denuncia esta situación y propone una especie de retorno a las fuentes, retorno a Freud, mezclado con una interpretación de su herencia, que pasa por la lingüística estructural: se trata del discurso de Roma, pronunciado en ocasión del Congreso de los Psicoanalistas de Lengua Romance, y que es como el manifiesto del lacanismo.⁹

En ese discurso, el orador enuncia una trivialidad: "Ya se crea agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene más que un medio: la palabra del paciente."¹⁰ Partiendo de ese supuesto proclama que la palabra es primera, originaria y constitutiva de la existencia humana. De Goethe, quien había exaltado la supremacía de la acción, Lacan nos remite a Juan el Evangelista y a la supremacía de la palabra: "Así la inversión goethiana de su presencia a los orígenes: 'En el principio era la acción', se invierte a su vez: era el verbo el que estaba en el comienzo, y vivimos en su creación, pero es la acción de nuestro espíritu la que continúa esta creación, renovándola siempre."¹¹

Así pues, nos hallamos instalados por Lacan en una concepción radicalmente idealista que trata luego de servirse de la lingüística contemporánea para desembocar en una "interpretación" estructuralista de la obra de Freud. En su seminario, nuestro autor se explica así:

La mayoría de esta asamblea tiene algunas nociones de lo que planteo aquí —el inconsciente está estructurado como un lenguaje— y que se remite a un campo que hoy nos es mucho más accesible que en tiempos de Freud. Lo ilustraré por algo que se ha materializado sobre un plano netamente científico, por ese campo que explora, elabora, estructura Lévi-Strauss y al que ha puesto el título de *pensamiento salvaje*.

Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, antes de que se inscriban allí las experiencias colectivas que sólo son remitibles a las necesidades sociales, algo organiza ese campo, inscribe allí las líneas de fuerza iniciales. Es la función que Claude Lévi-Strauss nos muestra como la verdad de la función totémica y que reduce su apariencia, su función clasificatoria primaria.

Desde antes de que se establezcan relaciones que sean propiamente humanas, ya están determinadas algunas relaciones; están tomadas en todo lo que la naturaleza puede ofrecer como soportes, soportes que se disponen en temas de oposición. La naturaleza aporta, por decir la palabra, significantes, y esos significantes organizan de manera inaugural relaciones humanas, dan las estructuras y las modelan.¹²

⁹ Jacques Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (1953), en *Écrits*, Seuil, 1966, pp. 237-322.

¹⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹¹ *Ibid.*, p. 271.

¹² Lacan, *Séminaire XI*, Seuil, 1973, p. 23.

Basta considerar con alguna atención el texto que acabamos de citar para comprender que Lacan procede, en efecto, a una inversión del pensamiento de Freud. Para el fundador del psicoanálisis existe, en el origen, el animal humano cuyas pulsiones constituyen el ello. En seguida, las presiones de la sociedad ambiente, actuando a través de las relaciones intra-familiares, determinan la formación del yo. En fin, esas mismas presiones interiorizándose, constituyen el super-yo. En suma, todos los procesos, todos los fenómenos que el psicoanálisis estudia se inscriben en la dialéctica de la naturaleza y de la sociedad, incluido el lenguaje, que es un conjunto de medios de expresión y no una potencia constitutiva de la realidad.

Para Lacan, alineándose con Lévi-Strauss, es la potencia combinatoria del espíritu la que, a través de los significantes producidos por ella, constituye la realidad humana como tal. Habría que hablar, pues, de la existencia de los significantes, de la palabra, en resumen del espíritu o aun del Espíritu, antes de que existieran la sociedad, las relaciones sociales, los individuos como seres sociales. De allí esta declaración en que los juegos de palabras ocultan y revelan la nostalgia teológica: "Dios es propiamente el lugar en que, si se me permite el juego, se produce el dios [*dien*], el decidor [*dieur*], el decir. Por una nada, el decir eso hace Dios. Y durante todo el tiempo en que se diga algo, la hipótesis Dios estará allí."¹³

Así la afirmación lacaniana según la cual "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" envuelve todas las presuposiciones del idealismo más extremo e implica que los problemas humanos se reducen a problemas de lenguaje; de allí la inversión a la que procede Lacan en lo que concierne a la cuestión de la libido y del deseo.

Freud había escrito:

Para explicar las necesidades sexuales del hombre y del animal supone la biología la existencia de un "instinto sexual", del mismo modo que supone para explicar el hambre un instinto de nutrición. Pero el lenguaje popular carece de un término que corresponda al de "hambre" en lo relativo a lo sexual. La ciencia usa en este sentido la palabra *libido*.¹⁴

Así pues, resulta claro que existe la necesidad sexual o libido que, al particularizarse sobre un objeto, se convierte en el deseo. Ahora bien, Lacan escribe: "La libido es la presencia efectiva, como tal, del deseo."¹⁵ Y precisa un poco más adelante:

¹³ Lacan, *Séminaire XX*, Seuil, 1975, p. 44.

¹⁴ S. Freud, *Una teoría sexual*, p. 1.

¹⁵ Lacan, *Séminaire XI*, *op. cit.*, p. 140.

El deseo se sitúa en la dependencia de la demanda, la cual, al articularse en significante, deja un resto metonímico que corre por debajo de ella, elemento que no es indeterminado, que es una condición a la vez absoluta e inasible, elemento que se llama el deseo... La función del deseo es residuo último del efecto del significante en el sujeto. *Desidero* es el *cogito* freudiano.¹⁶

Lo que Lacan llama el deseo no es la especificación de la necesidad sexual estudiada por Freud. Lo que llama el deseo es la enigmática identificación de la parte al todo, el misterioso amor que supuestamente la parte (el individuo humano), según la tradición teológica y filosófica, tiene hacia el todo (Dios). De allí la falaz afirmación según la cual habría un *cogito* freudiano y que no es, en realidad, más que una torpe tentativa de llevar el psicoanálisis a una meditación metafísica sobre el sujeto pensante o, antes bien, sobre la palabra constituyente.

Habiendo sometido la herencia freudiana a ese tratamiento, Lacan desarrolla en diversas direcciones las consecuencias de su ideología ultraidealista. Contra el establecimiento hecho por Freud de la especificidad de los procesos psíquicos a través del descubrimiento de la relación de la conciencia con el inconsciente, apostrofa la ideología a la vez como disciplina intelectual existente y como proyecto de una captación científica de las conductas humanas y del funcionamiento de la vida mental. Entonces no queda más que la regresión hacia la metafísica:

La relación del sujeto al significante es la indicación que hemos deseado poner en el primer plano de una rectificación general de la teoría analítica, pues también es primera y constituyente en la instauración de la experiencia analítica, tanto como primera y constituyente lo es en la función radical del inconsciente.¹⁷

Contra el materialismo histórico, que analiza la represión en la sociedad a partir de las instituciones y las relaciones de producción generadoras de dichas instituciones, Lacan ha declarado en el curso de una emisión de televisión: "Freud no ha dicho que la represión [psíquica] venga de la represión [social]... digamos que a medida que avanzaba iba inclinándose más a la idea de que la represión [psíquica] era primero."¹⁸ Por lo que nuestro autor se cree autorizado a decir lo siguiente: "Es lícito volver sobre la prueba, a partir de que sea la represión [psíquica] la que produzca la represión [social]. ¿Por qué la familia, la sociedad misma, no serían creaciones que se edificaran a partir de la represión [psíquica]? Nada menos, pero ello podría ser por el hecho de que el in-

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸ Lacan, *Télévision*. Seuil, 1973, p. 48.

consciente ex-siste, se motiva de la estructura, o sea del lenguaje."¹⁹

A decir verdad, hay que saber que Freud ha descubierto la represión (*Verdrängung*) a partir de la experiencia clínica de las resistencias a las asociaciones libres; esa represión, proveniente de las presiones ejercidas por las normas sociales y en contra de las pulsiones, es, ella misma, un proceso inconsciente generador del inconsciente. En la última parte de su vida, Freud consideró la hipótesis de un inconsciente originario (*Urvendrängung*), que antes de toda represión de proveniencia social, se ejercería como una manifestación de lo inorgánico en el seno mismo de lo orgánico, determinando así el automatismo de repetición. Pero no se trataba, para Freud, más que de una hipótesis, que no entrañaría ninguna invalidación del proceso de la represión de procedencia social.

En Lacan, esta hipótesis se erige en un dogma especulativo a partir del cual las instituciones y sus funciones represivas, lejos de provenir de la "base real" de la vida social, encontrarían su fuente, su origen, su fundamento en la represión originaria. Así las luchas sociales contra la represión y, más generalmente, contra la opresión y la explotación no tendrían alcance ni eficacia, puesto que a través de la represión originaria el instinto de muerte no dejaría de producir perpetuamente, bajo formas nuevas, la represión, la opresión y la explotación. Mientras se declara hostil a la psicología, Lacan ha esbozado allí una teoría psicologista de la vida social cuyas implicaciones retrógradas son evidentes.

Basta con oírle hablar de la cuestión femenina, que en nuestros días da lugar a movimientos y luchas de tan grande importancia: "La mujer no ex-siste" grita Lacan.²⁰ ¿Y por qué? Ésta es su respuesta: "No existe la mujer puesto que por su esencia no es toda... no hay mujer más que excluida por la naturaleza de las cosas que es la naturaleza de las palabras."²¹

Así la opresión de las mujeres, como su explotación, no resultaría de las relaciones sociales fundadas sobre la división del trabajo y generadoras de clases antagónicas; resultaría de la "naturaleza de las palabras", es decir, del juego de los significantes, dominado por el falo, significante de los significantes.²² ¿Por qué, pues, las mujeres en número creciente lucharían por su liberación, puesto que, según Lacan, están condenadas como tales a no "ex-sistir"? Vulgarizador de Heidegger, Lacan en lugar de hacer progresar el psicoanálisis, ha contribuido considerablemente a llevarlo al callejón sin salida de la especulación metafísica. Así, Freud había tropezado con la cuestión de la sexualidad femenina sin llegar a resolverla, y ni siquiera a plantear bien sus términos. En cambio, Lacan

¹⁹ Lacan, *Séminaire XI*, *op. cit.*, p. 127.

²⁰ Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 60.

²¹ Lacan, *Séminaire XX*, *op. cit.*, p. 68.

²² Cf. Lacan, "La signification du phallus", en *Écrits*, *op. cit.*, pp. 683-695.

elude soberbiamente el problema conduciéndonos en este punto a los "desfiladeros" de la metafísica heideggeriana.

En la medida en que la ideología lacaniana ha influido sobre los sociólogos, los psicólogos sociales, los politólogos y hasta algunos economistas e historiadores, los ha apartado de un enfrentamiento con la realidad, inherente a la investigación científica, para inspirarles monótonas especulaciones sobre el simbolismo, el significante y la pulsión de muerte, según un estilo generalmente esotérico y abstruso.

No hay duda de que la influencia del psicoanálisis sobre las "ciencias sociales" no se reduce a las obras de los tres autores de que hemos hablado, Reich, Marcuse y Lacan. Habría que evocar, también, los trabajos de A. Kardiner y de R. Linton sobre la "personalidad de base" y diversas tentativas de la psicología social de los Estados Unidos para analizar las tensiones y los conflictos, los prejuicios y el racismo, en suma la agresividad a partir de las figuras del inconsciente.

De todas maneras esta influencia, actualmente considerable, del psicoanálisis sobre las "ciencias sociales", se traduce infaliblemente en una reducción más o menos brutal o sutil de los procesos sociales a motivaciones consideradas como constituyentes. Freudo-marxista, lacaniano o culturalista, el psicoanálisis, cuando trata de captar y de interpretar los fenómenos sociales, desemboca en el *psicologismo*. Y es que en realidad no está hecho para ello. Partiendo de lo psicosocial y, con mayor razón del significante o de lo simbólico, es imposible explicar procesos sociales engendrados por la práctica productiva de las relaciones de producción, de la cual son inseparables.

El mayor servicio que se pueda prestar a la memoria de Freud consiste en recordar la constancia y la firmeza de sus intenciones científicas, en limpiar sus descubrimientos de la basura ideológica que Lacan y otros acumulan cada vez más a su alrededor. Freud trató de ser un terapeuta y un teórico del psiquismo y del devenir de la personalidad; sobre ese punto, su triunfo sigue siendo incomparable: además cedió a la presión de la ideología dominante arriesgándose, como en *Tótem y tabú*, sobre el terreno —desconocido para él— de la sociología, de la etnología, y de la historia.

En cambio Reich, Marcuse, los culturistas neo-freudianos de los Estados Unidos y, más que todos los otros, Lacan, han desarrollado prioritariamente, sin darse cuenta siempre, el lado ideológico del psicoanálisis. Así, no han podido contribuir en nada a la transformación de las "ciencias sociales" en ciencias efectivas, transformación que como implica el desarrollo de procesos sociales objetivos estaba, de todas maneras, más allá de sus medios.

XII. LA CUESTIÓN DE LA NATURALEZA DEL PODER

LA CUESTIÓN del poder es una cuestión tradicional del pensamiento político. Ha dado lugar a especulaciones sobre el mejor gobierno y sobre el Estado ideal, que van de Platón a Rousseau. También ha suscitado las obras de Maquiavelo y de Hobbes: para el primero, el poder del príncipe, es decir del Estado, procede de las relaciones de fuerza existentes en el interior de una sociedad determinada; para el segundo, el Estado es un instrumento de opresión que se ejerce contra la mayoría de la población para asegurar la salvaguardia de los intereses fundamentales de una minoría de poseedores.

Marx, Engels y más tarde Lenin han definido el Estado como el instrumento de dominación de una clase sobre otra; también han remitido las formas del Estado a su contenido, que no es más que una dominación de clase, cualesquiera que sean las formas que haya tomado esa dominación. Así, la Gran Bretaña dotada de una monarquía parlamentaria, Francia sometida a un Estado bonapartista y Suiza provista de una república federal constituían, para Marx y Engels, tres formas del Estado de clase de la burguesía, o si se prefiere, del Estado capitalista.

El pensamiento burgués se ha negado y sigue negándose a admitir esta caracterización marxista del Estado por su contenido de clase. Además, desde hace unos 15 años, una corriente de pensamiento "contestatario" que afirma no tener nada en común con la ideología burguesa, ha pretendido remplazar la teoría marxista del Estado por una concepción más vasta, por una visión más general de los fenómenos del poder vistos en toda su amplitud. Según este concepto y esta visión, el poder sería otra cosa y bastante más que la dominación de una clase sobre otra: sería un fenómeno multiforme cuya fuente, cuyo origen, residiría, sin llegar al Estado y sus instituciones, en el lenguaje y en las formas que reviste su desplazamiento.

EL PODER Y LOS MARGINADOS

Para ilustrar este punto de vista, la obra de Michel Foucault nos parece ejemplar. Esta obra va de la *Historia de la locura en la época clásica*, publicada en 1961, a *La voluntad de saber*, editada en 1976. Toma en consideración la población de los asilos psiquiátricos, la de las prisiones y, en fin, la de los "perversos" o "desviados sexuales"; en relación con cierta visión de la historia moderna.

Manifiestamente, Foucault está obsesionado por el tema de los excluidos, es decir, por esa fracción de la población que la sociedad elimina de su vida común. Durante la Edad Media europea, los excluidos fueron los leprosos, a los cuales se asignaban lugares reservados y edificios especializados, fuera de las ciudades y bajo legislaciones obligatorias. En los tiempos modernos, la lepra desaparece, al menos en Occidente, pero surgen otras formas de exclusión.

Tomando Francia como ejemplo, Foucault nota, en 1656, la fundación en París del Hospital General; en torno a esta fecha se realiza, según él, *el gran encierro*, es decir, la concentración forzada en establecimientos-depósitos de los elementos que la sociedad europea ya no aceptará en adelante como parte integrante de sí misma: locos, enfermos venéreos de las "ciases bajas", delincuentes de toda especie, asociales o antisociales multiformes y, por último, "desviados" indefinibles, como hoy se diría.¹

A Foucault no le cuesta trabajo verificar que ese "gran encierro" coincide históricamente con la instalación de los grandes *Estados* monárquicos centralizados, aquellos que Marx llama Estados monarca-feudales. Pues, ¿quién no sabe hoy que las comunidades agro-pastorales eran infinitamente más capaces que nuestras sociedades modernas de integrar a su vida colectiva a los individuos víctimas de dislocaciones de su equilibrio personal y de desadaptaciones ante los demás?

Todo gira, en el pensamiento de Foucault, en torno a lo que él llama "época clásica", dicho de otro modo, los siglos xvii y xviii europeos. Y, a través de este giro, una visión asombrosamente culturalista y, finalmente, estructuralista, nos es propuesta como explicación etiológica de nuestros males contemporáneos. Esta visión presupone un estadio anteclásico de la existencia humana durante el cual unas libertades multiformes permitían a los individuos escapar —hasta cierto punto— del dominio del poder existente. Indica que cierta "época clásica" determina, a partir de la Europa occidental, una puesta al día aterradora de la expresión lingüística, del uso de los bienes de consumo y de las actitudes ante la vida, de la que aún no nos hemos emancipado.²

A menudo se ha observado que Marx y Engels, en el *Manifiesto del partido comunista* (1848), habían celebrado la potencia revolucionaria de la burguesía, antes de poner en primer término la situación objetiva del proletariado y las tareas revolucionarias *nuevas* que le incumbían. Foucault, uniéndose a los nostálgicos del mundo feudal, considera la época capitalista de la historia universal como una regresión general. Respecto del problema penal, aprecia el fin de los suplicios y su remplazo por penas aflictivas atenuantes como un simple cambio de estrategia de

¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, 1961 y 1964. Traducción española: *Historia de la locura en la época clásica*, 2a. ed. México, FCE, 1976.

² Foucault, *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966.

las fuerzas dominantes y represivas ante aquellos a quienes se trata de "vigilar y castigar".³

Cierto, es lícito y, llegado el caso, fecundo considerar el paso del modo de producción feudal al modo de producción capitalista desde el punto de vista de la suerte que corría la población penitenciaria; pero es aberrante poner en duda la significación objetiva de tal paso pretendiendo, como lo hace Foucault, que la abolición de los castigos, de los suplicios corporales, no ha tenido otro fin que una subyugación reforzada del "alma".

En realidad, Foucault sobrevalúa, con el nombre de "época clásica", las superestructuras del modo de producción capitalista naciente en la Europa de los siglos xvii y xviii. Por ello se vuelve incapaz de comprender que allí donde la burguesía reglamenta la gramática, el trabajo y la vida, como en la Europa occidental, la servidumbre retrocede y desaparece —sin excluir, empero, la esclavitud colonial—, mientras que las normas de explotación del trabajo social —sea mediante la servidumbre o mediante la esclavitud— se mantienen por doquier en otras partes. Lamentación sobre el cuerpo de un Occidente crucificado, la meditación de Foucault ignora todo el resto, es decir, lo esencial.

La "época clásica" es el fin, en la Europa occidental, y singularmente en Francia, del modo de producción feudal. La configuración cultural que Foucault cree discernir en semejante periodo no tiene nada de enigmático. En el plano científico, la innovación copernicana, kepleriana y galileana no se remonta a la "época clásica", sino al modo de producción capitalista que se elabora en el interior mismo del modo de producción feudal agonizante.

No hay duda de que es la misma clase burguesa ascendente la que, fundamentalmente, suscita la invención de la física matemática de Galileo a Newton, favorece la centralización de los grandes Estados europeos y, como consecuencia, el "gran encierro" de que habla Foucault. Pero sigue en pie el problema de saber si la sociedad capitalista puede ser destruida, como lo anuncia Marx, por la clase de los vendedores de su fuerza de trabajo —los proletarios— o por los marginados de toda índole de que Foucault se encarga ideológicamente.

Producto de la descomposición de todas las clases de la sociedad burguesa, según Marx, el proletariado es, como *clase en sí*, la clase más oprimida y más miserable de esta sociedad. Desde ese punto de vista, los marginados, los marginalizados, los reprimidos y los réprobos de todas clases que interesan particularmente a Foucault le pertenecen; pero el problema de su liberación pasa por la organización revolucionaria del proletariado en su conjunto, es decir, por su transformación en *clase para sí*.

³ Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, 1975.

Ante el cinismo del poder burgués actual y ante su demagogia correlativa, existe un lugar de "contestación" que Foucault y otros pueden ocupar y ocupan, llegado el caso; pero sigue en pie el problema, para ellos como para Marcuse, de saber si los marginados pueden sustituir a la masa proletaria tal como es, o antes bien, tal como la ideología dominante la modela y la hace ser.

Así pues, hay que ir más lejos y examinar la teoría que Foucault ha elaborado con relación a los fenómenos de poder. Pues, en definitiva, la consideración de los excluidos, los réprobos y los reprimidos de nuestra sociedad sólo tiene sentido con relación a las posibilidades de liberación que ella ofrece y con relación al problema de la destrucción del poder que plantea.

¿QUÉ ES EL PODER?

En su última obra, *La voluntad de saber*, Foucault trata de romper con el análisis de la sexualidad en términos de represión para sustituirlo por un análisis en términos de poder. Así nos indica con claridad lo que, para él, es y no es el poder:

Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y de aparatos que garanticen la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Por poder, tampoco entiendo un modo de subyugación, que por oposición a la violencia tendría la forma de la regla. En fin, tampoco entiendo un sistema general de dominación ejercida por un elemento o por un grupo sobre otro y cuyos efectos, por derivaciones sucesivas, atravesarían el cuerpo social entero... por poder, me parece que debe comprenderse, ante todo, la multiplicidad de las relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en que se ejercen y que son constitutivas a su organización... es el zócalo moviente de las relaciones de fuerza que inducen, sin cesar, por su desigualdad, estados de poder, pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tuviera el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se produce a cada instante, en todo punto o antes bien en toda relación de un punto con otro. El poder está por doquier; no es que lo englobe todo, es que viene de todas partes.⁴

Así, Foucault minimiza el poder del Estado, objeto principal de la filosofía política, y después del marxismo, para centrar su atención en los "estados de poder" múltiples y omnipresentes. El problema de la libertad y de la lucha por la libertad se plantearía, entonces, en términos completamente ajenos al pensamiento político en general y al marxismo en particular. Pues el remplazo de las relaciones sociales de producción deter-

⁴ Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976, pp. 121-122.

minadas por otras relaciones de clase y la destrucción final del Estado, o si se prefiere, su decadencia en el socialismo, dejarían subsistir esos "estados de poder" inherentes e inmanentes a todas las relaciones humanas.

En las observaciones que siguen al texto precedente, el autor escribe que

...el poder viene de abajo, es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados... antes bien, hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y que actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos coaccionados, las instituciones, sirven de soporte a grandes efectos de separación que recorren el conjunto del cuerpo social.⁵

Sin nombrarlo, Foucault ataca al marxismo, cuyo análisis muestra que a partir de la producción excedente la sociedad se escinde en dos clases antagónicas ("oposición binaria y global"), y que el Estado del que derivan todos los fenómenos de poder es un instrumento de dominación de una de esas clases sobre la otra. No oculta su intención respecto de su análisis de los "mecanismos de poder":

Así, se escapará de ese sistema Soberano-Ley que durante tanto tiempo ha fascinado al pensamiento político. Y si es verdad que Maquiavelo fue uno de los pocos —y allí estaba sin duda el escándalo de su "cinismo"— que pensaban en el poder del Príncipe en términos de relaciones de fuerza, quizás haya que dar un paso más, prescindir del personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos de poder a partir de una estrategia inminente a las relaciones de fuerza.⁶

Que el poder no se reduzca a su representación personalizada, que tenga una fuente mucho más profunda que la voluntad de un individuo o de un grupo y que haya que buscar esta fuente en la relación de las fuerzas fundamentales, de eso, por nuestra parte, estamos seguros. El progreso realizado por Marx en relación a Maquiavelo reside precisamente en el descubrimiento de que el "Príncipe" no es otra cosa que la propia clase dominante y, en lo que concierne a la sociedad capitalista, en el descubrimiento del capital como "relación social", como oposición antagónica de la clase capitalista y la clase proletaria.

Para Foucault, al contrario, "las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas". Lo que significa que, en la vida colectiva de los seres humanos, se anudarán relaciones a través de las cuales unas

⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁶ *Ibid.*, p. 128.

intenciones no subjetivas sino estratégicas producirán y reproducirán sin cesar mecanismos de poder. Para Foucault, como para Lévi-Strauss y Lacan, existe el conjunto de las combinaciones posibles entre términos abstractos o, si se prefiere, el lenguaje como totalidad de los composites. A partir de allí, unas intenciones determinan elecciones que organizan entre ellas términos y hacen de ellos un determinado "discurso" antes que otro. Así, el "discurso" de las "ciencias humanas", el "discurso" de las instituciones carcelarias y el "discurso" de la sexualidad a través de los cuales nuestras sociedades contemporáneas se dicen, en el sentido fuerte del término, o sea, se hacen, sin saberlo pero no sin quererlo.

En esta perspectiva, la comprensión de los mecanismos de poder exige la reconstitución de las "constelaciones" constitutivas de las figuras sucesivas de nuestra historia cultural, como las de la "época clásica" aún dominada por la idea de Dios, de la época del humanismo y, en adelante, de la época nueva, la del "discurso". Poco importa que se utilice o que no se utilice el término de estructuralismo para caracterizar las concepciones de Foucault; lo esencial es verificar que esas ideas se inscriben en esa corriente intelectual contemporánea que, dando deliberadamente la espalda al materialismo histórico, hace de la palabra la potencia constituyente de todos los fenómenos humanos.

El verbo sería, pues, en todas sus formas, la fuente del poder bajo todas sus formas. También la abolición de la opresión y de la represión, lejos de pasar por las luchas históricas reales que han tenido lugar y que prosiguen, estaría ligada, suponiendo que esto fuera posible, a una especie de descenso a los infiernos a partir del cual los lineamientos desfigurados del "discurso" surgirían progresivamente a la conciencia.

La consecuencia de ese proceso cultural sería, después de la "muerte de Dios", la del hombre y el advenimiento futuro del idioma en toda su transparencia:

Toda la *episteme* moderna —la que se ha formado a finales del siglo XVIII y aún sirve de suelo positivo a nuestro saber; la que ha constituido el modo de ser particular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente—, toda esta *episteme* estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su reinado monótono, al deslizamiento del lenguaje, del lado de la objetividad, y a su reaparición múltiple. Si ese mismo lenguaje surge ahora con insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿no es ésta una señal de que toda esta configuración va a desplomarse ahora y que el hombre está pereciendo a medida que brilla en el horizonte el ser del lenguaje? ⁷

Doble reducción, pues, ya que lo social, lo histórico, queda reducido

⁷ Foucault, *Les mots...*, *op. cit.*, p. 397.

lo cultural y a sus configuraciones, y ese cultural finalmente queda reducido a lo lingüístico. Foucault sabe bien que el humanismo es una forma de la ideología burguesa y que Marx ya enunciaba, en 1844, su superación cuando escribía: "el comunismo es el verdadero humanismo". Así, decir hoy que el humanismo ha muerto no es ninguna novedad; es anunciar a través de un hecho ideológico el fin del modo de producción capitalista. Pero identificar el fin de la ideología humanista con la "muerte del hombre" es confundir; en un paralogismo idealista, la realidad objetiva de la especie humana y de su devenir histórico con un momento de su representación ideológica, el humanismo burgués.

A partir de allí, las especulaciones de Foucault sobre los mecanismos del poder en su relación con el "discurso" pierden mucho de la importancia que se les atribuye. Pues es visible que tales especulaciones están condenadas por los postulados del idealismo panlingüístico que es, en nuestros días, una cara de la ideología dominante. En realidad, del humanismo al panlingüismo sigue siendo la ideología burguesa la que continúa funcionando y expresando, de manera deformada e invertida, la textura de la vida social.

La aportación decisiva de Marx y de Engels a la elucidación del problema del poder, consiste en haberlo vinculado a las relaciones de clase en las sociedades antiguas, medievales y modernas, y en haber colocado en su centro al Estado. El marxismo no sólo arruina la vieja idea del Estado al servicio del "bien común" mostrando que es el medio para que una clase domine a otra, sino que asimismo revela que en el fundamento de la opresión y de la represión estatales se encuentra la explotación del trabajo social. En suma, según el materialismo histórico, debido a la existencia de la explotación del trabajo social hay un aparato estatal —inevitablemente opresivo y represivo— que asegura el mantenimiento de dicha explotación. Todas las formas de opresión y de represión, dondequiera que se produzcan, provienen de esta fuente única del poder político que es la explotación del trabajo social.

Pluralizando el poder al extremo, pretendiendo que está por doquier, que viene de todas partes, sobre todo de abajo, y asegurando que está ligado al "discurso", Foucault nos hace regresar de más allá de Marx y de Engels, hasta más allá de Hobbes y de Maquiavelo. Pues su denuncia apasionada del régimen carcelario, en sus diversas formas, y sus iniciativas militantes contra ese régimen no impiden que su doctrina del poder nos parezca que oscurece lo que el marxismo había aclarado, y desvíe de la participación en las luchas históricas reales —singularmente las del proletariado— a intelectuales horrorizados por el "poder del verbo". No cabe duda de que las prisiones, los asilos, los cuarteles y quizá las escuelas de las sociedades contemporáneas expresan la opresión consustancial a esas sociedades. Pero finalmente, el porvenir de tales sociedades

no se juega en las "relaciones de poder" entre carceleros y cautivos, entre psiquiatras y "locos", entre oficiales y soldados o entre profesores y alumnos o estudiantes, sino en las luchas que opone el proletariado a la clase capitalista. Por rechazar esto, Foucault está condenado a participar con otros en el trazo de algunos arabescos en el cuadro prefabricado de la ideología dominante.

XIII. EL SISTEMISMO EN POLITOLOGÍA

EL PASO del funcionalismo al estructuralismo se efectúa, como lo hemos mostrado, cuando los antropólogos y los sociólogos remplazan el concepto de la totalidad global, para explicar la sociedad o mejor dicho la cultura, por los conceptos de estructura, de sistema y de subsistema, para captar conjuntos parciales y diferenciados de hechos sociales.

En un sentido, el sistemismo es un aspecto del estructuralismo o, si se prefiere, el análisis sistémico está englobado por el análisis estructural. En la medida en que la investigación de las estructuras, como en Lévi-Strauss, se realiza por referencia a los fenómenos lingüísticos, es lícito calificar el método de estructural y plantear el problema de una ideología estructuralista proveniente de dicho método. En la medida en que las diferentes estructuras de la vida social son tratadas como sistemas, subsistemas, subsistemas, y así sucesivamente —sin referencia privilegiada a los fenómenos lingüísticos—, es legítimo hablar, antes bien, de método sistémico e interrogarse sobre los riesgos de aparición y de desarrollo de una ideología sistemista.

En otro sentido, el análisis sistémico entraría hoy al relevo del análisis estructural, como este último había sucedido, poco antes, al análisis funcional. Así se habrían sucedido tres visiones de la sociedad en el curso de nuestro siglo: el funcionalismo, el estructuralismo y el sistemismo.

De hecho, la obra de T. Parsons muestra bastante bien la imbricación de esas dos perspectivas, pues se encuentra a la vez en el origen del sistemismo como visión de la sociedad englobada en una visión mayor calificable de estructuralista, y en el origen del análisis sistémico como método que trata de remplazar al método estructural. Pero esta imbricación acaso no sea más que una apariencia si se quiere distinguir bien lo que ha ocurrido, por una parte, en la teoría antropológica y sociológica y, por la otra, en la teoría politológica. Entre los antropólogos y los sociólogos, en efecto, se ha pasado de la totalidad malinowskiana a las subtotalidades estructurales o sistémicas en relación con los fenómenos estudiados por la lingüística estructural; el sistemismo es, por tanto, en ese caso, un aspecto del estructuralismo. En contraste, los politólogos han considerado, desde hace bastante tiempo, las constituciones de los Estados, la repartición de los poderes en esos Estados, los partidos y las diversas instituciones en que se ejerce la autoridad, la influencia y el poder de ciertos individuos sobre otros, como otros tantos sistemas o subsistemas. El análisis sistémico puesto en práctica por las nuevas corrientes de la politología actual no contiene, en general, referencia fundamen-

tal a la lingüística y se presenta como un método nuevo con relación al análisis funcional y al análisis estructural. Así pues, es el problema del sistemismo en politología el que ahora debemos tomar en consideración

EL ANÁLISIS SISTÉMICO

Profesor de ciencias políticas en la Universidad de Yale, Robert Dahl definía en 1963 el sistema político en los términos siguientes: "Un sistema político es cualquier conjunto constante de relaciones humanas que impliquen, en una medida significativa, relaciones de poder, de gobierno o de autoridad."¹

La fórmula, como puede verse, es ambiciosa: pretende designar un "conjunto constante de relaciones humanas" y pretende, al mismo tiempo, englobar los fenómenos de poder, de gobierno y de autoridad, de los que lo menos que puede decirse —el autor está de acuerdo— es que no son fáciles de definir con rigor.

Seamos comprensivos y reconozcamos que los fenómenos que interesan a la politología —tal como Dahl la concibe— quedan entre dos polos: el polo institucional, que hace aparecer el poder político, esencialmente, como poder de Estado, y el polo interpersonal, que hace aparecer la influencia ejercida por un individuo sobre otro. Metodológicamente, Dahl no escoge, no puede escoger, teniendo en cuenta los conceptos de que ha partido; en rigor, la lectura de sus principales obras muestra que su objeto de estudio es, sin duda, el poder político, el poder de Estado, y las luchas en que está en juego.²

Manifiestamente quiere hacer algo nuevo:

Los cementerios de la historia están llenos de reformadores fallidos; de revolucionarios que, sea que nunca tomaron el poder, sea que, habiéndolo tomado, no alcanzaron sus objetivos; de contrarrevolucionarios incapaces precisamente de llevarles la contra a las revoluciones; de hombres y de mujeres que fracasaron no solamente a causa de la relación de las fuerzas, sino sobre todo, porque sus concepciones del poder y de la influencia eran a la vez simplistas e inexactas.³

Está aquí, en pocas palabras, toda una filosofía de la historia, pues queda indicado que el fracaso de cierto número de hombres políticos resultaría *sobre todo* de un conocimiento insuficiente de los fenómenos "del poder y de la influencia". Así, el factor subjetivo queda erigido como

¹ R. Dahl, *L'analyse politique contemporaine*. R. Laffont, 1973, p. 28.

² Además de la obra citada, Dahl, *Qui gouverne?* A. Colin, 1963.

³ Dahl, *L'analyse...*, *op. cit.*, p. 49.

factor principal, con exclusión de los datos objetivos que sólo son evocados como fondo.

El sistema, tal como el análisis sistémico propone su estudio, es esencialmente un conjunto de relaciones entre individuos. Pero en ningún momento se plantea el problema de saber si el individuo es un hecho primero y si lo social puede fundamentalmente remitirse a un tejido de relaciones interpersonales.

¿Cómo funciona, pues, ese "sistema" así concebido? Para saberlo, Dahl se vuelve hacia quienes, al menos en apariencia, son los principales actores políticos:

Los actores clave responsables de un conjunto de decisiones gubernamentales, los *proximate policy-makers* (responsables directos de la elaboración de una política), como los designa Lindblom, constituyen, ellos mismos, eslabones de una cadena que comprende no sólo los resultados directos de sus acciones... sino también:

sus valores, actitudes, esperanzas e información;

las actitudes, valores, creencias, ideologías, estructuras de personalidades...; los valores, actitudes, esperanzas, informaciones... de otras personalidades...;

los procesos de selección, de reclutamiento... de los *proximate policy-makers*;

las reglas que gobiernan el proceso de toma de decisiones, las estructuras políticas, el sistema constitucional;

las otras instituciones de la sociedad...;

la cultura dominante...;

los acontecimientos históricos... etcétera.⁴

Así, cualquier subsistema, incluso el de los *proximate policy-makers*, nos remite, para ser comprendido, al conjunto social completo, poco más o menos. En su lógica misma, por consiguiente, el análisis sistémico plantea, sin resolverla, la cuestión de la importancia respectiva de los diferentes aspectos, de los diversos elementos de la totalidad social.

La sociología de la decisión, ligada al método sistémico, tropieza con la extrema complejidad de los procesos que desembocan en la toma de las decisiones.⁵ Trata de captar su encaminamiento detallado, pero se prohíbe comprender los intereses más globales, los intereses de clase que hacen que, a través de la aparente sutileza de los procedimientos, tal decisión no pueda dejar de ser tomada o que en otro caso, si tal otra decisión se produce efectivamente —en contradicción con esos intereses— será, a la postre, de escasa importancia y de poco efecto.

⁴ *Ibid.*, pp. 72-73; y Charlie E. Lindblom, *The Policy-making Process*.

⁵ Cf. Haroun Jamous, *Sociologie de la décision. La réforme des études médicales et des structures hospitalières*. CNRS, pp. 23-40.

El sistemismo es tipológico: trata de establecer una clasificación de los regímenes del Estado que llama sistemas políticos. ¿No es revelador que el VII Congreso de la Asociación Internacional de Ciencia Política, reunido en 1967, haya andado a tientas en sus esfuerzos tipológicos que recordaban los de Aristóteles y los de Weber, los cuales, en cierto modo, tenían excusas históricas que el Congreso no pudo tener?

La puesta en conexión del nivel de las libertades políticas individuales (derecho y práctica efectiva de asociación, de expresión, de manifestación y de intervención) y del producto nacional bruto *per capita* sigue siendo precaria y engañosa, puesto que no integra las relaciones de fuerza existentes entre las principales clases de la sociedad. Dicho de otra manera, el sistema político no es ni puede ser nunca un sistema, en el sentido cibernético del término, pues su estructura y su funcionamiento expresan un conjunto de relaciones más vasto que los de los partidos y los políticos.

Finalmente, el análisis sistémico se ha inquietado mucho por la coincidencia o por la no coincidencia entre los objetivos a los que apuntan los políticos y los medios empleados por ellos para alcanzarlos. Partiendo de la teoría matemática de los juegos, ha tratado de saber si las iniciativas y las decisiones políticas se conformaban, las más de las veces, a las reglas de ese juego. Pero la construcción de modelos y la puesta en acción de simulaciones, inevitablemente dejan de lado el aspecto genético-histórico de los fenómenos sobre los cuales influyen. Así pues, resulta lícito preguntar si el análisis sistémico no incluye presuposiciones que le impiden devenir un método científico.

LA IDEOLOGÍA SISTEMISTA

La sociología política tal como la concibe, por ejemplo, Maurice Duverger, no es insensible a las diferencias existentes entre regímenes políticos que practican la forma del partido único o el bipartidismo de hecho, o formas más complejas de multipartidismo. En efecto, cabe describir y analizar los efectos resultantes de esos cuadros constitucionales o institucionales.⁶ Pero esta sociología no puede contentarse con enumerar las reglas del juego, creando "sistemas"; le corresponde decirnos cómo y por qué, en tal país, cierto "sistema" se ha establecido y funciona en lugar de otro. Y, en este punto, hay que reconocer que el análisis duvergeriano, mientras enumera diversos factores —"físicos, demográficos, técnicos, institucionales y culturales"— nos deja morir de hambre.

En la medida en que Duverger ha rechazado el materialismo histó-

* Cf. M. Duverger, *Sociologie politique*, op. cit., pp. 421-436.

rico o ha desperdiciado las oportunidades que se le ofrecían de comprenderlo, se entiende que hoy sienta la tentación del sistemismo. Después de todo, no abundan las soluciones de repliegue; y lo que hay que entender por sistemismo es esencialmente una concepción de los aparatos del Estado que trata de estudiar su funcionamiento a partir de las relaciones entre sus elementos constitutivos —institucionalmente hablando—, sin tomar en cuenta las fuerzas sociales que, en una coyuntura determinada, las han engendrado.

A los ojos de un norteamericano como Dahl, el régimen político francés de hoy es un "sistema poliárquico inestable", como los sistemas que reinan en Japón, Finlandia, Alemania Occidental y también en Austria y en Italia, en tanto que los regímenes de los Estados Unidos, de la Gran Bretaña, de Suiza, de Bélgica, de Holanda y casi diríamos de la India y de las Filipinas, serían "poliarquías estables".⁷ Se trata, al mismo tiempo, de una toma de consideración, en los países en cuestión, del régimen de propiedad de la tierra y, en cierta medida, de la importancia política del movimiento obrero. A ojos de Duverger, la República Francesa debe ser considerada, ante todo, en relación con el régimen anterior, el de la IV República. Desde ese punto de vista, el funcionamiento de las instituciones —presidencia de la república, gobierno, parlamento— revela un sistema diferente que obedece a una lógica interna diferente. ¡Así pues, hay *sistemismo* y *sistemismo*!

De hecho, el conjunto institucional bautizado como sistema político por los especialistas a los que nos referimos, varía según la perspectiva de esos estudiosos. Para Duverger, el "sistema" es esencialmente jurídico, institucional; resulta de la constitución y de sus implicaciones internas. Para Dahl, reside en un consenso, en el grado de ese consenso en el seno de las poblaciones en cuestión; es de naturaleza más psicosocial que jurídico-institucional. Esto quiere decir, especialmente, que el análisis sistémico no ha producido criterios admisibles para todos según los cuales fuera posible distinguir objetivamente lo que es, en efecto, un sistema y lo que no es más que un subsistema.

Por ello nos vemos obligados a decir que el análisis sistémico se ha hecho acompañar, y continúa acompañado, de una ideología, es decir, de una coordinación ideológica de conceptos a la que hay que llamar el *sistemismo*. Esto se puede ver suficientemente en la siguiente declaración de Dahl:

La posibilidad de resolver un conflicto por medio de un arreglo pacífico aumenta si existen instituciones que favorezcan la consulta, la negociación, la investigación de alternativas y de soluciones benéficas. En cambio, las

⁷ Dahl, *L'analyse...*, op. cit., según Bruce M. Russett (1964).

posibilidades de ver multiplicarse los callejones sin salida y el recurso a la coerción aumentan si la organización institucional frena al desarrollo de la concertación.⁸

Contra lo que pretende el autor, no es ni "razonable" (¿para quién?) ni "evidente" (¿para quién en relación con qué?). Dicho de otra manera, con relación a un conflicto de clase que intervenga en un "sistema" económico-político dado, la posibilidad de resolverlo "por medio de un arreglo pacífico" incluye dos implicaciones: la desautorización de la táctica de los conservadores y el recurso a una táctica reformadora, y un efecto que domina todo lo demás: el mantenimiento del sistema en lo que tienen de esencial sus fundamentos. Así pues, se encuentra en el interior mismo del análisis sistémico el *postulado ideológico del sistemismo*, que no es más que la conservación, por medios apropiados, del sistema existente.

El sistemismo, que viene infaliblemente a entroncarse con el análisis sistémico —cualesquiera que sean sus formas—, reproduce los rasgos ideológicos conservadores que ya hemos descubierto en el funcionalismo y en el estructuralismo.

Lo que adelantamos nos parece ampliamente demostrado por lo que Dahl escribe de la ideología, considerada en el marco del sistema político:

Una ideología dominante indica cuáles son los postulados morales, religiosos, fácticos y otros que presumiblemente justifican el sistema... En los Estados Unidos, como han notado desde hace un siglo y medio todos los observadores extranjeros a partir de Tocqueville, la ideología dominante es "la democracia"... Por lo demás, a pesar de apariencias en contra, los jefes no pueden inventar en todas sus piezas una ideología dominante y manipularla arbitrariamente, pues una vez que una ideología ha sido extensamente aceptada en el seno de un sistema político, también sus jefes se vuelven sus prisioneros, pues si violan sus normas corren el riesgo de socavar su propia legitimidad.⁹

Todo ello, ¿no parece insípido si se compara con la simple fórmula de Marx de 1845: "las ideas dominantes de una sociedad son las ideas de la clase dominante"? Pero como el sistemismo se guarda de utilizar fundamentalmente el concepto de clase social, su visión de la ideología se limita a la de un *corpus* de convenciones al cual todos, incluso los jefes, se verían obligados a conformarse.

Funcionalistas, estructuralistas o sistemistas, las "ciencias sociales" se obstinan en ponerse por objeto las totalidades, estructuras, sistemas o

⁸ *Ibid.*, p. 149.

⁹ *Ibid.*, p. 106.

subsistemas, sin plantearse la cuestión de su contenido como cuestión previa en relación con la de las formas de la vida colectiva de los seres humanos. Rechazando el marxismo y pretendiendo sustituirlo, la teoría antropológica, sociológica, politológica, etc., reproduce, de Malinowski a nuestros días, rostros que pertenecen, todos, a la ideología dominante. Y no es casualidad que esta teoría esté condenada, en lo esencial de sus temas, a un automatismo de repetición que es el mismo de la ideología burguesa en su historia contemporánea.

No cabe duda de que el sistemismo ha nacido en los Estados Unidos, especialmente en el pensamiento de T. Parsons; pero prolonga una concepción aparecida antes en Europa, con Max Weber, según la cual la *acción social* como relación inter-individual, como relación inter-subjetiva, sería el fundamento mismo de la vida colectiva de los seres humanos. El "sistema" comienza con esa relación. Pero sigue planteado el problema de saber si se trata realmente de un fundamento.

Para Marx y Engels, para el materialismo histórico, las *relaciones sociales de producción* se engendran independientemente de la subjetividad y de la intersubjetividad y hacen de los seres humanos seres sociales, incluida su subjetividad y su intersubjetividad. Si existe un sistema social (una *formación social*), no es observable ni analizable más que a partir de esas relaciones sociales de producción y de las fuerzas productivas a las que están ligadas. Entre el sistemismo y el materialismo histórico, considerados aquí como posibles hipótesis de investigación, no es posible evitar la elección.

Entonces, ¿cómo defenderse de la idea según la cual el sistemismo, sucesor del funcionalismo y del estructuralismo, tiene esencialmente por meta apartar al marxismo y a sus "presupuestos materialistas" para oponerle y sustituirlo por hipótesis condenadas a las presuposiciones especulativas del idealismo, clave de la ideología aún dominante en el mundo contemporáneo?

XIV. INVESTIGACIONES EMPÍRICAS Y TEORÍAS IDEALISTAS

YA ES TIEMPO de presentar un balance, por provisional que tenga que ser, de esas famosas "ciencias sociales" que ocupan hoy el centro del escenario cultural. Para hacerlo, vamos a imaginar lo que podrían ser en sus relaciones diversificadas con su objeto único: el ser humano y sus manifestaciones.

Ante el ser humano considerado como productor de sus medios de trabajo y sus medios de consumo, es fácil reconocer la legitimidad de una *tecnología general* y de una *economía*.

Ante ese mismo ser considerado como ser social, sin duda hay que multiplicar los enfoques: el de las instituciones y el de las mentalidades que han dado lugar a la *sociología* y a la *etnología*, llamada también *antropología cultural*; el de los efectivos de la población que ha engendrado la *demografía*; el de su repartición en actividades diversas sobre la superficie de la Tierra, que se ha expresado en la *geografía humana*, y el de su devenir colectivo e individual que ha producido, desde hace tiempo y según estilos sucesivos, la *historia*.

Ante el ser humano como ser que piensa y siente, descubrimos sin dificultad el estudio de sus medios de comunicación, a saber la *lingüística*; el estudio de su participación individual en la vida colectiva, es decir, la *psicología social* y, en fin, la exploración de su vida mental y de las conductas que de ella proceden, dicho de otra manera, la *psicología* como tal.

Añadamos, sin pretender completar la lista, el examen de los fenómenos de la existencia colectiva de los seres humanos en su relación con el poder global que se ejerce sobre ellos, y que en adelante llevará el nombre de *politología*.

Creemos haber mostrado que todas esas disciplinas, de origen antiguo o moderno, hab'án encontrado su punto de partida, como disciplinas con pretensiones a la categoría de ciencias, en el movimiento político-intelectual del siglo XVIII conocido con el nombre de "movimiento de las luces". Y sabemos que, tal como existen hoy, son el producto histórico de un parcelamiento académico que se ha operado, para lo esencial, en el siglo XIX.

Es aquí donde conviene recordar que el materialismo histórico, tal como aparece en las obras de Marx y de Engels y se trasluce de los esfuerzos teóricos de expresión del movimiento obrero revolucionario, se ha opuesto, como teoría y como método, a la parcelación académica de las diver-

sas "ciencias sociales" y a la separación, visible en ellas, entre la teoría y la práctica, entre el "pensamiento" de la sociedad y la acción para transformarla. En este dominio, las declaraciones corrientes en vista de la interdisciplinariedad, la pluridisciplinariedad, casi la transdisciplinariedad, aparecen como esfuerzos tardíos por poner término a una abusiva "división del trabajo intelectual" que el marxismo, desde su origen, había rechazado y condenado.

Queda en pie el hecho de que las supuestas "ciencias sociales" han tratado de convertirse en ciencias por la utilización, tanto distinta cuanto combinada, de las *matemáticas* como método de cuantificación de los datos observables, y de la *historia* como método genético de exposición de los hechos estudiados.¹ Queda aún el problema —y todos los especialistas, como los arúspices romanos, lo saben bien— de discernir la parte de los saberes y la parte de la ideología contenidas en esas "ciencias sociales", cuyos logros institucionales sólo pueden compararse con las dificultades intelectuales y la sensación de marasmo contra las que se debaten.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Tanto más necesario es hablar de los métodos y de las técnicas de investigación en las "ciencias sociales" cuanto que la indigencia teórica se disimula, en nuestros días, bajo pretensiones "metodológicas" que invaden hasta los trabajos de nuestros estudiantes. En efecto, las cosas ocurren como si se pudiera impunemente entregarse a meditaciones "metodológicas", casi diríamos "epistemológicas" sobre "ciencias" que a decir verdad no son tales. Y ese gusto inmoderado por la epistemología de las "ciencias sociales", que los althusserianos han llevado hasta la caricatura, no es otra cosa que una transposición en el estudio de los hechos sociales de una coartada intelectual y política que tiene por fin impedir la aprehensión de esos hechos. Por su lado, Bourdieu y sus colaboradores no han contribuido poco a esta moda decadente.²

Si por método hay que entender el encaminamiento de la investigación, según una etimología que se remonta, por lo menos, hasta Platón, no vacilamos en afirmar que ese encaminamiento se sitúa entre un polo cualitativo que se expresa en la *monografía* y un polo cuantitativo que se traduce en el recurso a la *estadística*. Le Play o Durkheim: no se ha hecho nada mejor —aun si se ha desarrollado en diversas formas el enfo-

¹ R. Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*. Plon, 1967, y F. Simiand, *Méthode historique et sciences sociales*. Annales, 1960, pp. 83-119.

² Cf. P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron, *Le métier de sociologue*. Mouton-Bordas, 1968.

que monográfico del primero o en su caso el enfoque estadístico del segundo—. En la monografía, las investigaciones se concentran en un objeto singular que se trata de captar de una manera intensiva o, si se prefiere, en profundidad. Es lo que la etnografía, la historia de los hechos y, a veces, la geografía humana y la economía han decidido hacer. Han procedido, así, a una recabación de datos y operado descripciones que son preciosas para las siguientes generaciones de investigadores.

El método estadístico reside en la comparación entre diversas informaciones cuantificadas; inevitablemente es extensivo, y obtiene su fuerza de esta misma extensividad, pues no hay hechos sociales que no se repitan en un número apreciable de ejemplares. La economía, la lingüística, la sociología, la psicología social se han valido de él buscando las correlaciones existentes entre diversas variantes.

Desde luego, se les ha ocurrido la idea a los investigadores de diversas disciplinas (geografía humana, psicología social, psicología) de combinar las ventajas del método monográfico-intensivo y del método estadístico extensivo. Los datos cuantitativos son analizados entonces en relación con una región determinada (geografía humana), con estratos sociales que muestran actitudes definidas (psicología social) o con la estructura de las personalidades sometidas a prueba (psicología). Era y sigue siendo un camino para superar los límites propios de los dos métodos fundamentales, comprendidos en sus especificidades exclusivas.

De allí resulta que el método sigue siendo tributario de la concepción que el investigador tiene de su objeto. Y respecto de ese objeto no se trata de "construirlo", como lo sugieren Bourdieu y sus colaboradores, pretendiendo que la "construcción" —por una analogía abusiva con las ciencias físico-químicas— es garantía suficiente de "cientificidad". Se trata, antes bien, de descubrirlo en su realidad objetiva a través de un proceso intelectual que reviste la apariencia de la "construcción" o, si se prefiere, de la invención en la medida en que la adecuación cognoscitiva a los procesos sociales por estudiar aún no está asegurada.

Monográfico, estadístico o mixto, el método de estudio de los procesos sociales no puede escapar de las presuposiciones siguientes:

1. Buscar la totalidad como tal o los contenidos supuestos como contradictorios de esta totalidad.

2. Buscar, en las sociedades de clases —el caso más frecuente en nuestros días—, la dimensión contradictoria que procede del antagonismo entre las clases principales de esas sociedades, como inherente y aun constitutiva tomando en cuenta los fenómenos estudiados, o no buscarla.

Esto significa que la elección de una estrategia de método no se libra de la elección teórica, considerando los hechos sociales según la *globalidad* funcionalista, estructuralista y sistémica o según la *contradicción* supuestamente inherente a todo aspecto de la vida social y constitutiva

de su devenir. Y no nos parece que haya, que pueda haber, entre esas dos estrategias de investigación una tercera vía.

En cuanto a las técnicas de investigación, son como tácticas que se integran a una estrategia previamente establecida. Se encuentra una exposición concienzuda en *Método de las ciencias sociales* de R. Pinto y M. Grawitz.⁸ Estas técnicas constituyen un "saber hacer" que permite acceder al conocimiento del objeto o, al menos, intentar su enfoque, una vez que ha sido definido por la estrategia del método; pero no son indiferentes a la relación que se establece entre el investigador y la parte de la realidad, aislada por él según una perspectiva relativa a su punto de vista teórico. Por ello, las técnicas en "ciencias sociales" se inscriben entre las prácticas de la acción sobre el hombre que constituyen, ellas mismas, parte integrante de los procesos objetivos de la vida social.

Procedimientos de investigación, casi de intervención, funcionando en el cuadro de los métodos antes evocados, las técnicas de las "ciencias sociales" pueden ser enumeradas de la manera siguiente:

1. *La recopilación y el análisis de materiales orales, escritos o audiovisuales.* Se trata del trabajo de la *documentación* en todas sus formas, del que son tributarias la historia, la antropología, la economía, la politología y, en menor medida, las otras disciplinas que constituyen el conjunto de las "ciencias sociales". Y debe observarse que nuestra época ha desarrollado al extremo los medios de esta documentación, creando así las condiciones necesarias, pero no las condiciones suficientes, para el advenimiento de la ciencia en los dominios considerados.

2. *Las investigaciones que enfrentan a los investigadores y a otros seres humanos que, por las circunstancias, se han convertido en objeto de la investigación.* Según proceda de un método monográfico-intensivo o de un método estadístico extensivo, la investigación reviste formas variadas:

La investigación por observación directa es un procedimiento de investigación en el cual el investigador se constituye en espectador atento de lo que puede ver y oír; es el caso del etnógrafo, del sociólogo, del historiador de un periodo reciente, del lingüista, del psicólogo o del economista en busca de testimonios. Se trata de la técnica de observación más antigua que existe y que, en nuestros días, dispone de medios materiales nuevos: cámara, magnetófono, etc.

La investigación por observación-participación es un procedimiento derivado del anterior. Participando en la vida cotidiana de una comunidad, el investigador se esfuerza por superar la relación observador-observados para evitar la reificación que de allí resulta para los observados.

⁸ R. Pinto y M. Grawitz, *Méthode des sciences sociales*, 4a. ed. Dalloz, 1971. pp. 288-369.

La observación-participación es practicada por ciertos etnólogos, sociólogos, psicólogos sociales y psicólogos. Introduce en el enfoque monográfico-intensivo la voluntad de captar la realidad del interior o, si se prefiere, de una manera comprensiva.

La *investigación por entrevistas* se ha convertido en menos de medio siglo en el procedimiento más corrientemente empleado en psicología social, y ha determinado los indiscutibles progresos de esta disciplina. La sociología, la politología y la geografía humana lo utilizan en la medida en que, precisamente, necesitan integrar enfoques psico-sociológicos a algunas de sus investigaciones. Por lo demás, la psicología también se sirve de entrevistas, y de ella nos vienen reflexiones sobre la "situación de entrevista" que permiten ponderar los resultados.

La entrevista puede ser *directiva*; se desarrolla entonces sobre la base de un cuestionario establecido de antemano, que incluye cierto número de preguntas que, ellas mismas, pueden ser abiertas o cerradas. La entrevista directa tiende, en general, a conocer las opiniones y actitudes del mayor número. Operando sobre la base de una muestra representativa de una población determinada, es, por excelencia, el instrumento de los sondeos.⁴ A través de los estudios de mercado y de las encuestas de opinión, la entrevista directiva ha dado al método estadístico-extensivo un desarrollo considerable.

La entrevista también puede ser *semi-directiva*; utiliza entonces una guía de entrevistas que permite al investigador orientar el procedimiento en función de temas preparados de antemano. Los antropólogos y los sociólogos se sirven de ella para deslindar, en cierta manera, un terreno que en seguida deberá ser conquistado con mayor detalle. La entrevista semi-directiva se sitúa en los confines del método extensivo y del método intensivo. Permite conocer las opiniones y las actitudes del mayor número —especialmente cuando se efectúa sobre una muestra previamente establecida—, mientras se esfuerza por evitar las esquematizaciones resultantes de la entrevista directiva. Pero al abrirse al enfoque intensivo, y casi comprensivo, la entrevista semi-directiva prohíbe la explotación de sus resultados en el estilo de la de los sondeos.

En fin, la entrevista puede ser llamada *no-directiva* cuando el investigador deja abiertas todas las posibilidades de expresión a su interlocutor. Nos encontramos entonces en la esfera de la psicología, más bien que en las de la psicología social, la antropología o la sociología. Pues en la medida en que tal tipo de opiniones o de actitudes no es buscado, *a priori*, por el investigador, es la personalidad del interlocutor la que se proyecta, en el grado en que lo permite la situación de entrevista. En todo caso, la entrevista no directiva procede del método intensivo.

⁴Cf. J. Stoezel y A. Girard, *Les sondages d'opinion publique*. PUF, 1975.

Entre las técnicas de investigación que acabamos de enumerar encontramos, por excelencia, del lado del polo intensivo, la observación-participación y la entrevista no directiva; del lado del polo extensivo, los sondeos.

3. La *experimentación y la investigación-intervención (action research)* incluyen diversos procedimientos, que se han desarrollado en el siglo XX en razón de las necesidades de la organización industrial, de la organización escolar, de la previsión económica y de la terapéutica psiquiátrica:

Los *tests* o pruebas que permiten clasificar a los individuos sobre una escala de aptitudes que comprende un abanico, el cual va de lo psicofisiológico a lo psicosexual; la psicotécnica, la psicología industrial —comprendida la del trabajo—, la psicología del niño —comprendida la psicología escolar— y, en fin, la psiquiatría, en las pruebas proyectivas, se sirven notablemente de los *tests*, cuya eficacia "selectiva" casi no es dudosa. La cuestión que se plantea es la extrapolación de los resultados así obtenidos.

La *sociometría*, fundada por J. L. Moreno, permite discernir las relaciones afectivas que existen en los grupos pequeños y aislar a los "dirigentes naturales" por medio de los sociogramas; trata también de resolver los problemas de las tensiones y de los conflictos en las unidades de trabajo por medio del sociograma, presentado como instrumento de una "sociatría". De influencia analítica, la sociometría tropieza en la práctica con la lucha de clases que, manifiestamente, no puede contener.

La *dinámica de grupo*, debida a K. Lewin, ha conocido un desarrollo relativamente más importante que la sociometría. También interviene en la vida interna de los grupos pequeños (equipos de trabajo, equipos de dirección, unidades militares, etc.) y trata de crear las condiciones óptimas de su funcionamiento gracias a una catártica verbal ligada a una percepción de los campos de la energía psíquica.

Los *juegos de simulación*, creados por economistas, tienen por función prever los fenómenos económicos a partir del comportamiento de los jugadores. Suponen —en una perspectiva que sigue siendo, se diga lo que se diga, la del mercado— que las decisiones del individuo desempeñan un papel fundamental en la evolución de los hechos en cuestión. En realidad, conciernen a grupos inevitablemente cerrados; así, su alcance sigue siendo microeconómico, mientras que los procesos decisivos en la materia se despliegan en el cuadro de la macroeconomía.

Las *técnicas de la clínica*, en cuyo centro hay que colocar el tratamiento psicoanalítico, son a la vez técnicas de investigación y técnicas de conocimiento. El desarrollo de la psicología pasa, sin la menor duda, por ellas. Pero la elucidación de las relaciones entre la práctica y la teoría, en el interior de esas técnicas, está lejos de haberse completado.

En definitiva, las técnicas que hemos enumerado —las de documenta-

ción, las de investigaciones y las de experimentación-intervención— siguen siendo, desde el punto de vista de sus efectos de conocimiento, tributarias, en diversos grados, de los métodos extensivo e intensivo, y por medio de ellos continúan planteando el problema de la unidad de la teoría y de la práctica sobre la base de esta última, que no es otra cosa que el problema del criterio de la verdad científica. En fin, ninguna técnica de explotación de los resultados obtenidos por los pasos y las intervenciones citados (análisis factorial, análisis de contenido, etc.) puede dispensar a las “ciencias sociales” de afrontar la cuestión de su carácter científico, cuestión manifiestamente no resuelta en nuestros días.

LA RELACIÓN DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA EN LAS “CIENCIAS SOCIALES”

No hay ciencia más que donde se puede prever sistemáticamente el desarrollo de un proceso y donde se puede intervenir de manera deliberada y controlada en el curso del mismo. A través de esta *previsión* y de esta *intervención* es como se manifiesta la unidad de la teoría y la práctica sobre la base de la práctica. Y la física matemática, en el sentido amplio de la expresión, ha dado, de Galileo a Einstein —y sigue dando—, la plena confirmación de ese punto de vista.

Así pues, para nosotros se trata de apreciar y de evaluar la naturaleza de las disciplinas que se llaman “ciencias sociales” a partir de sus capacidades o de su incapacidad de previsión y de intervención.

1. *Las disciplinas que no comportan intervención deliberada y eficaz en el curso de los procesos sociales.*

La *sociología*, pese a las pretensiones de Comte y de sus sucesores, nunca ha llegado a determinar una intervención sistemática en la vida colectiva de los seres humanos. Lo que los sociólogos han dicho de las instituciones estudiadas por ellos ha podido sugerir ciertas ideas a los políticos, pero las cosas nunca han llegado más lejos. De hecho, como puede verse de manera manifiesta y a veces caricaturesca en la televisión, el sociólogo, nueva ave de Minerva, viene, después de los hechos consumados, a tratar de explicar al público lo que ha pasado, sin poder pretender realmente prever lo que va a pasar y, en consecuencia, proponer intervenciones.

La *historia* ha dado, desde sus orígenes antiguos, materiales para la formación de los ciudadanos, singularmente de los políticos. Pero, en nuestros días, cuanto más se esfuerza por llegar a ser científica, menos se reconoce capaz, en tanto que disciplina académica, de proponer a las masas o a los dirigentes, o a ambos, orientaciones directoras y aún menos esquemas de intervención. Además, la historia, tal como hoy es concebida y practicada en las universidades, desconfía de las “lecciones de la

historia” y, en contraste con el marxismo, se niega a todo ensayo de previsión. Mejor o peor, se pone indefinidamente en tela de duda y se hunde, a veces, en especulaciones “epistemológicas” sobre la ciencia que no es.⁵

La *politología* pretende haberse apartado del antiguo derecho constitucional con objeto de ofrecer a los ciudadanos y a los dirigentes medios de previsión y de intervención relacionados con los asuntos públicos. Cuando mucho, ha clarificado el funcionamiento de las leyes electorales y mostrado que, a partir de cierta relación de las fuerzas entre los partidos, se obtienen reparticiones de escaños parlamentarios diferentes según se escoja un modo de escrutinio “en lo proporcional” o “mayoritario en dos vueltas”. Pero eso Briand lo había comprendido desde el comienzo del siglo, desde antes de la organización generalizada de los estudios de “ciencia política”.

Conjunto de investigaciones sobre los regímenes políticos, la naturaleza y el funcionamiento de los partidos y, en fin, el movimiento de las opiniones que se expresan por los sufragios, la *politología* sigue siendo incapaz de prevenir el devenir político de las sociedades, y se limita a dar a los hombres de Estado materiales de reflexión antes que esquemas de intervención deliberada entre los cuales pudieran escoger.

La *etnología* ha tenido, quizá, mayor eficacia de lo que generalmente se ha creído, pues se ha encontrado ligada a la administración colonial, cuyos miembros necesitaban conocer las costumbres y las creencias, en resumen, la mentalidad de los colonizados. Pero al aislar los fenómenos de mentalidad de las bases materiales de la vida social y al hacer de la cultura, a partir de Malinowski, un sistema cerrado, los etnólogos han mostrado ser incapaces de prever el desenvolvimiento de los procesos sociales parcialmente observados por ellos. Más desprovisto de conocimientos de los colonizados de lo que estaba el prefecto ante sus congéneres, el administrador colonial, por ese hecho, ha atribuido mayor importancia a los escritos de los etnólogos de lo que su colega metropolitano atribuía a los trabajos de los politólogos y los sociólogos locales. De allí que no sea posible pretender que entre el saber etnológico y la práctica de la administración colonial hubiese reinado o reine aún una unidad de la teoría y la práctica de carácter científico, pues ese saber —parcial, incierto y frecuentemente deformado— no es más que un conjunto de representaciones ideológicamente sistematizadas por las formas más o menos almibaradas de racismo —que sirve de justificación a la defensa de intereses extranjeros y opuestos a los de las poblaciones en cuestión—.

En definitiva, lo que tienen en común la sociología, la historia, la

⁵ J. le Goff y P. Nora (bajo su dirección), *Faire de L'histoire*. Gallimard, 1974.

politología y la etnología, a través de intenciones a menudo bastante "filantrópicas", es una tendencia irresistible a justificar el orden existente, so pretexto de comprenderlo y por incapacidad de prever el advenimiento de un orden nuevo y de contribuir a él científicamente.

2. *Las disciplinas que pueden aportar las bases de una intervención deliberada y eficaz en el curso de los procesos sociales.*

La importancia de la *demografía* ya no necesita demostración. Más que ninguna "ciencia social", está en condiciones de establecer rigurosas comprobaciones equitativas y de intentar, mediante el establecimiento de curvas apropiadas, la previsión de los procesos estudiados por ellas.

A partir de allí puede proponer a los gobiernos medidas destinadas a acelerar o a desacelerar los ritmos de crecimiento de la población: la política de las ubicaciones familiares en diversos países de Europa, antes o después de la Segunda Guerra Mundial, y la política de retardo de los matrimonios en la China actual lo demuestran.

Queda en pie el hecho de que, en definitiva, esos ritmos son inseparables, a largo plazo, del conjunto de los datos sociales sobre los cuales no puede actuar suficientemente una política demográfica como tal.

La *geografía humana*, que Pierre George considera como cierta forma de la sociología, de todas maneras ha logrado suscitar intervenciones en los procesos sociales que la sociología, en el sentido clásico, no ha llegado siquiera a sugerir. De allí precisamente el interés de una obra como la de Pierre George, que se esfuerza por captar la realidad social y su devenir de una manera *localizada*, abriéndose notablemente a las aportaciones de la economía y de la democracia.⁶

En virtud de sus orígenes, es decir, de sus antiguos nexos con la geografía física, y de sus tradiciones, es decir, de su utilización de los datos demográficos y económicos, la geografía humana ha desembocado, sin llamarlo siempre así, en lo que hoy suele conocerse como la *cuestión ecológica*. En efecto, los seres humanos no viven y no pueden vivir más en relación con un doble medio que, al mismo tiempo, es natural y social. Ahora bien, el desarrollo del modo de producción capitalista y su crisis general contemporánea ponen brutalmente en cuestión los antiguos equilibrios y hacen planear una amenaza sobre el medio natural y social de la humanidad.

Al mostrar, por ejemplo, que la implantación por el colonialismo de cultivos industriales como el cacahuate, provocaba una rápida e irresistible destrucción de la fertilidad de los suelos en el África sudano-sahariana, la geografía humana desde hace 30 años ha planteado un problema ecológico capital. También ha indicado, en el cuadro de sus previsiones, ciertas intervenciones posibles. Pero, desde luego, la realización de tales

* P. George, *Sociologie et géographie*. PUF, 1966.

intervenciones supone una modificación de las relaciones de fuerza existentes, a la escala internacional y nacional, entre las clases que se benefician y las que padecen de la explotación del trabajo social generador de los deterioros ecológicos. Y, permaneciendo como lo que es, la geografía humana se ve reducida a ignorar esta modificación necesaria de la relación de las fuerzas o a sugerirla, rebasando sus límites disciplinarios.

Entre las "ciencias sociales" hay una que podría desempeñar un papel inmenso, del cual dan una idea y contienen una promesa los trabajos de A. Leroi-Gourhan: se trata de la *tecnología general*, entendida como el estudio de las prácticas productivas y de sus instrumentos. La comprensión de la creatividad humana a manera de herramienta ciertamente es indispensable para un desarrollo futuro de las fuerzas productivas con vistas a la satisfacción de las necesidades de todos y a la conservación o el restablecimiento de los equilibrios ecológicos. Pero ese desarrollo no podría resultar pura y simplemente del conocimiento tecnológico pues pasa por las relaciones sociales fundamentales, cuyo estudio queda fuera de los límites de la tecnología general.

3. *Las disciplinas de intervención directa.*

Con el nombre de "ciencias económicas" se entiende en nuestros días un conjunto de saberes que, más que todos los otros, supuestamente permiten la previsión y la intervención deliberada y controlada. Sin embargo, hay que distinguir entre los "modelos" microeconómicos, al nivel de los cuales efectivamente son posibles previsiones e intervenciones gestoras, y los "modelos" macroeconómicos, que hasta ahora no han permitido nunca la conducción asegurada y continua de la producción y de la circulación de los bienes en cualquier sociedad. Así, la crisis abierta en 1972-1973, y que continúa en la actualidad engendrando los fenómenos de inflación y de desempleo que todos conocemos, ha suscitado las declaraciones contradictorias de los economistas profesionales con relación a su duración, su gravedad y sus ritmos.

Marx había dado a su obra *El capital* un subtítulo, *Crítica de la economía política*. Hay que reconocer que esta crítica sigue siendo válida contra la "ciencia económica" en la misma medida en que esta disciplina universitaria no ha integrado o no ha querido integrar las adquisiciones fundamentales del materialismo histórico.

La *lingüística* se ha convertido, en nuestra época, en una ciencia. Pero, como lo hemos indicado en nuestra crítica del estructuralismo, esta ciencia no es una "ciencia social", pues es la toma en consideración de los significantes, fuera de toda referencia a los significados, la que permite darle un carácter plenamente científico.

Que la fonología actual sea una ciencia es algo confirmado en gran parte de los nuevos métodos de aprendizaje de idiomas extranjeros y por su eficacia. Pero no nos parece posible partir de tal adquisición para

hacer científicas a las "ciencias sociales", contra lo que pretende Lévi-Strauss, como lo prueba el carácter ideológico de la sistematización estructural o estructuralista.

La *psicología social* ocupa, desde el punto de vista que nos interesa, una situación excepcional entre las "ciencias sociales". Estudia los procesos de la participación de los individuos en la vida de las sociedades, tanto a través de los estudios de mercado y las encuestas de opinión como a través de las técnicas de intervención y de regulación en los grupos pequeños. Sin que se pueda hablar de previsión psico-sociológica, de todos modos hay que reconocer que los procedimientos antes evocados desembocan en saberes que en seguida permiten a los responsables políticos, económicos o sociales, modificar, llegado el caso, su línea de conducta.

En la medida en que la psicología social se abstiene de reducir los procesos sociales a los fenómenos psico-sociales y de desarrollar, así, una ideología psicologista, continúa, entre las "ciencias sociales", siendo la disciplina que más se acerca a la ciencia.

En fin, la *psicología*, que hoy se presenta como un conjunto de disciplinas especializadas antes que como una disciplina única, está atravesada por el psicoanálisis. Ciertamente, este último no es una ciencia, pero tiene por origen el avance de Freud hacia la ciencia. Así pues, se puede decir que las disciplinas psicológicas, a través de los procedimientos de ciertos *tests* y de la clínica, tienden hacia cierta normatividad científica sin poder, empero, alcanzarla.

En suma, las diversas "ciencias sociales" ocupan en relación con la ciencia, entendida en su especificidad, posiciones muy distintas. Pero en ninguna de ellas se encuentra una unidad sistemática de la teoría y de la práctica que se exprese en un conjunto coordinado de saberes que permitiera la previsión asegurada y la intervención deliberada y controlada en los procesos estudiados.

LA IDEOLOGÍA DE LAS "CIENCIAS SOCIALES" Y SU CRÍTICA

El balance de las "ciencias sociales", después de medio siglo de actividades institucionalizadas y de influencia cultural considerable, podría resumirse de la manera siguiente:

1. *Descripciones y verificaciones* empíricas en todas las disciplinas.
2. *Clasificaciones y tipologías* de intención y a veces de alcance clarificador, pero que no aseguran una consideración cierta de los objetos en cuestión.
3. *Una ausencia general de la capacidad de previsión* que las empresas de la prospectiva y de la futurología no llegan a colmar.
4. *Una capacidad* en ciertas disciplinas —especialmente en psicología

social, en demografía y en microeconomía— de proponer a partir de saberes puntuales o sectoriales, esquemas de intervención, o por lo menos, medidas de conservación.

5. Una "*explicación*" de los fenómenos sociales que, por la fuerza de las cosas, sigue siendo *especulativa* y recurre a la ideología dominante. Pues allí donde la unidad de la teoría y de la práctica no llega a instaurarse sistemáticamente, es inevitable que una coordinación especulativa e ideológica de los saberes adquiridos tome el lugar de la teoría científica ausente, como antaño en el conocimiento antiguo y medieval de la naturaleza.

Así pues, existe una ideología de las "ciencias sociales" que se ha desarrollado a través de diversas figuras, como el positivismo y el evolucionismo en el siglo XIX, y como el funcionalismo, el estructuralismo y el sistemismo en el siglo XX. Y esta enumeración basta para hacer comprender que tales figuras no se han sucedido en virtud de una dinámica autónoma de la ideología de las "ciencias sociales". Muestra, además, que una autonomía de esta índole nunca ha existido y que las figuras ideológicas siempre resultan del estado de las relaciones de fuerza, de las relaciones entre las clases en la sociedad considerada en conjunto.

De hecho, el humanismo del movimiento de las luces, el positivismo y el evolucionismo son inseparables de la repercusión histórica y, más adelante, de la instalación en el poder de las diversas burguesías occidentales. A continuación, ante el desarrollo del marxismo y contra él, el funcionalismo, el estructuralismo y el sistemismo son inseparables del declinar histórico de esas mismas burguesías y de su puesta en cuestión por la lucha de clases que, precisamente, expresa el marxismo.

Consideradas desde el punto de vista del marxismo, las "ciencias sociales" aparecen como una mezcla de investigaciones empíricas cuyas adquisiciones ya hemos señalado, y de teorías idealistas integradas a la ideología burguesa. Considerado, en cambio, desde el punto de vista de las "ciencias sociales", el marxismo aparece, también él, como un sistema ideológico susceptible, asimismo, de cierta variedad de "interpretaciones". Así, la acusación de ideología es, puede decirse, lanzada generosamente de los dos lados de la barricada. Respecto de tal situación nos parecen posibles tres posiciones esenciales:

1. Afirmar que todas las representaciones relativas a la vida colectiva de los seres humanos inevitablemente están imbuidas las ideologías y que, por consiguiente, jamás será posible una ciencia de los procesos sociales.
2. Pretender que las "ciencias sociales" contemporáneas ya son ciencias o que, por lo menos, sus métodos y sus técnicas las conducen progresivamente hacia el estado de ciencia.
3. Admitir que el conocimiento científico de los procesos sociales es inseparable de las luchas contemporáneas tendentes a destruir las bases

de la explotación del trabajo social y a abolir la alienación histórica, de la cual es un efecto la opacidad de los hechos sociales.

Nosotros recusamos el escepticismo y el nihilismo de la primera posición porque las investigaciones económicas, históricas, demográficas, psico-sociológicas, psicológicas, etc., han demostrado, desde hace más de 100 años, que era posible, en esos dominios, desembocar en saberes parciales y realizar, al menos de una manera puntual, cierta unidad entre esos saberes y las prácticas a las que corresponden. Recusamos la segunda posición porque la afinidad de los métodos y de las técnicas en las investigaciones citadas no ha abolido y no parece deber abolir la ausencia de sistematización científica de los saberes de las "ciencias sociales", o antes bien su sistematización de remplazo por los cuidados de la especulación que nosotros llamamos ideología.

Así pues, optamos por la tercera posición, cuya naturaleza y espíritu se nos permitirá precisar un poco. Para nosotros, no se trata de oponer a las diversas tesis de las "ciencias sociales" una especie de *corpus* general de esas disciplinas, otro conjunto de tesis, es decir, un *corpus* que pretendiésemos fuera el del marxismo. Pues si se tratara de semejante oposición, reconoceríamos la legitimidad de la primera posición que rechaza, juntos, los sistemas ideológicos.

Se trata de distinguir el punto de vista fundamental de las "ciencias sociales" y el del marxismo respecto de las exigencias propias de la ciencia, como actividad en que el conocimiento está ligado sistemáticamente a las prácticas de que procede y a las que ella suscita, controlándolas. Ahora bien, precisamente las diversas "ciencias sociales" intentan alcanzar la realidad a la que tienden en favor de un desarrollo cognoscitivo supuestamente autónomo y, cuando suscitan prácticas en unidad relativa con sus enunciados teóricos, consideran esas prácticas como aplicaciones de sus teorías, sin plantearse el problema del origen, en la práctica social, de sus enunciados. Así, remiten hasta nuestros días la supremacía filosófica de la teoría (contemplación, especulación) sobre la práctica (transformación de la realidad) que había sido proclamada por la ideología del helenismo.

En oposición a este orden de origen antiguo, Marx estableció que nuestras representaciones de la vida social eran, sobre la base de la explotación del trabajo social, expresiones invertidas de esa vida. El punto de vista del marxismo es el de la supremacía de la práctica sobre la teoría, que no sería más que una expresión invertida, es decir, ideológica, de aquéllas si no partiera deliberadamente de esta práctica, o no invertida, es decir, científica, si no se concibiera a sí misma fuera de su relación— por elucidar— con la práctica. Desde este punto de vista, tal parece que las ciencias matemáticas, físicas, químicas y biológicas se han constituido como tales poniendo en práctica el segundo tipo de relación

entre la teoría y la práctica, y que el acceso a un conocimiento científico de los procesos sociales exige que se busque sistemáticamente ese tipo de relación entre las luchas históricas y las teorías que pretenden explicarlo.

Así, el punto de vista de las "ciencias sociales" no permite explicar por qué aún no son ciencias, pese a la afinación de su método y de sus técnicas. En cambio, el punto de vista del marxismo permite comprender que la elucidación científica de los fenómenos humanos, hechos opacos por la explotación del trabajo social, es una cuestión práctica, dependiente de la lucha de clases, antes que teórica y que, en tales condiciones objetivas, las "ciencias sociales", pese al talento de los investigadores, el rigor de los métodos y la finura de las técnicas, no pueden ser ciencias en sociedades generadoras de opacidad con relación a los procesos que las habitan; en fin, el marxismo mismo no se ha escapado ni podría escapar de los diversos avatares atravesados, de hecho, en su devenir histórico por el proletariado revolucionario (por ejemplo, su dogmatización y su degeneración en los Estados y en las organizaciones burocráticas)

Así pues, para nosotros, en este asunto no hay dos cuerpos de proposiciones, y menos aún dos ideologías frente a frente. Hay, por un lado, las "ciencias sociales", con sus descripciones, sus verificaciones, sus tipologías, en suma sus saberes, pero también con su ausencia de sistematización teórica o con su sistematización inevitablemente ideológica, y del otro lado, el punto de vista inaugurado por Marx, es decir, la tentativa de "expresión consciente del proceso histórico inconsciente", sobre la base de la relación sistemática entre la teoría y la práctica. Nos corresponde a nosotros probar que el marxismo no se confunde con las deformaciones y las degeneraciones que acabamos de evocar.⁷

Para quienes efectúan investigaciones en las "ciencias sociales", la cuestión del marxismo, la cuestión planteada por el marxismo es vital. Hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, las "ciencias sociales" se han esforzado por rechazar el marxismo o por pasarlo en silencio. Desde hace unos 30 años su actitud ha cambiado; pero hoy tratan de integrar el marxismo, como una "doctrina" entre otras, a un conjunto teórico que reuniera a Marx y Durkheim, Engels y Weber, Lenin y el estructuralismo, etc. No más que el rechazo de antes, el eclecticismo actual no es satisfactorio. Tan sólo testimonia el marasmo reinante en esas "ciencias sociales", que no pueden ni eliminar al marxismo, ni tampoco establecer una relación teórica satisfactoria con él. Más vale reconocer que al nivel de la teoría fundamental, hay que escoger entre ellas y él.

⁷ Tal será, especialmente, el objeto de la tercera parte de esta obra.

En el cuadro de las instituciones actuales, especialmente en los institutos de investigación y en los departamentos universitarios, es necesario que los investigadores en "ciencias sociales" hagan progresar los saberes parciales y sectoriales accesibles por sus disciplinas. Se trata de un proceso de "acumulación primitiva" de los saberes que revestirá una importancia aún mayor en el porvenir. So pretexto de que las "ciencias sociales" no son ciencias, no hay motivo para desertar. Tan sólo hay que practicar la investigación en esas disciplinas sin hacerse ilusiones relativas a ellas.

Así, la investigación es la conquista paciente de nuevos saberes, aunque éstos deban ir acompañados de una crítica permanente de la ideología que los parasita y que, por una parte, impide su extensión y su unificación.

Desde ese punto de vista, el materialismo histórico ofrece a los investigadores una concepción global de la sociedad y de su devenir que puede indicarles las condiciones objetivas y subjetivas de la previsión de los procesos sociales y de la intervención en su curso. Les ofrece también un método que les permitirá superar, hasta cierto punto, la separación y la disgregación de las categorías de lo social entre las diversas doctrinas especializadas, y que además les facilitará comprender que la constitución de una ciencia de los procesos sociales es una cuestión práctica, antes que teórica. Les ofrece, en fin, una posición crítica ante la ideología, definida como expresión invertida de las relaciones sociales fundamentales.

TERCERA PARTE

EL MARXISMO

XV. LA LUCHA DE CLASES Y EL MARXISMO

Las "CIENCIAS SOCIALES", como lo hemos recordado, han nacido y se han desarrollado en el cuadro de las universidades y de las instituciones universitarias. Pero ése no es el caso del marxismo.

En efecto, desde Marx y Engels hasta nosotros, pasando por Lenin y Trotsky, el marxismo se ha elaborado y desplegado en el cuadro del movimiento obrero, y hasta se puede añadir que ningún especialista universitario le ha hecho alguna contribución importante. Asimismo, la exposición del marxismo, en el cuadro de una enseñanza universitaria, plantea una especie de problema previo que debemos tratar de resolver.

Nacido, según Lenin, de tres fuentes que son la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, el marxismo no es reductible a ninguna disciplina universitaria existente.¹ Por otra parte, pone radicalmente en duda la división intelectual del trabajo, que ha separado y que continúa separando en nuestras universidades las investigaciones de los economistas, los sociólogos y los historiadores, así como la pretensión de diversos especialistas de alcanzar una objetividad científica global independientemente de la lucha de clases inherente a nuestras sociedades y constitutiva de sus diversos aspectos.

De hecho, hasta la secuela de la segunda Guerra Mundial, el marxismo ha sido casi excluido de la enseñanza de las universidades burguesas; a los ojos de economistas, de sociólogos y de historiadores, pasaba por una doctrina filosófico-política, mientras que a los ojos de los filósofos era considerado generalmente como un sistema económico. Para unos y otros, su carácter "partidista" justificaba dicha exclusión. Pero, desde 1950, bajo la presión de la nueva relación entre las fuerzas sociales en el mundo, el marxismo ha "hecho su entrada" en esas mismas universidades. Allí se le trata como una "teoría" entre otras y se hacen esfuerzos por integrarlo a una herencia intelectual global, a despecho de sus orígenes y de su naturaleza radicalmente anti-burguesa.

Por lo demás, a partir de los años treinta, en la URSS, y a partir de mediados del siglo en la Europa oriental, en China, en Corea del Norte y después en Indochina, el marxismo ha sido y continúa siendo enseñado oficialmente como doctrina de Estado según "interpretaciones" que hoy ya no son las mismas en Moscú, en Pekín y hasta en Tirana.

Desnaturalizado en el interior de las universidades burguesas por el

¹ Lenin, *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*, en *Karl Marx*, México, Ediciones de Cultura Popular.

eclecticismo reinante y desnaturalizado también en los Estados burocráticos por el stalinismo y sus secuelas, el marxismo tiene que ser reencontrado a partir del movimiento obrero revolucionario, del que no ha dejado de ser expresión teórica, a partir de su realidad propia, que Trotsky definía como "la expresión consciente del proceso histórico inconsciente". Por nuestra parte, intentaremos reencontrarlo en relación con la lucha de clases, fuera de la cual pierde todo significado y toda importancia. Para mostrarlo trataremos los textos fundamentales sin separar las ideas que contienen del movimiento histórico de la clase obrera, al que se relacionan, y de los esfuerzos realizados por los militantes obreros para construir el partido revolucionario anunciado por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848.

Partiendo de la incompatibilidad completa que existe entre el método y la teoría de las "ciencias sociales" y los del marxismo, trataremos de conocer las condiciones objetivas y subjetivas a partir de las cuales el marxismo, liberado de las perversiones eclécticas y de las degeneraciones dogmáticas, puede tratar los problemas científicos que las diferentes "ciencias sociales" han sido incapaces de plantear plena y suficientemente y, sobre todo, de resolver.

LA PRODUCCIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Hijo de una familia pequeño-burguesa de Tréveris (Renania), Karl Marx (1818-1883) hace sus estudios filosóficos en las universidades de Bonn y de Berlín. Mientras cursa una carrera universitaria, participa muy activamente en el movimiento de los intelectuales alemanes en lucha contra el absolutismo de la monarquía prusiana. A la edad de 24 años, asciende a la dirección de la *Rheinische Zeitung*, de la cual, pese a la censura y a grandes dificultades, hace el órgano más notable de prensa de oposición en Alemania. Su experiencia de periodista y de combatiente antimonarca-feudal lo conduce a la idea de que el proletariado, la clase de los trabajadores modernos, es la única clase radicalmente revolucionaria, la única clase capaz, organizándose, de liberar a la humanidad de la opresión y de la explotación en todas sus formas. En 1844, en un manuscrito intitulado *Economía y filosofía*, expresa su adhesión al comunismo y entra en contacto con la Liga de los Justos, que se convertirá en la Liga de los Comunistas, embrión del partido obrero revolucionario internacional.

En el curso del mismo año traba con Friedrich Engels (1820-1895) una amistad que sólo será interrumpida por la muerte. Hijo de una familia de industriales del Ruhr, Engels ha recibido, así en el plano teórico como en el práctico, una sólida formación económica que le permitirá

publicar en 1845 una obra intitulada *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, que muestra notablemente el papel histórico asumido, a través del movimiento cartista, por el proletariado del país industrialmente más avanzado del mundo.

La elaboración del materialismo histórico, es decir, de la teoría y del método marxistas, estudio de la sociedad y de su historia, es inseparable de la colaboración entre Marx y Engels, de la fundación por ellos de una red internacional de comités de correspondencia comunistas, de la cual en 1848 llegan a ser los principales dirigentes y, en fin, de los combates dirigidos por ellos, principalmente en Colonia, en el curso de la Revolución de 1848.

Entre septiembre de 1845 y mayo de 1846, Marx y Engels han redactado el manuscrito de *La ideología alemana*, que, en su época, no encontró editor y no fue publicado antes de 1932. En esta obra ajustan las cuentas a los intelectuales burgueses y pequeño-burgueses alemanes de izquierda, es decir, a su propia antigua "conciencia teórica"; al hacerlo, echan las bases del materialismo histórico, del que Engels dirá después que, en lo esencial, es obra de Marx, y al que él por su parte se ha unido aportando su contribución, especialmente en el *Anti-Düring*, primera exposición sintética del marxismo, publicada en 1878. Así pues, es en relación expresa con el movimiento obrero y con su participación militante en ese movimiento como Marx y Engels han sido llevados a elaborar y exponer el materialismo histórico.

De Platón a Hegel, los filósofos habían tomado como punto de partida de sus especulaciones el conocimiento humano bajo su forma conceptual o bajo su forma sensorial. *La ideología alemana* invierte completamente esta manera de proceder:

Las premisas de donde partimos no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que nada más en la imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad y sus condiciones materiales de vida, tanto las que encontraron ya preparadas como las que crearon con su propio esfuerzo. Estas bases son, pues, comprobables por una vía puramente empírica.²

Así, el materialismo histórico rompe con toda la tradición filosófica y con la misma filosofía, al darse como punto de partida la práctica social en la cual se encuentran objetivamente comprometidos los seres humanos. Eso es lo que precisa el célebre pasaje siguiente:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los

² Marx y Engels, *La ideología...*, *op. cit.*, p. 24.

animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de existencia, paso adelante determinado por su propia constitución física. Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material.³

Eso significa que el ser humano, en tanto que animal, es un producto de la naturaleza, un producto de la evolución biológica de las especies, pero que en tanto ser social, es decir, en tanto que ser específicamente humano, es producto de su propia actividad productiva, es decir, del trabajo social. De donde se sigue que.

La forma según la cual los hombres llevan a cabo esta producción depende primeramente de la naturaleza de los medios ya listos a su disposición y que les es necesario reproducir. Conviene no considerar esta actividad nada más como una reproducción de la existencia física de los individuos; representa ya una forma determinada de la actividad de estos individuos, una forma establecida de manifestar su vida, un *modo de vida* fijado. La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja exactamente eso que son. Eso que son coincide, entonces, con su producción, tanto con lo *que* producen como con la forma *en que* lo producen. Lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción.⁴

Así, los seres humanos se engendran como seres sociales, no sólo al producir bienes materiales para su subsistencia y medios de producción, sino también produciéndolos de cierta manera, es decir, entrando en relación con ellos y engendrando, al hacerlo, su vida social según formas determinadas. En efecto, para el materialismo histórico, la producción y la existencia social son inseparables; más aún, son los dos aspectos inseparables del trabajo social como proceso de producción de bienes materiales y de instrumentos de producción, de reproducción de las condiciones de la vida social y, finalmente, de auto-producción histórica de los propios seres humanos.

Hay que recordar tanto más esta condición fundamental cuanto que la ideología estructuralista hoy reinante difunde la idea según la cual el lenguaje sería constitutivo de la realidad humana desde antes de toda existencia social objetiva y toda práctica productiva. Y hay que añadir que entre, por una parte, el materialismo histórico, y, por la otra, esta ideología (a la manera de Lévi-Strauss, de Lacan o aun de Althusser), no hay ninguna conciliación posible. Por lo demás, *La ideología alemana* nos da sobre el lenguaje las precisiones siguientes:

Pesa desde el primer momento una maldición sobre "*espritu*": la de estar "*preñado*" por una materia que se presenta, en este caso, en forma de capas

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

de aire agitadas, de sonidos, es decir, por el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje "*es*" la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres y por tanto existente también sólo para mí mismo; y al igual que la conciencia, el lenguaje nace con la necesidad de relación con otros hombres. Cuando una relación existe, existe para mí. El animal "no está en relación" con nada, no conoce finalmente ninguna relación. Para el animal sus relaciones con otros animales no existen como tales. La conciencia es por tanto y desde el primer momento, un producto social directo e inherente a la existencia del hombre.⁵

Marx y Engels arruinan aquí la vieja concepción-idealista de una supuesta realidad del pensamiento fuera del lenguaje, e independientemente de él. Al mismo tiempo, se declaran contra el idealismo panlingüista de hoy que pretende derivar la "realidad humana" de la aparente potencia constituyente del verbo. Para ellos, el pensamiento como contenido y el lenguaje como forma son un solo y mismo producto social, una expresión de la auto-producción del ser humano en y por el trabajo social.

Tratándose de la lengua como especificación histórica del lenguaje, como "sistema de signos socializados", precisan:

Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás.⁶

De esta manera términos como el valor, la sociedad, el intercambio o el comercio tienen a la vez un sentido mercantil y una significación psico-social. El lenguaje no sólo es un producto social, sino que también expresa en sus formas mismas las relaciones fundamentales que constituyen una sociedad determinada a través de clases sociales determinadas.

El estudio científico de la sociedad y de los fenómenos sociales debe, según el materialismo histórico, partir del proceso de auto-producción de los seres humanos del que acabamos de hablar. Y el análisis del trabajo social hace aparecer como indisociables *las fuerzas productivas* y *las relaciones de producción*.

Las fuerzas productivas son los trabajadores mismos, es decir, sus saberes, su "saber hacer" y su energía muscular, prolongados por los medios de producción resultantes del trabajo social anterior. En el marco del modo de producción capitalista, es el proletariado el que constituye la principal fuerza productiva de la humanidad.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, p. 266.

Las relaciones sociales de producción son las relaciones que se establecen entre los seres humanos en el proceso de la producción. En tanto que las sociedades humanas —las de la prehistoria— no han producido más que para existir (economía de subsistencia), las relaciones de producción han sido relaciones de colaboración entre los diversos trabajadores y se han expresado directamente en formas de propiedad colectiva (comunismo primitivo). Cuando el desarrollo de las fuerzas productivas ha engendrado un excedente de producción, un *sobreproducto*, ha intervenido una escisión en las sociedades de fines de la prehistoria y comienzos de lo que hoy se llama propiamente la historia, a saber la Antigüedad. Esta escisión ha opuesto, desde entonces, a una masa de productores sometidos y a una minoría que ha llegado a apropiarse del excedente y a controlar, de este modo, la producción y la vida social en su conjunto. Así, las relaciones de producción se han convertido en relaciones antagónicas, generadoras de las clases sociales, ellas mismas antagónicas y que se expresan en la propiedad privada de los medios de producción.

Desde el fin del comunismo primitivo, las relaciones de producción han sido las de las sociedades divididas en clases. Así Marx caracteriza los modos de producción que se han sucedido en el curso de la historia por relaciones de producción específicas, que son relaciones entre dos clases antagónicas. La oposición entre, por una parte, cultivadores y criadores de ganado sometidos y, por la otra, una clase nobiliaria que controlaba la producción y se apropiaba del excedente por medio de aparatos de Estado como los del Egipto, la Persia y la China antiguos, define el *modo de producción llamado asiático*. La oposición entre los esclavos y los amos propietarios de esclavos, como en Grecia o en el imperio romano, definió el *modo de producción esclavista*. La oposición entre los señores y los siervos, como en la Europa occidental y central de la Edad Media, definió el *modo de producción feudal*. En fin, la oposición moderna entre los capitalistas o burgueses, propietarios de los medios de producción, y los proletarios, obligados económicamente a vender su fuerza de trabajo por un salario y a engendrar así la plusvalía del capital, define el *modo de producción capitalista*.

Ello significa que el modo de producción de una sociedad, o sea la manera fundamental en que produce sus bienes materiales y sus medios de producción, no se caracteriza por fuerzas productivas y relaciones de producción que se supone erróneamente distintas, sino por relaciones sociales de producción estructuradas a partir del engendramiento del excedente, por relaciones de clase que se establecen sobre cierto nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas. Eso es lo que Marx expresa cuando indica que las relaciones de producción son, ellas mismas, una fuerza productiva.

Por ejemplo, lo que se llama la industrialización no ha engendrado la sociedad capitalista. Por lo contrario, es el capital, como relación de clase entre burgueses y proletarios, el que ha engendrado durante los tiempos modernos el desarrollo de las fuerzas productivas industriales como fuerzas productivas capitalistas. Contra la ideología según la cual el progreso técnico determinaría a largo plazo el desarrollo de la sociedad y de sus estructuras de clase, el materialismo histórico establece el papel determinante de las relaciones de producción y de las relaciones entre las clases que de allí resultan directamente en lo que concierne al devenir de la vida social.

En el centro del materialismo histórico, como teoría de la historia y como método de estudio de los procesos sociales, no se encuentra una concepción aislada de las fuerzas productivas, sino un análisis de las relaciones de producción, que se revela esencialmente como un análisis de la lucha de clases que, después del surgimiento del excedente, domina la historia de la humanidad. En el centro del marxismo, pese a las especulaciones de Althusser, siguen estando la teoría y la práctica de la lucha de clases.

Pese a sus veleidades interdisciplinarias, las "ciencias sociales" son divisorias. Así, la economía intenta determinar el nivel "tecnológico" de una sociedad, mientras que la sociología trata de presentar su "estratificación social". Esto significa que la "ciencia económica" reduce lo que Marx ha llamado las fuerzas productivas a los instrumentos de producción, separándolas de las relaciones de producción, fuera de las cuales no tienen ni sentido ni aun realidad. Esto significa que la sociología sustituye a las clases como expresiones inmediatas de las relaciones de producción por estratos cuya sobreposición no permite comprender ni la génesis de una sociedad ni su devenir.

Las tentativas de la "ciencia económica" por definir un nivel tecnológico reproducen ideológicamente la separación propia del modo de producción capitalista entre, por una parte, el trabajador, y por la otra, el instrumento y el objeto del trabajo, es decir, los medios de producción de la propiedad de la cual queda excluido. Por lo contrario, el análisis de Marx consiste en remitir el trabajo muerto al trabajo vivo del que proviene. Escribe:

Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de la generación anterior. El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que le sirve de materia prima para la nueva produc-

ción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad por cuanto las fuerzas productivas de los hombres, y, por consiguiente, sus relaciones sociales, han adquirido mayor desarrollo. Consecuencia obligada: la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto. Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones. Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual.⁷

Sobre la base de condiciones naturales dadas y en el marco de relaciones sociales de producción determinadas, las fuerzas productivas son los propios trabajadores, considerados a la vez como productos de la historia anterior y como productores de la realidad actual. En *El capital*, Marx volverá a esta cuestión en los términos siguientes:

Una máquina que no sirva al trabajo es inútil. Se deteriora, además, bajo la influencia destructiva de los agentes naturales, el hierro se oxida, la madera se pudre, la lana no trabajada es presa de los gusanos. El trabajo vivo debe recaptar esos objetos, resucitarlos entre los muertos y convertirlos de utilidades posibles en utilidades eficaces. Calentados con la llama del trabajo, transformados en sus órganos, llamados por su sonido a cumplir con sus funciones propias, son así consumidos, pero para un fin determinado como elementos formadores de productos nuevos.

Ahora bien, si esos productos son no sólo el resultado, sino también la condición de la existencia del proceso de trabajo, sólo arrojándolos allí, poniéndolos en contacto con el trabajo vivo, esos resultados del trabajo pasado pueden ser conservados y utilizados.⁸

Así la idea de "nivel tecnológico" corre el riesgo de ser tan vana como inútil es una máquina que no sirve para el trabajo. La producción sólo tiene realidad como proceso que se desarrolla entre hombres que tienen entre sí relaciones sociales determinadas y —desde la engendración de un excedente— como proceso que enfrenta a las clases sociales, según la relación constitutiva de una sociedad determinada. A menudo se acusa al marxismo de ser "reductor"; en realidad, es la "ciencia económica" la que, contra el marxismo, resulta profundamente reductora, al reducir la realidad compleja y viva de las fuerzas productivas y de las fuerzas de producción de las que son inseparables al esquematismo empobrecedor del "nivel tecnológico".

Desde hace un decenio, las especulaciones estructuralizantes de Althusser han dado la espalda por completo a la lucha de clases, como él mismo

⁷ Carta de Marx a Annenkov del 28 de diciembre de 1846, en Marx y Engels, *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, t. II, pp. 470-471.

⁸ Marx, *El capital*, 14a. reimpresión. México, FCE, 1979, libro I, sección III, VII, 1.

ha tenido que reconocerlo.⁹ Y esta operación se ha realizado en consideraciones relativas al modo de producción, haciendo como si este último no se caracterizara por relaciones sociales de producción, determinadas y, sobre todo, en una especie de nueva puesta en relieve de la categoría de formación social, en detrimento del modo de producción mismo. Es tiempo de volver con toda claridad a la teoría y al método del materialismo histórico, por encima de esas extravagancias.

Lo que Marx llama "formación económico-social" o "formación social" es la sociedad tomada en su conjunto y considerada a partir de las relaciones de producción que son su base real. Semejante formación se caracteriza por el modo de producción que le es propio. Y cuando ocurre que un modo de producción nuevo (capitalista) parece coexistir en una misma formación social con un modo de producción anterior (feudal o de tipo asiático), tras esta apariencia hay que saber descubrir el carácter predominante de las relaciones capitalistas de producción, cuyos procesos históricos de extensión han sido y siguen siendo el colonialismo y el imperialismo.

Así como el stalinismo ha tenido y sigue teniendo por expresión ideológica la famosa doctrina de la "construcción del socialismo en un solo país", el althusserismo, avatar del stalinismo, se ha traducido en especulaciones sobre "formaciones sociales" aisladas del resto del mundo, y englobado modos de producción diversamente combinados entre sí. Como si las relaciones de clase en las actuales sociedades de África, de América Latina, de Oceanía y de una parte de Asia poseyeran una realidad cualquiera fuera de las relaciones de clase internacionales, teniendo por base el mercado mundial.

Por otra parte, no hay ninguna conciliación posible entre la estratificación social, principalmente surgida de la sociología funcionalista norteamericana, y el análisis marxista de la realidad de clase de las sociedades. La estratificación social tiene por suposición ideológica la idea que Pareto ha desarrollado en todas sus consecuencias, y según la cual toda sociedad inevitablemente cuenta con una base (masa) y una cúspide (*élite*). A partir de esta imagen piramidal, convendría examinar el número y el espesor de las diferentes capas y estratos que separan la cumbre de la base. En esto se emplea la sociología a partir de las "categorías socio-profesionales" que le entregan los institutos de estadística. De allí resulta que esta estratificación social distingue, las más de las veces, las "capas desfavorecidas" y las capas a las que llama "media" y "superior" a partir de diversos niveles de ingresos, pero sin llegar a explicar la formación y el desarrollo de esas capas ni a elucidar los fenómenos de explotación y de opresión propios de las sociedades contemporáneas.

⁹ Cf. Althusser, *Éléments d'autocritique*. Hachette, 1973.

En suma, la estratificación social tiende a justificar ideológicamente la existencia de estratos sobrepuestos a partir de la división social del trabajo como había empezado a hacerlo Durkheim.

Marx y Engels, por lo contrario, han mostrado desde *La ideología alemana* que la división social del trabajo va acompañada, sobre la base de la creación del excedente, de una escisión de la sociedad en clases antagónicas: abajo, la masa de los productores; arriba, la clase dominante, que llega a controlar el proceso de producción y la vida social en su conjunto, apropiándose, de manera colectiva, del excedente. Así, las clases sociales no son resultados simples y funcionales de la división social del trabajo; son agrupamientos antagónicos que van por parejas: amos y esclavos, barones y siervos, capitalistas y proletarios. Por ello, la división de la sociedad en clases se traduce inmediatamente en la lucha entre la clase de los explotadores y la de los explotados, según formas que pueden ir de la resistencia cotidiana a la explotación, hasta los motines, las insurrecciones y las revoluciones sociales.

La pirámide de Pareto, la estratificación social o, si se prefiere, el orden social, no representan nunca más que un momento histórico de una relación de fuerzas entre dos clases principales antagónicas. En cuanto a las clases intermedias, cuya existencia nunca ha negado ni subestimado el materialismo histórico, son agrupaciones que han brotado de modos de producción anteriores.

En las sociedades capitalistas contemporáneas, se encuentran entre la clase capitalista, propietaria de los principales medios de producción, y el proletariado, obligado para vivir a vender su fuerza de trabajo, dos tipos de clases intermedias:

Las antiguas "clases medias", compuestas de pequeños industriales, de tenderos, de artesanos, de miembros de las profesiones liberales, y de agricultores-explotadores que, aun cuando propietarios de pequeños medios de producción, están dominados por la clase capitalista, por los hombres de los *trusts* nacionales y multinacionales, y ven reducirse sin cesar sus efectivos.

Las nuevas "clases medias", es decir, los cuadros que, económicamente, no son más que asalariados superiores —como lo prueba en nuestros días el desempleo de los cuadros—, y que se distinguen psico-socialmente del proletariado por fantasmas ideológicos que los mueven a separarse de la masa de los asalariados y que conducen a los mejor asalariados a tratar de entrar en la propia clase capitalista.

Desde el punto de vista de la lucha de clases, esas clases intermedias son incapaces de desempeñar un juego histórico que les sea propio: o forman bloque con la clase capitalista, ayudándola a conservar su poder y continuando bajo su dominación: o bien forman bloque con el proletariado, lo que no puede dejar de ayudar a este último a realizar su

revolución social y a convertirse en la nueva clase dominante cuya función histórica será abolir la división de la sociedad en clases.

Es sabido que Marx declaró que no había descubierto la lucha de clases, sino que había encontrado su primera expresión en historiadores burgueses franceses, como Thierry, Guizot y Mignet. En cambio, lo que comprendió perfectamente fue que la instauración del modo de producción capitalista había simplificado considerablemente las relaciones entre las clases destruyendo las órdenes, casta o estados sociales diversos tras de los cuales antaño se disimulaban las antiguas relaciones entre las clases.

Más fundamentalmente, Marx ha mostrado que la lucha de clases que estaba desarrollándose en el modo de producción capitalista conducía al advenimiento de la dictadura del proletariado, a través del proceso histórico de la revolución socialista. Y fue precisamente participando como militante y como dirigente del movimiento obrero revolucionario, como Marx pudo establecer el alcance histórico de la lucha de clases en la sociedad capitalista y, retrospectivamente, en las sociedades anteriores.

La revolución social no es otra cosa que la lucha de clases que llega a destruir las relaciones de producción constitutivas de una sociedad y a remplazarlas por nuevas relaciones de producción constitutivas de una sociedad nueva. Marx fue el primero en comprender que las fuerzas productivas desarrolladas bajo la dirección de la burguesía a fines de la Edad Media y a comienzos de los tiempos modernos habían entrado en conflicto con las relaciones de producción feudales. Así, la lucha de la burguesía contra la nobleza feudal y el Estado monarca-feudal, lucha que se beneficiaba con el apoyo de los trabajadores manuales de las ciudades y de la masa de los campesinos sometidos, había de desembocar en la revolución democrático-burguesa en la Holanda del siglo xvii, la Inglaterra del siglo xviii y la Francia de fines del siglo xviii.

Por tanto, la revolución social tiene por base el antagonismo entre fuerzas productivas nuevas y relaciones de producción antiguas, en el marco de las cuales esas fuerzas productivas, en un momento dado, ya no pueden desarrollarse más. Al romper esas antiguas relaciones, la revolución social abre el camino a un nuevo desarrollo de la producción y de la vida social en su conjunto.

La manifestación periódica de crisis en el modo de producción capitalista prueba que, en ese sistema, un nuevo conflicto opone las fuerzas productivas, la principal de las cuales es el proletariado, a las relaciones capitalistas de producción, cuya expresión directa es la propiedad privada del capital.

En el *Anti-Düring* escribe Engels:

En las crisis estalla en explosiones violentas la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista. La circulación de mercancías queda,

por el momento, paralizada; el medio de circulación, el dinero, se convierte en un obstáculo para la circulación; todas las leyes de la producción y circulación de mercancías se vuelve del revés. La colisión económica llega a alcanzar un punto de apogeo: *el modo de producción se rebela contra el modo de cambio, las fuerzas productivas se rebelan contra el modo de producción que las ha engendrado.*¹⁰

Sobre la base de ese conflicto entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones capitalistas de producción, corresponde al proletariado, organizado de manera revolucionaria, destruir las relaciones de producción en cuestión y conducir a la humanidad a la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo a través de la transición del socialismo, caracterizado por el Estado de la dictadura del proletariado, que empieza a decaer en tanto que Estado desde el momento mismo en que lo instaura la revolución proletaria.

Hoy, la ideología que domina en los países capitalistas niega la realidad de la lucha de clases o pretende no atribuirle más que la importancia de un arcaísmo social; niega, aún más categóricamente, lo inevitable de la revolución proletaria, y proclama que el marxismo ha caducado.

En realidad, los asalariados en nuestros días permanecen tan excluidos de la iniciativa económica como lo estaban en tiempos de Marx y de Engels; las crisis económicas continúan produciéndose, y hasta se puede pensar que los fenómenos actuales de la inflación y del desempleo revelan la existencia de una crisis general y final del sistema capitalista. Así se prosigue la lucha de clases, aun si reviste formas diferentes de las que tenía en 1848.

Por otra parte, es cierto que la revolución proletaria comenzó en Rusia en 1917; pero ha sido contenida por una reacción burocrática que ha entrañado la degeneración del primer Estado obrero. Queda en pie el hecho de que el sistema de explotación capitalista se ha hundido sucesivamente en la Europa oriental, en China, en Corea del Norte y en Indochina, aun si este desplome ha sido seguido por la instalación de Estados burocráticos fundamentalmente contrarios al socialismo.

En suma, lejos de estar caduco, el materialismo histórico sigue siendo el medio de comprender el proceso histórico de la revolución proletaria que recorre nuestro siglo y cuyo incumplimiento no significa que las predicciones de Marx y de Engels con relación al fin histórico —inevitable— del modo de producción capitalista sean falsas. Contra la ideología burguesa que presupone una especie de perennidad de la explotación del trabajo social, el materialismo histórico deja abiertas, más allá de toda dogmatización, las cuestiones que gobiernan el porvenir de la hu-

¹⁰ Engels, *Anti-Dühring*, México, Ediciones de Cultura Popular, p. 268.

manidad, permitiendo comprender la producción histórica de la vida social.

LA BASE REAL Y LA SUPERESTRUCTURA

Hasta aquí hemos limitado la exposición del materialismo histórico al estudio de los fundamentos de la producción de la vida social. Ahora se trata de considerarlo en toda su extensión. Las "ciencias sociales", especialmente la sociología y la "ciencia política", tratan de estudiar las instituciones suponiendo que éstas constituyen el centro de la vida social y que sus estructuras dependen de la "conciencia colectiva" (Durkheim) o de un "espíritu característico (Weber). Desde 1859, Marx se declara contra tales pretensiones:

Las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de "sociedad civil"; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política.¹¹

Esto significa que las instituciones no tienen su principio de explicación en sí mismas, y que ese principio tampoco se encuentra en diversos estados del espíritu humano, en fenómenos de mentalidad. De hecho, es en la sociedad considerada en sus bases materiales, en el proceso de su producción a partir de esas bases, donde hay que buscar, según Marx, los principios de la explicación científica de las instituciones y de las representaciones que las acompañan en la conciencia de los individuos. Así pues, el materialismo histórico distingue en el interior de la vida social una base y fenómenos fundados sobre ella y que funcionan a partir de ella.

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.¹²

¹¹ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción*. México, Ediciones de Cultura Popular, pp. 36-37.

¹² *Ibid.*, p. 37.

Esto significa que las instituciones que regulan la vida pública y la vida privada de los individuos resultan, en su génesis y en su funcionamiento, de relaciones sociales subyacentes que son, precisamente, las relaciones de producción generadoras —puesto que hay engendramiento de un excedente— de las clases sociales en lucha. Lo cual significa, al mismo tiempo, que las formas de la conciencia social, lejos de engendrar las instituciones, como lo ha creído Durkheim, o de determinarlas parcialmente, como lo ha supuesto Weber, son una especie de acompañamiento de las instituciones que procede, como ellas, de la fundación real, de la base real constituida por las relaciones de producción.

En suma, la “ciencias sociales” no observan más que la parte que ha emergido del iceberg social, mientras que el materialismo histórico nos da los medios de estudiar esta parte emergida relacionándola con la base sobre la cual reposa, dicho de otro modo, relacionándola con la parte oculta del mismo iceberg social. Ateniéndose a lo que para Marx es la superestructura (*Überbau*), las “ciencias sociales” están condenadas a buscar en las “formas de la conciencia social” los principios de explicación de los fenómenos institucionales y su devenir. Caen así inevitablemente en un idealismo que no es más que la prosecución, bajo la cubierta de una pretendida investigación científica, de la vieja especulación filosófica, tal como se ha desplegado antaño, de Platón a Hegel.

El texto que acabamos de citar prueba, sin réplica posible, que para Marx no hay ninguna independencia y ni siquiera autonomía de la superestructura institucional e ideológica de la vida social ante su base real, a saber, las relaciones de producción que existen a partir de un nivel determinado de las fuerzas productivas. Pero esta ausencia de independencia o de autonomía de ningún modo podría ser interpretada como un determinismo económico, pues si la “anatomía” de la sociedad es indudablemente económica, su fisiología es inseparablemente económica, cultural, política y, en suma, socio-histórica.

La base real no es, para Marx, la producción considerada en abstracto con relación a su marco social y su carácter social intrínseco, como la estudia la “ciencia económica”. La base real son las relaciones sociales de producción, es decir, las relaciones que se establecen en la producción y a partir de ella entre los seres humanos, relaciones generadoras de agrupamientos constitutivos de la sociedad, especialmente a partir del engendramiento del excedente de las clases sociales y de sus luchas históricas.

En realidad, las relaciones sociales de producción engloban las formas de propiedad que las expresan directamente, así como las instituciones y las formas de la conciencia social que han brotado de ellas y que aseguran su funcionamiento. Pero la explotación del trabajo social de la masa de los productores por una minoría que constituye la clase

dominante, determina la alienación de los individuos en las sociedades divididas en clases. Y es esta alienación la que se expresa en la visión de las instituciones y de las formas de la conciencia social fuera de su base real e independientemente de una referencia científica a esta base. Al establecer que esas instituciones y esas formas de la conciencia social no son más que una superestructura (*Überbau*) de la vida social, el materialismo histórico establece su naturaleza y su función, a saber, las de productos e instrumentos de las clases sociales en lucha.

La reacción dialéctica de la superestructura institucional e ideológica sobre la base real no es otra cosa que una manifestación, bajo diversas formas, de la lucha de clases que atraviesa y anima a la sociedad entera. En el marco del modo de producción feudal, por ejemplo, las instituciones existentes (el Estado feudal y luego el Estado monarca-feudal, la Iglesia, las corporaciones y la familia tradicional), así como la ideología señorial, real y clerical que las acompaña, contribuyen a mantener y a reproducir relaciones feudales de producción, es decir, a la dominación de la clase nobiliaria. En contraste, las organizaciones políticas de que la burguesía progresivamente va armándose, expresan el proceso de desarrollo de las nuevas fuerzas productivas y constituyen instrumentos de combate del régimen feudal. Así pues, sin que haya independencia o autonomía de la superestructura en relación con la base, la superestructura desempeña su papel —conservador o revolucionario— en la dialéctica histórica que ordena el devenir de la sociedad en su conjunto y que no es otra cosa que la lucha de clases.

En el marco del modo de producción capitalista, el Estado, así como las otras instituciones (familia, escuela, empresas, organizaciones de ocio, medios de comunicación de masas) y la ideología dominante ligada a ellas, aseguran el mantenimiento del orden burgués y la reproducción de las relaciones capitalistas de producción. Pero la clase de trabajadores modernos se arma, a su vez, de instituciones, de organizaciones, para defender sus intereses materiales y morales (sindicatos), y para destruir el sistema de la explotación capitalista (partido obrero-revolucionario). También allí la superestructura institucional e ideológica expresa las contradicciones inherentes a la base real de la vida social; llegado el caso, expresa el antagonismo entre las fuerzas productivas sociales, la principal de las cuales es el proletariado mismo, y las relaciones de producción capitalistas directamente encarnadas en la propiedad burguesa de los principales medios de producción.

No creemos que existan un “marxismo vulgar” que reduzca la vida social a los procesos económicos, un “marxismo ortodoxo” que exprese el antagonismo histórico del trabajo y el capital hasta el punto de desconocer la complejidad de los fenómenos sociales, en especial de los fenóme-

nos culturales, y un "marxismo abierto" que haga hincapié en la "pluralidad de las dialécticas" que se despliegan en la vida social.

Y es que la reducción de la vida social a los procesos económicos no tiene nada que ver con la teoría y el método del materialismo histórico, cuyos rasgos fundamentales acabamos de recordar; antes bien, esta reducción es una caricatura con que la ideología burguesa ha intentado, desde hace unos 100 años, burlarse del marxismo. Por otra parte, la supuesta apertura del marxismo hacia una pretendida pluralidad de las dialécticas sociales se reduce a su vez a una especie de estratagema de la ideología burguesa, tendente a camuflar, de Gurtvich a Althusser, el antagonismo objetivamente simplificado que enfrenta históricamente al proletariado y a la burguesía en una lucha de clases de formas múltiples y complejas, pero de fundamento sencillo y único.

Ante el economismo, como materialismo mecanicista; frente a las doctrinas del "sobre-relativismo y del hiperempirismo dialéctico" (Gurtvich) y de la "sobre-determinación" (Althusser), se sitúa precisamente el marxismo, cuya lucha continua contra el revisionismo expresa, en su relación con la construcción del partido obrero revolucionario, la lucha del trabajo contra el capital.

El estudio de las instituciones y de las ideologías ha sido conducido por las "ciencias sociales" a un callejón sin salida. O bien, en efecto, en nombre de la "ciencia económica" se niega toda realidad efectiva a esas instituciones y a esas ideologías, desembocando entonces en un economismo que no nos permite comprender la dialéctica social global, cuyo aspecto subjetivo son, en cierto modo, esas instituciones y esas ideologías; o bien, en nombre de la sociología se le atribuye un lugar central y un papel determinante en la vida social, suponiendo que las "mentalidades" ordenan, en último análisis, los procesos de la institucionalización, desembocando así en un idealismo incapaz de reconocer y de discernir los fundamentos objetivos de los fenómenos sociales subjetivos.

Al remitir falazmente al materialismo histórico esas aporías propias de las "ciencias sociales" e inherentes, ante todo, a la ideología burguesa, esta última ha llegado a creer o a hacer creer que el marxismo era víctima de un problema supuestamente insoluble: el de las relaciones entre la superestructura y la base real de la vida social. Cuestión falsa, en efecto, si queremos reconocer que esta vida social, desde el fin de la prehistoria, ha sido gobernada a través de todos sus aspectos, incluso los más complejos, por la lucha de clases, es decir, por una dialéctica histórica única, cuyos aspectos objetivos son captables al nivel de la base real de esta vida social y cuyos aspectos subjetivos son cognoscibles al nivel de su superestructura institucional e ideológica.

Los maestros del marxismo han probado con sus obras que el análisis materialista-histórico es capaz de evitar los callejones sin salida del eco-

nomismo y del idealismo: así Marx, analizando las transformaciones de la sociedad francesa entre 1848 y 1851, en *Las luchas de clases en Francia* y en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; así Engels, estudiando y exponiendo los trastornos de la sociedad alemana en el siglo XVI en *La guerra de los campesinos*; así Lenin, explicando el devenir de la sociedad rusa en el contexto internacional del fin del siglo XIX y el comienzo del XX en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*; así Trotsky, discerniendo los diversos aspectos de la vida social y sus conexiones en su *Historia de la Revolución Rusa*.

En esas cinco obras, las instituciones y las ideologías no son ni desconocidas ni tratadas como fenómenos autónomos. Por lo contrario, son analizadas en toda la complejidad de su devenir, considerado éste como parte integrante del devenir social global, ordenado, a su vez, por las luchas de clases que se desarrollan sobre la base de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas determinadas. Si desde la última obra de las que se acaba de evocar no se ha producido ningún nuevo análisis de esa amplitud y de esa riqueza, ello no se debe absolutamente al materialismo histórico mismo, cuya pertinencia científica sigue en vigor, ni a una falta de talentos individuales, hablando propiamente; ello se debe esencialmente a las degeneraciones burocráticas del movimiento obrero, especialmente al stalinismo y a las considerables dificultades económicas en que se debaten los militares que luchan en nuestros días por la construcción del partido obrero revolucionario. Y esta última observación significa que, en el materialismo histórico como en toda ciencia, el desarrollo teórico es inseparable de prácticas específicas de transformación de lo real, sobre lo cual actúa la ciencia.

A este respecto, no dejaremos de denunciar la singular exposición del materialismo histórico hecha en 1965 por Althusser cuando escribió:

Los sujetos de la historia son sociedades humanas determinadas. Se presentan como totalidades cuya unidad está constituida por cierto tipo específico de complejidad, que pone en juego instancias que, siguiendo a Engels, muy sistemáticamente se pueden reducir a tres: la economía, la política y la ideología. Así pues, en toda sociedad se comprueba, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas "ideológicas" (religión, moral, filosofía, etc.).¹³

No hay una frase aquí o siquiera un miembro de frase que no esté inspirado por el revisionismo antimarxista. En efecto, no hay en Marx ni en Engels "sujetos" (con o sin comillas) de la historia; hay, si acaso, agentes de esta historia, que no son las sociedades humanas sino las clases antagonicas, cuyas luchas constituyen precisamente el devenir histó-

¹³ Althusser, *Pour Marx*. Maspéro, 1965, p. 238.

rico. "Sujetos de la historia" y "sociedades humanas" son términos que pertenecen al arsenal conceptual de la tradición filosófica idealista.

Por otra parte, decir que la unidad de las "totalidades" sociales está constituida por "cierto tipo específico de complejidad" es abordar el estudio de los procesos sociales en la perspectiva de Malinowski o en la de Gurvitch o hasta en la de Lévi-Strauss —todas idealistas—, y no según el método del materialismo histórico, que trata de analizar esos procesos a partir de las contradicciones constitutivas de la vida social, singularmente las contradicciones de clase.

En fin, es la esquematización del materialismo en un juego de tres instancias la que nos parece el elemento más característico —al menos en el texto citado— del revisionismo althusseriano. En efecto, Marx no habla de instancias, ni en *La ideología alemana*, ni en el *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, cuando expone la teoría y el método del materialismo histórico. Como hemos visto, distingue la *base real* de la vida social, constituida por las relaciones de producción ligadas a un nivel determinado de las fuerzas productivas, y la *superestructura* (*Überbau*), constituida por las instituciones, principalmente el Estado, y las formas de la conciencia social correspondientes. No hay nada en Marx ni en Engels que permita hablar de "instancias", es decir, de realidades relativamente autónomas como lo son, por ejemplo, el ello, el yo y el super-yo en la concepción freudiana de la personalidad.

Por otra parte, Marx precisa en el prefacio que acabamos de evocar su pensamiento sobre la cuestión a propósito del proceso histórico de la revolución social:

El cambio que se ha producido en la base económica trastornó más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción.¹⁴

Así pues, según Marx no se trata de distinguir tres instancias; se trata de distinguir "dos órdenes de cosas", a saber, la base y la superestructura.

¹⁴ Marx, *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*. México, Ediciones de Cultura Popular, pp. 37-38.

o bien, si se quiere, los aspectos objetivos y los aspectos subjetivos de la vida social. Al sustituir esta oposición dialéctica por sus tres instancias, Althusser atribuye fraudulentamente a Engels y al materialismo histórico una representación estructuralista de la realidad social.

Fundamentalmente, el modo de producción, es decir, las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas a las cuales están ligadas, no constituye en nada una "instancia económica", pues ese modo de producción es a la vez económico, social e histórico. Es la manera en que los seres humanos al producir bienes materiales e instrumentos de producción se producen a ellos mismos como seres sociales, es decir, como seres definidos por relaciones sociales determinadas. Y la polémica de Engels contra la deformación economista del marxismo en su célebre carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890 no pone en duda la concepción marxista del modo de producción; sólo dice que la producción reducida a sus aspectos propiamente económicos no determina el curso de la historia más que en última instancia, lo que no abre para nada el camino a una especulación sobre instancias en el materialismo histórico.

De hecho, cuando las condiciones objetivas de la revolución social están dadas —como es el caso en nuestros días para la revolución socialista—, son finalmente las condiciones subjetivas (la creación de una organización revolucionaria internacional del proletariado) las que deciden la suerte de esa revolución, concepción propia de Marx y de Engels desde el tiempo de la Liga de los Comunistas y de la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista*.

Perdiendo de vista el proceso de la lucha de clases a partir del cual el materialismo histórico trata de discernir el papel de lo objetivo y lo subjetivo en el movimiento de la historia, Althusser elabora su especulación sobre las tres instancias con fines de "explicar" la historia, ya por el desarrollo de la producción reducido a sí mismo, ya por las luchas políticas, ya por la temible preñez de la ideología erigida por él en fuerza (relativamente) autónoma. Así, en esta perspectiva, el stalinismo se reduciría al desarrollo de una malhadada desviación ideológica de naturaleza "economista".

En oposición al marxismo, que no reduce ningún aspecto de la vida social a otro y que se esfuerza por analizarlos a todos a partir de la lucha de clases, cuya base se sitúa en las relaciones de producción, y cuya superestructura se localiza al nivel de su expresión institucional e ideológica, el althusserismo escamotea la lucha de clases y se revela —según los periodos por estudiar— triplemente reductor, en función misma de las tres instancias forjadas por él. Es un avatar ideológico de la degeneración burocrática del Estado y del partido obrero que, en un sentido lato y preciso a la vez, se llama stalinismo.

Expresión consciente de la lucha de clases, a partir del desarrollo organizado del movimiento obrero revolucionario, el marxismo tiene un alcance teórico completamente inseparable de su alcance práctico. "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*." ¹⁵

Así, el desenlace del materialismo histórico es el socialismo científico, a saber, una concepción del porvenir socialista y comunista de la humanidad que reposa no sobre un ideal de progreso, de justicia y de libertad, sino en la contradicción entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones capitalistas de producción que entraña una lucha revolucionaria del proletariado contra la burguesía y exige que aquél se organice para que su revolución sea irreversiblemente victoriosa.

Ningún determinismo económico o social (pues estos términos pertenecen al vocabulario del mecanicismo), y menos aún algún fatalismo en el materialismo histórico, cuya generalización teórica y metodológica es el materialismo dialéctico, y cuyo desenlace es el socialismo científico. Pues dadas las condiciones objetivas de la revolución social, la edificación del socialismo y, finalmente, el advenimiento de la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo dependen del factor subjetivo, a saber, de la construcción de un partido obrero revolucionario internacional que sea capaz de dirigir, expresándolo, el movimiento espontáneo de las masas contra el modo de producción capitalista.

O bien ese partido será forjado a tiempo, y el paso revolucionario de la humanidad del capitalismo al socialismo y al comunismo se realizará, o bien no lo será, y la humanidad, bloqueada en su devenir por las relaciones capitalistas de producción, se hundirá en la decadencia y la auto-destrucción. Esto es lo que Rosa Luxemburgo ha expresado en una fórmula inolvidable, que había de ser retomada y desarrollada por Trotsky: "Socialismo o barbarie."

Comenzada en 1917, la revolución proletaria mundial continúa inconclusa en nuestros días. Además, ha sido deformada y confiscada por una capa burocrática opresiva en los países en que las relaciones capitalistas de producción se han hundido en el curso del siglo xx. Pero sigue en el orden del día a escala mundial. Por ello el marxismo, a despecho de las degeneraciones burocráticas que han pretendido y que aún pretenden confiscarlo en su provecho, sigue siendo la expresión teórica y el instrumento práctico del proceso revolucionario que amenaza permanentemente a los Estados imperialistas, a los Estados capitalistas dependientes y a los Estados burocráticos, por medio de la crisis general de que son víctimas.

¹⁵ Marx, *Tesis sobre Feuerbach* (1845). México, Ediciones de Cultura Popular, p. 2^o.

XVI. LA CUESTION DE LA IDEOLOGÍA Y DE LA CIENCIA

AL HACERSE militantes y después dirigentes del movimiento revolucionario en formación, Marx y Engels no solamente han superado las concepciones de los socialistas utópicos (Saint-Simon, Fourier, Owen), las de los economistas ingleses (Smith, Ricardo) y las de los filósofos alemanes clásicos (de Kant a Hegel y a Feuerbach), sino que también han operado una ruptura completa con la tradición fundamental del pensamiento tal como había sido desplegada desde la Antigüedad hasta su época.

Esta ruptura completa, esta inversión total de la antigua manera de pensar, eran tan nuevas y siguen siendo en nuestros días tan nuevas que su estudio requiere un cuidado particular, y su comprensión nos parece que debe ser profundizada más de lo que generalmente lo ha sido en el desarrollo mismo del marxismo.

Ante todo, hay que recordar que, desde la antigüedad más remota, la vida de las diversas sociedades ha sido acompañada de especulaciones sobre el mundo y sobre el hombre, especulaciones originalmente integradas a la religión y a sus dogmas. En seguida hay que indicar que algunos de aquellos antiguos pensadores tuvieron conciencia de las contradicciones inherentes al mundo y al hombre, y del devenir resultante de esas contradicciones; se encuentran ejemplos de este pensamiento espontáneamente dialéctico en Heráclito y en Lao Tsé, quienes vivieron, ambos, en el siglo vi a. c.

Al constituirse como disciplina intelectual específica, con Platón y Aristóteles, la filosofía griega hace prevalecer lo no contradictorio y lo inmutable, como reglas hijas del funcionamiento del lenguaje, sobre la contradicción y el devenir percibidos por especulaciones anteriores. Heredera del helenismo y del judeo-cristianismo, la filosofía europea clásica (de Descartes a Kant) tratará de reducir la complejidad cambiante del mundo y del hombre a elementos fundamentales (esencias) supuestamente sencillos e invariables. El mérito histórico de Hegel, contemporáneo de la Revolución Francesa y de los trastornos que la siguieron en Europa, es haber roto con la metafísica fijadora de la época clásica y haber redescubierto la contradicción en el seno de toda realidad y el devenir universal: de allí el renacimiento y el desarrollo a un nivel superior de la dialéctica en la filosofía alemana de comienzos del siglo xix.

Pero en Hegel la dialéctica seguía prisionera de la especulación filosófica, prisionera del idealismo. Como escribe Engels:

En Hegel, la dialéctica es el autodesarrollo del concepto. El concepto absolu-

to no sólo existe desde toda una eternidad —sin que sepamos dónde—, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian por extenso en la *Lógica* y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se "enajena" al convertirse en la naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo, hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana.¹

Marx se ha apoderado de la dialéctica, arrancándola al idealismo hegeliano y a sus predisposiciones especulativas arbitrarias, para hacer de ella el instrumento de análisis y de transformación de la realidad que se llama dialéctica materialista. Lo que Engels resume así: "convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie".²

Pero se trata en este pasaje, ante todo, de una imagen pedagógica más que de una elucidación plena y cabal de la transformación operada.

Por su parte, Althusser se ha inquietado. Ha tratado de resolver el problema tomando de Bachelard la idea de "ruptura epistemológica" que abusivamente ha atribuido al caso de Marx. De hecho, la ruptura epistemológica está ligada, en Bachelard y en sus sucesores, a una concepción idealista de la ciencia, cuyo advenimiento consistiría, según ellos, en una ruptura, esencialmente intelectual, con un modo de pensamiento anterior (no científico, casi precientífico).

En Marx, por lo contrario, el desarrollo del pensamiento es absolutamente inseparable de la participación militante en el movimiento obrero revolucionario en construcción. Así, nosotros pensamos que la inversión de la dialéctica hegeliana se ha operado en él principalmente en el tratamiento del problema de la *enajenación*. Para Hegel, en efecto, la enajenación es un proceso especulativo por el cual la Idea se vuelve ajena a sí misma, concepción manifiestamente heredada del cristianismo.

Ahora bien, desde 1844, Marx prueba que la enajenación fundamental del hombre consiste en el hecho de que el trabajador se vuelve ajeno al producto de su trabajo, del cual lo desposee la explotación capitalista. Así analizada la enajenación, lejos de ser un misterioso desgarramiento especulativo, es la condición misma del trabajador explotado. Así pues, participando en la lucha proletaria contra la explotación del trabajador asalariado, Marx descubre en la concepción hegeliana de la enajenación

¹ Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888). México, Ediciones de Cultura Popular, p. 408.

² *Ibid.*, p. 409.

una especie de reflejo invertido de la condición objetiva del hombre explotado y oprimido, es decir, en el modo de producción capitalista, del proletario.

En realidad, la inversión de la dialéctica idealista en dialéctica materialista no es más que el aspecto aparente y, sobre todo, el más conocido de una transformación mucho más vasta concerniente a las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción.

En su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels, resumiendo la historia de la filosofía, opone con razón el campo de los idealistas, "que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma", y el campo de los materialistas, que consideraban "la naturaleza como lo primario".³

Y el materialismo histórico permite justamente comprender a qué clases sociales de la Antigüedad, de la Edad Media y de los tiempos modernos han estado ligadas las diversas escuelas del idealismo y del materialismo.

Pero como el propio Engels lo afirmó muchas veces, lo que se llamará el materialismo dialéctico, teoría y método fundamentales del marxismo, está lejos de ser una pura y simple variedad del materialismo en general. En su primera tesis sobre Feuerbach escribió Marx:

El defecto fundamental de todo materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [objekt] o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo *subjetivo*.⁴

En suma, ya hayan acordado la supremacía al espíritu sobre la naturaleza (idealistas) o hayan reconocido la anterioridad y la supremacía de la naturaleza sobre el espíritu (materialistas), los filósofos han considerado el conocimiento humano como una actividad independiente de la práctica. Etimológicamente, la teoría es contemplación de un objeto por un sujeto. Y de Platón y Aristóteles a Kant y a Hegel, el conocimiento ha sido considerado como una actividad puramente teórica.

Lo que Marx descubre alrededor de 1845 es que no sólo la teoría no es independiente de la práctica, sino que también el conocimiento es parte integrante de la práctica humana de transformación de la realidad:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el

³ *Ibid.*, p. 390.

⁴ *Ibid.*, p. 225.

poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico. [Segunda tesis sobre Feuerbach.]⁵

El hombre, un ser viviente, actúa para sobrevivir y transformar, con este fin, su medio circundante. El pensamiento es un aspecto de la actividad global de la transformación de la realidad por los seres humanos; pero, precisamente porque esos seres están enajenados en y por la explotación del trabajo social y la opresión que la acompaña, tienen una visión invertida de las relaciones sociales que gobiernan su vida: de allí que la religión y la filosofía consideren al conocimiento como independiente de la acción, casi como anterior a ella, y a la teoría, forma suprema de este conocimiento, como independiente de la práctica, especialmente del trabajo social, forma fundamental de la *praxis* humana.

El materialismo dialéctico —expresión que más tarde designará la teoría y el método marxistas, considerados al nivel más general— ha sido elaborado a partir de una inversión de la relación entre la teoría y la práctica tal como había sido concebida por la filosofía. Rompe no sólo con el idealismo hegeliano, sino también con la filosofía como actividad especulativa, de la que Marx escribe que es “al estudio del mundo real lo que el onanismo es al amor sexual”.⁶

Y, ¿cómo no ver que el reconocimiento de la supremacía de la práctica sobre la teoría o, más exactamente, del carácter fundamental de la *praxis*, cuya teoría no es más que un aspecto, está ligado al descubrimiento, por Marx, del proletariado como principal fuerza productiva moderna y del trabajo social como proceso de transformación de la naturaleza y del auto-engendramiento del ser humano como tal?

Queda en pie el hecho de que la relación entre la teoría y la práctica es, ella misma, un hecho social que da lugar, según determinaciones que estudia el materialismo dialéctico histórico, a lo que Marx y Engels han llamado la *ideología*, y a lo que hemos de reconocer como la *ciencia* en el sentido moderno del término.

LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA

¿Por qué la primera obra en que se encuentran expuestos los fundamentos del materialismo histórico se llama *La ideología alemana*? Porque Marx y Engels no han desembocado en lo que hoy llamamos el marxismo más que después de someter a una implacable crítica las ideas filosóficas

⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶ Marx y Engels, *La ideología...*, *op. cit.*, p. 273.

y política de sus antiguos amigos, intelectuales alemanes de izquierda y, más precisamente, Jóvenes Hegelianos.

Como se lo interpreta, el término de *ideología* tiene aquí un sentido completamente peyorativo; significa que para Marx y Engels las ideas de los Jóvenes Hegelianos atacados por ellos (Feuerbach, B. Bauer, Stirner) son ideas falsas. Pero, ¿cómo y por qué lo son? Al responder a estas preguntas, Marx y Engels sobrepasan el caso de esos ideólogos para elucidar fundamentalmente el fenómeno social de la ideología. Escriben:

La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones queda en principio, directa e íntimamente, ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres; éste es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos y las relaciones intelectuales de los hombres aparecen ahora, en esta etapa, como la emanación directa de su comportamiento material. Igual sucede con la producción intelectual, tal como es presentada en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de todo un pueblo. Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres en su proceso de vida. Si en toda ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura, el fenómeno responde a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina responde a su proceso de vida físico.⁷

De este texto, retendremos tres elementos esenciales:

1. Las ideas, las representaciones, la conciencia no son datos primarios; no son fuente, origen ni potencia generadora de la realidad objetiva.
2. Esas ideas, esas representaciones y esa conciencia emanan directamente del comportamiento material de los seres humanos.
3. En tanto que se cristalizan en ideología, las representaciones expresan, de una manera invertida, las relaciones sociales fundamentales de las que emanan.

Por trivial que pueda parecer a algunos, el primer elemento es capital si se considera que las “ciencias sociales”, de Durkheim y de Weber hasta los funcionalistas y a Lévi-Strauss, pretenden explicar y comprender los fenómenos sociales a partir de la “conciencia colectiva”, del “espíritu del capitalismo” como tipo ideal, de las estructuras de mentalidades o de la potencia combinatoria del espíritu humano.

El segundo elemento nos permite remitir positivamente las representaciones a las prácticas sociales de los seres humanos, que son sus por-

⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

tadoras y que las alimentan. Al evitar toda reducción mecanicista de las representaciones a las condiciones materiales sociales de su formación y de su desarrollo, Marx y Engels nos invitan a buscar en las fuerzas productivas y en las relaciones sociales que les corresponden, es decir, en los "hombres reales, actuantes", la fuente de las representaciones así producidas.

En cuanto al tercer elemento, nos da los medios de comprender la función ejercida por las representaciones cuando constituyen una ideología en el marco de una sociedad determinada. La doble metáfora de la cámara oscura y de la retina sobre cuyo fondo se presenta la imagen de un objeto de una manera invertida, ilustra precisamente la acción de conservación de las relaciones sociales existentes o de camuflaje de relaciones sociales en formación ejercida por la ideología.

En la Alemania de 1845, cuya sociedad está dominada por Estados monarca-feudales al servicio de la clase nobiliaria, la ideología dominante es la del tradicionalismo cristiano: Dios ha querido que haya nobles y plebeyos así como príncipes a los cuales, bajo pena de condenación, deben obedecer los individuos ordinarios. La vieja relación, hija del modo de producción feudal, la relación entre el barón y el siervo, queda presentada, en virtud de la inversión ideológica, como un efecto de la voluntad divina a la que hay que plegarse.

Pero esta misma Alemania está preñada de la revolución democrático-burguesa que ya se ha realizado en la Gran Bretaña y en Francia, bajo diversas formas. Así, existe una oposición burguesa contra los regímenes monarca-feudales. Expresando esta oposición sin comprender el fundamento objetivo y el alcance histórico, los defensores de la ideología alemana predicaban una sociedad futura que será el reino del amor (Feuerbach), de la libertad (B. Bauer) o del individuo en su unicidad (Stirner). La crítica radical de Marx y de Engels consiste precisamente en mostrar que los principios a que se remiten esos ideólogos no son más que representaciones idealizadas y, al mismo tiempo, invertidas de las relaciones de producción capitalistas que la burguesía trata de establecer en lugar de las relaciones de producción feudales, que constituyen un obstáculo para su expansión de clase en ascenso. Y el ejemplo de la Revolución Francesa lo demuestra: el amor, la libertad y la soberanía del individuo servirán mañana en Alemania para justificar, contra el pasado feudal, la dominación de clase de la burguesía.

Así pues, la ideología aparece a Marx y a Engels como la manifestación, al nivel de las ideas, de las representaciones y de la conciencia, de la enajenación sufrida por los individuos en razón de la explotación del trabajo social.

Lo que reprochan a los Jóvenes Hegelianos era ser víctimas y prisioneros de una ideología. En efecto, éstos atacan a la religión porque la

consideran fuente de la injusticia, de la arbitrariedad y de la opresión, y creen que su destrucción bajo los golpes de su crítica intelectual liberará con sólo ello a la sociedad y a los individuos. A lo cual replican Marx y Engels:

De lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos.⁸

Nada es más contrario al marxismo (notémoslo de paso) que la expresión hoy tan difundida de *concientización*. En efecto, los que la utilizan pretenden que las masas son pasivas, amorfas y como inconscientes de su subyugación; la "revolución" exigiría, por tanto, que una minoría supuestamente esclarecida hiciera a esas masas conscientes de su explotación y opresión para que se pusieran en movimiento.

Por contraste, Marx proclamaba en 1864, en el discurso inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores: "La emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores." Lo que significa que los militantes revolucionarios no tienen por tarea concientizar al proletariado y al conjunto de las masas; no se trata de que opongan una ideología a otra ideología. Se trata de ayudar a la autoorganización de los trabajadores a partir de los intereses de clase que los oponen a los capitalistas y a su clase dominante. Se trata, como desde 1848 lo indica el *Manifiesto del Partido Comunista*, de construir el partido obrero revolucionario mundial que permita al proletariado llegar hasta el extremo de su revolución.

A los ojos de los marxistas, los adeptos actuales de la "concientización" son comparables a los Jóvenes Hegelianos de 1845 en el sentido de que creen, o quizá fingen creer, que sustituyendo una ideología por otra se podría liberar a la sociedad, o que la propagación de ciertas ideas podría tener un efecto liberador por sí mismo, mientras que el instrumento decisivo del combate de las masas reside en su propia organización.

Expresión invertida de las relaciones sociales fundamentales en la conciencia de los individuos, la ideología es, en las sociedades de clases, un fenómeno de clase. A este respecto podría pensarse que toda clase es portadora de una ideología propia a través de los momentos históricos de su desarrollo objetivo. Sin embargo, Marx y Engels nos invitan a condicionar semejante afirmación cuando declaran:

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad resulta al

⁸ *Ibid.*, p. 46.

mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que controla los medios de producción material controla también los medios de producción intelectual, de tal manera que en general las ideas de los que no disponen de los medios de producción intelectual son sometidas a las ideas de la clase dominante. Las ideas dominante no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, o sea, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas, es decir, la expresión de las relaciones que hacen de una clase determinada una clase dominante, en una palabra son las ideas de su dominio.⁹

Así pues, si en una sociedad dividida en clases existe cierta variedad de ideologías, debemos ver que esta variedad está dominada por una ideología única que se presenta como el pensamiento común a la sociedad en su conjunto y que, en realidad, no es más que la ideología de la clase dominante. Esto es lo que desconocen generalmente —y por buena razón— las tentativas realizadas por las actuales “ciencias sociales” para estudiar los fenómenos ideológicos reducidos por ellas a “sistemas de representaciones” dotados de una coherencia interna y de un poder de justificación que se guardan bien de remitir a una pertenencia de clase y a la dominación de las ideas de la clase materialmente dominante.

Hoy, por ejemplo, se admite muy generalmente en una sociedad como la francesa que un trabajador tenga derecho, si posee hijos, a prestaciones familiares; si está enfermo, a las prestaciones apropiadas, y si está desempleado, a una indemnización específica: cosas todas ellas que no eran tan generalmente aceptadas a comienzos del siglo. Este cambio de la ideología expresa la modificación de la relación de fuerzas entre la burguesía y el proletariado que ha sido obtenida por la lucha obstinada del movimiento obrero; proviene, al mismo tiempo, de una extensión del salariado que la burguesía debe tener en cuenta precisamente para seguir siendo la clase dominante. Pero la existencia misma del salario (pago por el capitalista no del trabajo realizado, sino de la fuerza de trabajo del obrero) sigue siendo un elemento de la ideología generalmente difundida, es decir, un elemento de la ideología de la clase dominante, cuyo poder está fundado, indispensablemente, en la explotación del trabajo salariado.

Lo que es esencial para los marxistas no es que los proletarios asimilen en su conjunto la teoría de la plusvalía expuesta en *El capital*. Lo que es esencial es que, luchando por sus condiciones de existencia, esos proletarios precipiten la ruina del modo de producción capitalista, cada vez más incapaz de resolver los problemas vitales de las masas (trabajo, poder adquisitivo, “calidad de la vida”, medio, urbanismo, etc.). Los marxistas no tratan de sustituir la ideología burguesa dominante por una

⁹ *Ibid.*, p. 78.

“ideología proletaria”; tratan de ayudar a la auto-organización de las masas para que terminen prácticamente, a pesar de la ideología dominante, con el sistema que las explota y las oprime, pues la revolución social nunca es un efecto de la “concientización” ideológica; es un lanzamiento de las masas contra las instituciones y, a través de ellas, contra las relaciones sociales fundamentales que, en circunstancias determinadas, son experimentadas por ellas como insostenibles.

Por sus orígenes y su desarrollo en el movimiento obrero, *el marxismo es la crítica radical de la ideología*, su crítica revolucionaria práctica sobre la base de la práctica de clase del proletariado. Y a partir de allí, como más adelante lo veremos, es científico.

Ello no impide y no podía impedir que, para los no marxistas, el propio marxismo se presente como ideología, es decir, como sistema de representaciones que tiene su coherencia interna y su poder justificador propio, pero que no vale más que cualquier otro sistema ideológico. Así, se encuentra planteado un problema entre el marxismo, que se presenta como la crítica radical de la ideología, y las “ciencias sociales”, que lo tratan como una ideología entre otras. Sobre un plano puramente teórico, el problema es insoluble, pues siempre hay una respuesta del pastor a la pastora y de la pastora al pastor. Pero es precisamente el propio marxismo el que nos enseña que la cuestión de la verdad científica es fundamentalmente una cuestión *práctica*. Así creemos nosotros que el problema planteado por la oposición entre el marxismo y las “ciencias sociales” consideradas en su anti-marxismo, su a-marxismo o simplemente su eclecticismo, no será resuelto más que por el curso de la historia, por el desarrollo de la lucha de clases en el conjunto de las sociedades existentes.

A esas consideraciones hay que añadir que la confiscación, entre 1923 y 1929, del poder proletario por una burocracia usurpadora y parásita (stalinismo) ha engendrado una degeneración del marxismo que se ha traducido en su transformación en ideología, a saber, la ideología de camuflaje y de justificación del poder de la burocracia sobre los trabajadores. Así pues, hay en nuestros días una ideología que se las da de marxista, o más exactamente, de *marxista-leninista*. Pero, precisamente, creemos que sólo el análisis marxista puede comprender y explicar ese fenómeno ideológico nuevo remitiéndolo a las relaciones sociales existentes, bajo la capa de socialismo, en la URSS, en la Europa oriental, en China, en Corea del Norte, en Mongolia y en Indochina, y poniéndolo en conexión con aquello en que se han convertido el partido y el Estado obreros en los países en cuestión. Sólo el marxismo explica científicamente los fenómenos ideológicos, incluso los que parecen afectarlo a él mismo y que, de hecho, expresan los avatares sufridos por el movimiento obrero en su lucha contra el sistema capitalista.

Fuera de esta perspectiva nos encontramos reducidos a especulaciones sobre la nocividad inherente a ciertas doctrinas. ¿Como si los campos de concentración hitlerianos procedieran en línea directa de las obras de Hegel y de Nietzsche, y como si el Gulag hubiese brotado ya armado del *Anti-Düring*, de *El capital* o aun de *El contrato social*!

A esas penurias intelectuales, recientemente puestas de moda en París por lo que se ha llamado la "nueva filosofía", Marx y Engels han respondido por adelantado:

Una vez que son separadas las ideas dominantes de los individuos que ejercen el dominio y sobre todo de la relación inherente a un nivel determinado del modo de producción, se llega al resultado de que son entonces constantemente las ideas las que dominan en la historia, y resulta muy fácil, en tal momento, abstraer "la idea" entre las diversas ideas, es decir, la idea por excelencia, etc., y hacerla el elemento dominante en la historia, concibiendo así todas estas ideas y conceptos aislados como "autodeterminaciones" del concepto que se desarrolla a lo largo de toda la historia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa.

Mientras que en la vida vulgar y corriente cualquier *shopkceper* es capaz de distinguir entre eso que cada uno pretende ser y eso que es en realidad, nuestra historia no ha podido llegar aún a formas tan elementales de conocimiento. Crece al pie de la letra lo que cada época explica sobre sí misma y las ilusiones que se hace sobre ella misma.

Este método histórico, imperante sobre todo en Alemania, con sus motivos, es necesario explicarlo partiendo del contexto, la ilusión de los ideólogos en general, por ejemplo, va aparejada con las ilusiones de los juristas y los políticos incluyendo a los hombres de Estado en actividad, resultando necesario, entonces, arrancar de las fantasías dogmáticas y de las ideas extravagantes de estos muchachos, hechos que se explican sencillamente por su posición práctica en la vida, por su oficio y por la división del trabajo.¹⁰

Como lo muestran Marx y Engels, la ideología no cuenta con historia propia y no tiene historia en sí misma. Sus producciones, lejos de ser, como lo pretendía Hegel, momentos del devenir del Espíritu absoluto, son representaciones invertidas de las relaciones sociales subyacentes. No tienen ni realidad ni eficacia autónoma. No son las ideas de Voltaire ni las de Rousseau las que han hecho la Revolución Francesa; ha sido la burguesía, arrastrando tras ella a los trabajadores de las ciudades, a la masa de los campesinos; pero ha cumplido con ese proceso histórico representándose a través de las ideas de Voltaire y de Rousseau, es decir, a través de una ideología que respondía a sus intereses de clase.

A menudo se cita una frase de Marx que parece contradecir lo que acabamos de afirmar: "La teoría se convierte en una fuerza material en cuanto penetra a las masas." Hay que recordar primero que esta frase

¹⁰ *Ibid.*, pp. 84-85.

se ha extraído de una obra de juventud, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita en 1844, antes de que Marx estuviese en posesión del materialismo histórico. Luego, hay que tener en cuenta que en 1859, Marx, retomando una frase de *La ideología alemana* declara: "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia; es, por lo contrario, su existencia social la que determina su conciencia."

De hecho, no hay contradicción entre las dos aseveraciones precedentes. Ya hemos visto que las representaciones se forman a partir de las condiciones sociales materiales de existencia de los seres humanos, a partir de las relaciones de producción constitutivas de una sociedad determinada. Cuando esas condiciones y esas relaciones están en vías de cambio, las masas son empujadas a actuar, y su acción histórica se desarrolla acompañada de representaciones movilizadoras: las ideas de la *Reforma* en la Alemania del siglo xvi, las de la Revolución burguesa en la Francia del siglo xviii, las del socialismo y el comunismo en la Rusia de 1917.

Aspectos subjetivos de la vida social, las representaciones (ideológicas o no ideológicas) tienen, en el proceso histórico, una eficacia que, lejos de ser autónoma, está integrada a los aspectos objetivos de ese proceso. Lo que Marx llama la penetración de las masas por la teoría no es otra cosa que una organización del movimiento obrero revolucionario, a través de la cual el proletariado accede progresivamente a una conciencia revolucionaria de sus tareas históricas. A este respecto, la conciencia se identifica plenamente con la organización. Y los progresos de la organización revolucionaria, se traducen efectivamente en la materialización de la teoría revolucionaria, que es lo que es porque expresa el "movimiento real" de la clase de los trabajadores.

Una comprensión correcta del materialismo histórico implica que no se olvida la inseparabilidad, en la superestructura de la vida social, de la ideología y de las instituciones, así como la inseparabilidad de esta superestructura considerada en su conjunto y de la base real, es decir, de las relaciones de producción constitutivas de la sociedad.

En efecto, la ideología cuyas formas ha enumerado Marx ("jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas") en el *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, muestra, a través de cada una esas formas, los nexos existentes entre las representaciones sociales y determinadas instituciones. Así las instituciones políticas son inseparables del Estado y de los partidos. Las representaciones jurídicas no se pueden disociar de los tribunales, ligados ellos mismos al Estado. Las creencias religiosas son inseparables de las instituciones culturales, de las iglesias y de su funcionamiento. Las doctrinas filosóficas se han desarrollado en las escuelas antiguas, en las instituciones escolásticas de la Edad Media y, en fin, en las universidades y en las academias de los tiempos modernos. Para terminar, las ideas y los sentimientos relativos a las obras de

arte que constituyen la ideología artística de una época son inseparables de los agrupamientos institucionales en que se han reunido o han sido reunidos los creadores.

En suma, los aspectos subjetivos, es decir, superestructurales de la vida social, son inseparablemente representativos (ideológicos) y materiales (institucionales).

La ilusión ideológica de las "ciencias sociales" desde sus orígenes consiste en haber aislado las instituciones y las "formas de la conciencia" social de las relaciones de producción que constituyen su base real. Así, después de haber creído ver en las instituciones los fenómenos centrales y fundamentales de la vida social, han sido condenadas a buscar sus principios de explicación o de comprensión en esas "formas de la conciencia social" reducidas a fenómenos de mentalidad en cierto modo originales.

Lo que se llama en nuestros días —sobre todo desde 1968, en Francia— el "izquierdismo", se debate en dificultades comparables. Partiendo de la teoría marxista del Estado como "aparato de dominación de una clase sobre otra", el izquierdismo ha extendido ese carácter opresivo a todas las instituciones, a todas las organizaciones consideradas para sí mismas y en sí mismas, aparte de su contenido de clase y de su función en la lucha de clases. El esfuerzo marxista con vistas a la auto-organización de las masas y la construcción del partido revolucionario es rechazado sin apelación, como son rechazadas las instituciones y organizaciones del orden burgués. Y esos rechazos van acompañados de un culto a la espontaneidad, del cual es fácil comprender que carece de alcance revolucionario y constituye la sublimación ideológica de la impotencia de los intelectuales pequeño-burgueses reducidos a ellos mismos.

La denuncia "izquierdista" de las instituciones y de las ideologías consideradas como fuente del "poder" y de la opresión, y la exaltación durkheimiana o funcionalista de esas mismas instituciones e ideologías consideradas como fuente de la cohesión social y de un orden finalmente benéfico, tienen en común la negativa a remitir la superestructura a aquello que es su base real.

Para el marxismo, la institucionalización está lejos de ser un mal, y aún menos un mal absoluto, pues es inevitable que las clases sociales que emanan de relaciones de producción determinadas se den instituciones, organizaciones correspondientes a sus intereses. Así, la decadencia y el fin del Estado no podría resultar, según él, de revueltas anti-institucionales y anti-ideológicas, sino del curso de la lucha de clases llevada hasta su fin, la sociedad comunista, a través de la victoria de la revolución proletaria y la instauración de la dictadura del proletariado.

Los temibles problemas planteados por las degeneraciones burocráticas del movimiento y el Estado obreros no podrán ser resueltos por revoltosos "izquierdistas" condenados a dejar subsistir o a dejar restau-

rarse las relaciones capitalistas de producción. Esos problemas no podrán ser resueltos más que por la auto-organización de las masas y por la construcción del partido revolucionario mundial, como lo han establecido Marx y Engels en la época en que elaboraban el materialismo histórico. Pero, repitámoslo, las cuestiones teóricas de que acabamos de hablar —especialmente la cuestión de las relaciones entre la superestructura y la base— piden una solución que será, ante todo, *práctica*.

LA ACTIVIDAD TECNO-CIENTÍFICA

Las investigaciones de la prehistoria nos permiten descubrir que las sociedades más antiguas ya producían representaciones relativas al mundo y al hombre. Bajo su forma religiosa, la ideología es tan antigua como la humanidad. Pero las mismas investigaciones muestran que los hombres prehistóricos fabricaban útiles y los empleaban para producir los bienes necesarios a su subsistencia.

El trabajo social realizado en las pequeñas comunidades de la humanidad primitiva, que aún no estaban divididas en clases, consistía en un "saber hacer" aplicado en la transformación rudimentaria de la naturaleza, y en *saberes* que acompañaban a ese "saber hacer", asegurando su regulación. Y Marx llama precisamente fuerzas productivas, aparte de las materias primas y de los instrumentos de trabajo, a esos "saber hacer" y a esos saberes detentados por productores que los transmitían y los aumentaban de generación en generación.

Así pues, no todo pensamiento es ideológico, pues los "saber hacer" y los saberes puestos en acción en el trabajo social no son reductibles a las ideas y a las representaciones que expresan de manera invertida, es decir, ideológicamente, las relaciones de producción constitutivas de la sociedad. Queda en pie el hecho de que los "saber hacer" y los saberes no están separados desde un principio y de manera radical de las representaciones ideológicas en el desenvolvimiento de la vida social.

Así, el cazador prehistórico empleaba sus saberes y su "saber hacer" para capturar la presa de que dependía su sobrevivencia, sin olvidarse, empero, de participar en ceremonias religiosas propiciatorias destinadas fantasmáticamente a conciliarle con la fuerza de la naturaleza. Hoy los físicos, los químicos y los biólogos pueden al mismo tiempo respetar estrictamente en sus investigaciones las reglas de la experimentación y la lógica de sus disciplinas, mientras por otra parte albergan convicciones religiosas racionalmente injustificables.

El criterio de discriminación entre las representaciones ideológicas (expresiones invertidas de las relaciones sociales fundamentales) y las representaciones objetivas (saberes y "saber hacer" cuyos saberes son in-

separables) no es un criterio especulativo, de coherencia interna, sino un criterio práctico, fundado sobre la relación entre el conocimiento y la práctica transformadora del objeto de ese conocimiento, como lo ha indicado Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach, que ya hemos citado.

En relación con las representaciones ideológicas, a través de ellas y a pesar de ellas, los hombres de la Antigüedad y de la Edad Media han llegado, sobre la base de las fuerzas productivas de su época, a enunciados teóricos válidos por encima de las relaciones de producción a partir de las cuales han sido establecidos. De esta manera cierto saber de las propiedades de los números y de las figuras se ha manifestado en la aritmética y en la geometría de los antiguos griegos —a partir de una elaboración esotérica efectuada antes en Egipto—. Así, Arquímedes logró, en el siglo III a. c., establecer el primer principio de la hidrostática —modelo anticipado de las leyes de la ciencia moderna de la naturaleza—, y un astrónomo, Aristarco de Samos, emitió por la misma época la hipótesis de la rotación de la Tierra alrededor del Sol.

Esto significa que a través del modo de producción antiguo, caracterizado por el trabajo de los esclavos, y el modo de producción medieval, caracterizado por el de los siervos, se han transformado progresivamente los "saber hacer" en técnicas, es decir, en procedimientos deliberados y controlados de acción de los hombres sobre la naturaleza, mientras que los saberes tradicionales tendían a organizarse en un conjunto coordinado de *enunciados científicos*, es decir, de proposiciones cuya verdad se encontraba justificada por la transformación deliberada y controlada de los objetos a los que tendían.

Así, el pensamiento no-ideológico —el que está ligado directamente a la práctica productiva de transformación de la naturaleza por los hombres—, en rigor, también depende del devenir de las relaciones de producción, aun cuando sea de manera diferente a la del pensamiento ideológico, que expresa esas relaciones de una forma invertida en la conciencia de los individuos. Esto es lo que Engels precisa de la manera siguiente:

La moderna investigación de la naturaleza es la única que ha logrado un desarrollo científico, sistemático, en todos y cada uno de sus aspectos, por oposición a las geniales intuiciones de los antiguos en torno a la filosofía de la naturaleza y a los descubrimientos extraordinariamente importantes, pero esporádicos y en su mayor parte estériles, de los árabes; la investigación moderna de la naturaleza data, como toda la historia moderna, de aquella formidable época a que los alemanes, por la desgracia nacional que en aquel tiempo experimentamos, damos el nombre de la Reforma y que los franceses llaman el Renacimiento y los italianos el Cinquocento, sin que ninguno de estos nombres la exprese en su totalidad. Es la época que arranca de la segunda mitad del siglo xv. La monarquía, apoyándose en los habitantes de las ciudades,

destruyó el poder de la nobleza feudal y fundó los grandes reinos, erigidos esencialmente sobre una base nacional, en los que habrían de desarrollarse las modernas naciones europeas y la moderna sociedad burguesa.¹¹

Esto significa, para empezar, que las ciencias de la naturaleza —y las matemáticas, que son su instrumento de investigación y de verificación— se han desarrollado efectivamente en relación con el ascenso de la burguesía, con la progresión de las relaciones capitalistas de producción, con el paso del modo feudal al modo capitalista de producción y con la expansión de ese modo de producción nuevo. Eso significa, además, que la ciencia, es decir, el conocimiento objetivo de la materia, de la naturaleza, de la vida y de las formas abstractas sacadas de ellas, es inseparable de las técnicas que han sido sucesivamente empleadas en las manufacturas, en las fábricas y en las empresas de la gran industria.

La ideología burguesa —de Descartes a Kant y a sus epígonos de la "epistemología" contemporánea— ha hecho de la ciencia un "discurso verdadero" sobre el mundo. Marx mostró, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, que la verdad de la ciencia dependía de su relación con las prácticas de transformación deliberada y controlada de la realidad. Dicho de otra manera, la ciencia, aislada de las técnicas del modo capitalista, no existe. Lo que existe es una *actividad tecno-científica*, cuyas semillas han aparecido en los modos de producción asiático, esclavista y feudal, y que se ha desplazado como parte integrante de las fuerzas productivas del modo de producción capitalista.

Pero, desde luego, esta actividad tecno-científica, parte integrante de las fuerzas productivas, no es separable de las relaciones capitalistas de producción que la gobiernan y le confieren su carácter histórico. Así, los gigantescos progresos de las ciencias y de las técnicas de nuestro siglo, lejos de traducirse en la famosa "revolución científica y técnica" cantada por los ideólogos stalinianos y sus seguidores, son, en rigor, esterilizados o desviados por las relaciones capitalistas de producción bajo su forma actual. La destrucción de la fuerza de trabajo por el desempleo y la descalificación, los enormes presupuestos dedicados al sobrearmamento generalizado, el mantenimiento de África, de Oceanía y de la mayor parte de Asia y de América Latina en la miseria y en el atraso, muestran que las relaciones capitalistas de producción constituyen en nuestros días un obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad, incluido el desarrollo ilimitado de la actividad tecno-científica y de sus efectos potenciales.

El materialismo histórico nos enseña que la actividad tecno-científica es parte integrante de las fuerzas productivas y que, como tal, está go-

¹¹ Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. México, Ediciones de Cultura Popular, p. 3.

bernada en su devenir por las relaciones sociales de producción, por las relaciones de clase —entre el proletariado y la burguesía—, que confieren a las fuerzas productivas su carácter históricamente específico. Lejos de ser por sí misma una fuerza esclavizante o liberadora, la ciencia, o antes bien, la actividad tecno-científica, es la puesta entre el proletariado y la burguesía que, en escala mundial, tratan de hacer de ella un instrumento de progreso o un instrumento de conservación y de muerte.

La ideología dominante, difundida por los medios de comunicación de masas, nos asesta permanentemente dos opiniones sobre la ciencia":

Es una cosa buena que permitirá, llegado el momento, resolver todos los problemas de la humanidad: conquista del cosmos, utilización pacífica de la energía atómica, prolongación de la vida de los individuos, progreso de la información, etc.

Es una cosa mala que pone en peligro los cuerpos y las "almas": provoca un conflicto nuclear mundial, destrucción del medio natural, sometimiento del público, registro policíaco de los individuos, etc.

Se trata, en realidad, del debate falso más característico, pues a través de ese doble aporreamiento aparece un común denominador: la ciencia es representada como un "poder" del tipo mágico, una actividad independiente de las condiciones sociales e históricas a partir de las cuales se desarrolla y en las cuales se ejerce. Contra esta mistificación de que son víctimas muchos conformistas actuales, pero también irquierdistas que denuncian el poder del "saber" como fuente de opresión y de enajenación, el marxismo remite a la ciencia a su carácter de aspecto teórico de una actividad englobante que es la actividad tecno-científica, y muestra que esta última es, ella misma, parte integrante de las fuerzas productivas cuyo devenir está condicionado por las relaciones de producción, por las relaciones de clase a las cuales están integradas esas fuerzas.

Cuando Trotsky declaraba, en 1938, que "las fuerzas productivas de la humanidad habían dejado de crecer", no negaba las invenciones técnicas y los descubrimientos científicos de nuestro siglo que, a este respecto, ha sido el más fecundo de todos. Indicaba solamente que esas invenciones y esos descubrimientos eran esterilizados y serían cada vez más esterilizados por las relaciones capitalistas de producción, convertidas en obstáculos al desarrollo de las fuerzas productivas, especialmente a la explotación pacífica de las invenciones técnicas y de los descubrimientos científicos de nuestra época.

A partir de allí, hay que comprender que la actividad tecno-científica, por diferente que sea de las representaciones ideológicas, no por ello es menos dependiente de la base real de la vida social, a saber, de las relaciones de producción que, en circunstancias determinadas, tienden, como es el caso de hoy en día, a constituir un obstáculo a su expansión.

Pero Marx no se contentó con poner en evidencia el carácter socio-histórico de la actividad tecno-científica: ha resuelto el problema que había obsesionado a la filosofía europea de fines del siglo xvi a comienzos del xix, a saber, el problema de la verdad.

Para los empiristas, de Locke, a Hume y a Condillac, la verdad reside en la experiencia, es decir, en las sensaciones que son la fuente única del conocimiento. Pero el carácter fluctuante del conocimiento sensible no nos permite sacar de él un criterio decisivo de la verdad que permanezca sometido a las variaciones de la subjetividad. El empirismo desemboca, como lo muestra suficientemente el caso de Hume, en el escepticismo.

Para los racionalistas, de Descartes a Spinoza y a Leibniz, la verdad reside en el pensamiento mismo, en su coherencia interna, tal como lo ilustra el ejemplo prestigioso de las matemáticas clásicas. Pero, en el conocimiento científico de la naturaleza, el racionalismo no nos permite comprender en virtud de qué razón trascendente el espacio recorrido en la caída libre de los cuerpos (Galileo, Newton) es proporcional al cuadrado del tiempo, más bien que a los tiempos simples o al cubo de esos tiempos. El racionalismo desemboca, como lo muestra mejor que ninguno el caso de Leibniz, en el dogmatismo.

El mérito histórico de Kant está en haber tratado de superar el escepticismo empirista y el dogmatismo racionalista verificando que el proceso del conocimiento científico, lejos de reducirse a las sensaciones, como lo creía el empirismo, o a los conceptos como la sostenían los racionalistas, abarca una colaboración permanente de las sensaciones, que suministran los contenidos, y de los conceptos, que determinan las formas de este conocimiento.

Pero, en Kant, el conocimiento sigue siendo un proceso teórico sin relación, sin conexión con la práctica. Marx, al descubrir el carácter *práctico* de la vida social, descubre al mismo tiempo que el propio conocimiento está integrado a la práctica social, y que la representación de dicho conocimiento como actividad aislada y que se basta a sí misma, es un efecto de la inversión ideológica. Integrando las adquisiciones de Kant y superándolas, Marx muestra que la colaboración de las sensaciones y de los conceptos no es más que el aspecto teórico —abstractamente, casi ideológicamente aislable— del proceso del conocimiento humano como práctica social que, en la ciencia, llega a la conciencia rigurosa de sí mismo.

El criterio de la verdad científico, tal como surge de las *Tesis sobre Feuerbach* y tal como será expuesto en el primer capítulo de *El capital*, es la *unidad de la teoría y la práctica sobre la base de la práctica*. Y no es exagerado decir que este descubrimiento de Marx está lejos de haber

sido generalmente comprendido y admitido hoy, y aun de haber sido suficientemente asimilado por quienes sostienen ser marxistas.

Sin embargo, el desarrollo actual de las matemáticas, a partir de la teoría de los grupos y de la teoría de los conjuntos, confirma de manera indiscutible la concepción de Marx, pues ese desarrollo ha sacado a la luz el hecho de que las propiedades de los seres matemáticos (números, figuras, etc.) resultaban inmediatamente de las operaciones generadoras de dichos seres. Por ejemplo, no hay nada en las figuras geométricas que no proceda de las transformaciones espaciales generadoras de esas figuras. Además, de lo más abstracto (lógico-matemático) a lo más concreto (física, química, biología), las actuales ciencias de la naturaleza comprueban que la verdad de sus proposiciones consiste siempre en la unidad realizada entre enunciados (teóricos) y operaciones de transformación de los objetos (prácticas) sobre la base de esas prácticas.

Queda en pie el hecho de que si los investigadores se conforman en realidad a semejante exigencia de unidad de la teoría y la práctica sobre la base de la práctica en sus actividades profesionales, no por ello dejan de sufrir la influencia de la ideología dominante en cuanto a su representación global de la ciencia. Aunque esta ciencia no sea objetivamente aislable de las técnicas con las cuales forma lo que hemos llamado la actividad tecno-científica, y aunque esta actividad sea parte integrante de las fuerzas productivas, caracterizadas ellas mismas socialmente por las relaciones de producción existentes, la ciencia continuará, generalmente, siendo tenida por una forma particular del "discurso" que definiría las relaciones específicas (objetivas) en el contenido de dicho discurso.

Precisemos al respecto que el marxismo no pretende ofrecernos una "teoría de la ciencia" en oposición a las teorías de la ciencia desarrolladas desde hace 200 años por diversos filósofos. Al respecto, resulta revelador que a finales del siglo XVIII, cuando la ciencia matemática de la naturaleza se impuso definitivamente, la filosofía, renunciando a las antiguas pretensiones de la metafísica, haya tratado de convertirse, por una parte, en una teoría del conocimiento, especialmente científico (Kant).

El establecimiento por Marx de la teoría y del método del materialismo dialéctico es una ruptura total con la filosofía, en adelante reconocida en su carácter ideológico. Pero esta ruptura realizada en relación con la construcción del movimiento obrero revolucionario no podía hacer que las relaciones capitalistas de producción y la ideología burguesa continuaran existiendo y funcionando. Por ello, la filosofía, muerta en adelante como actividad especulativa suprema, en cierto modo ha sobrevivido en una especulación sobre el conocimiento (gnoseología) y, especialmente, sobre la ciencia (epistemología), de cuyo carácter ideoló-

gico da fe la ausencia completa de un papel positivo de semejante especulación en el progreso de las ciencias en los siglos XIX y XX.

Toma de conciencia fundamental de la dialéctica en sus formas objetivas (dialéctica de la naturaleza) y en sus formas subjetivas (dialéctica del pensamiento) el materialismo dialéctico considera toda "teoría de la ciencia" (gnoseológica o epistemológica) como una ideología parasitaria cuya función consiste en oscurecer la comprensión de la actividad tecno-científica para fines (conscientes o inconscientes) de mantener el orden social existente.

Como, según la fórmula de Engels, "el materialismo es la concepción de la naturaleza sin adición extraña", el materialismo dialéctico se niega a añadir cualquier cosa al movimiento y a los resultados de la ciencia, es decir, los aspectos teóricos de la actividad tecno-científica. Pues todo lo que sea "añadido" a los enunciados científicos sólo podrá ser de naturaleza ideológica. Y tal es el caso de las doctrinas epistemológicas, que de Brunshvicg a Bachelard y a sus actuales epígonos, tratan de insertar en la ciencia un idealismo cuyas presuposiciones no tienen nada que ver con la actividad tecno-científica.

Una vez más es Engels el que precisa en el *Anti-Düring*:

Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.¹²

Hoy es posible añadir que la lógica formal se ha convertido a su vez en una disciplina científica completamente separada de la antigua filosofía e integrada al conjunto de las ciencias lógico-matemáticas. Precisamente, falta la dialéctica como proceso objetivo común a todos los fenómenos observables y como método, es decir, como expresión en el pensamiento y dominado por él —en relación con la práctica—, de ese mismo proceso.

Pero la dialéctica materialista —ya lo hemos mostrado— difiere de la dialéctica idealista y se opone a ella en tanto que esta última es de naturaleza especulativa, ideológica, mientras que la dialéctica materialista es fundamentalmente práctica; es la práctica que toma rigurosa y eficazmente conciencia de sí misma. Ello significa que Hegel, en razón del carácter ideológico de su dialéctica, inevitablemente ha sido llevado a aislar esta dialéctica y a considerarla en sí misma y para sí misma en un tratado particular: la *Ciencia de la lógica*. Ello significa también que como la dialéctica materialista es inseparablemente proceso práctico objetivo y expresión en la conciencia de ese proceso, su estudio científico no puede ser conducido a la manera especulativa de la *Ciencia de la lógica*.

¹² Engels, *Anti-Düring*, op. cit., p. 27.

El materialismo dialéctico no es una filosofía; ni una nueva "filosofía" ni esa "filosofía de la práctica" invocada por Gramsci. Es, en el estado actual de los conocimientos humanos, la *teoría científica más general y más fundamental que existe*, puesto que expresa la unidad de la teoría y de la práctica a la vez al nivel de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

Se puede tratar de aislar como Engels lo ha hecho en su *Dialéctica de la naturaleza*, las leyes de la dialéctica: "ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa; ley de la penetración de los contrarios; ley de la negación de la negación".¹³

Pero esos enunciados son inseparables de los procesos de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento de que han sido extraídos. Engels no ha intentado, como lo han acusado los anti-marxistas, construir una "filosofía materialista de la naturaleza" que pudiera oponerse a las filosofías idealistas de la naturaleza de Schelling y de Hegel. Sólo ha querido mostrar que el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, como parte integrante del desarrollo de las fuerzas productivas, confirmaba al materialismo dialéctico y revelaba que, como *monsieur Jourdain*, los sabios se servían de la dialéctica sin saberlo.

En tanto que teoría científica, el materialismo dialéctico es el enunciado general de los fundamentos objetivos de la dialéctica materialista, método de pensamiento y de acción del marxismo. Así, Trotsky escribía, descendiendo en línea recta del *Anti-Düring* y de la dialéctica de la naturaleza:

El materialismo dialéctico no es, evidentemente, una filosofía eterna e inmutable. Pensar de otro modo sería contradecir el espíritu de la dialéctica. El nuevo desarrollo del pensamiento científico creará sin duda una doctrina más profunda en la cual el materialismo dialéctico entrará sencillamente como un material de construcción.

Sin embargo, nada permite pensar que esta revolución filosófica se realizará por el régimen burgués putrefacto... la tarea vital que aguarda al proletariado de hoy no consiste en interpretar al mundo de una manera nueva, sino en transformarlo por completo.

Así, el materialismo dialéctico es la primera y única doctrina en afirmar que un día será remplazada por una concepción más vasta y más profunda; se niega a ser este "saber absoluto" y "esta ciencia de las ciencias" que la filosofía ha pretendido ser.

En cuanto al materialismo histórico, conocido en su origen con la apelación de concepción materialista de la historia, es, al mismo tiempo, la teoría científica de la vida social y de su devenir histórico y del método

¹³ Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, op. cit., p. 41.

científico que permite estudiar los fenómenos sociales a partir de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción de las que emanan. Así, el materialismo histórico aparece como el descubrimiento objetivo de los procesos sociales a partir del cual el materialismo dialéctico se ha elaborado por vía de generalización. Al mismo tiempo, aparece como la aplicación del materialismo dialéctico al estudio de los procesos sociales.

En efecto, en *La ideología alemana* Marx y Engels analizan, de manera crítica y desmistificadora, las doctrinas de los Jóvenes Hegelianos, remitiéndolas a las condiciones materiales de la vida social en Alemania alrededor de 1845, especialmente a las relaciones de clase que oponían a la burguesía y a las masas populares frente a la clase nobiliaria y a los Estados monarco-feudales. Por ello, las ideas, las representaciones, en suma las "formas de la conciencia social", son tratadas como aspectos de la superestructura que se elevan sobre la base real constituida por las relaciones de producción ligadas al nivel alcanzado en ese tiempo por las fuerzas productivas. Éste es, sin duda, el materialismo histórico.

Pero, a través de la ideología de los Jóvenes Hegelianos y de la situación concreta de la Alemania de 1845, Marx y Engels elaboran una nueva teoría y un nuevo método de estudio de las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción: éste es el materialismo dialéctico. A continuación los marxistas, partiendo de las adquisiciones de Marx y de Engels, aplicarán el método de la dialéctica materialista al estudio de los procesos sociales a los que tendrán que enfrentarse. Sin embargo, nunca se tratará de una especie de deducción que pretenda "reencontrar" la realidad a partir de principios preestablecidos, como lo hace la ideología, lo que la condena a no encontrar dicha realidad más que en una forma a la vez sublimada e invertida, es decir, alienante. Siempre se tratará de captar a través de contradicciones determinadas, los procesos determinados, evitando el fijacionismo metafísico y el reduccionismo que la ideología dominante tiende a imponernos de modo permanente. Esto es lo que Lenin expresará de manera notable definiendo al marxismo como "el análisis concreto de una situación concreta".

Lo que hemos llamado la cuestión de la ideología y de la ciencia nos ha mostrado que el marxismo se encuentra en total oposición a las diversas teorías que corren en nuestra época por las "ciencias sociales". Por ello, las tentativas de integración del marxismo como una doctrina entre otras, en el interior de esas "ciencias sociales", nos parecen condenadas a la impotencia y a la miseria intelectual del eclecticismo.

En efecto, es imposible pretender integrar al mismo *corpus* supuestamente científico de las concepciones de origen durkheimiano, weberiano, funcionalista o estructuralista, que presuponen que las representaciones

(mentalidades) determinan total o parcialmente los procesos sociales objetivos, al materialismo histórico que, a la inversa, reconoce que las representaciones y las instituciones son fenómenos superestructurales cuya comprensión y explicación residen en la base real, en las relaciones de producción y en las fuerzas productivas como datos fundamentales de toda la vida social. Por otra parte, ¿cómo creer que pueda existir una posición teórica y metodológica intermedia en alguna parte entre el marxismo y las "ciencias sociales"?

Convencido de que el marxismo nos ofrece la única posición teórica y metodológica que permite el estudio objetivo de los procesos sociales y, sobre todo, su comprensión científica, no podemos dejar de observar que de Durkheim a Weber y a los actuales funcionalistas y estructuralistas el carácter idealista de las "ciencias sociales" ha aumentado y, hasta digamos, se ha agravado. La moda, hoy, consiste en reducirlo todo al lenguaje, a las combinaciones lingüísticas, ya se trate del funcionamiento de la célula viva en la epistemología de J. Monod o de los enfrentamientos sociales en las de Crozier y de Touraine.

Nuestra obstinada defensa del materialismo histórico, de la que desearíamos que parezca a nuestros interlocutores una ilustración convincente, es, ante todo, una reacción contra el oscurantismo creciente que resulta del idealismo inherente, en lo teórico y en lo metodológico, a las "ciencias sociales".

Del siglo XVI al XVIII, el ascenso histórico de la burguesía ha ido acompañado de un enfrentamiento continuo entre las ideas del progreso y de la libertad y las del autoritarismo y del tradicionalismo. Precisamente, el marxismo nos ha mostrado que este enfrentamiento de ideas era el reflejo del enfrentamiento histórico entre fuerzas objetivas, entre fuerzas sociales en lucha. La concepción materialista de la historia permite comprender así que el desarrollo de los saberes —especialmente de los que conciernen a los procesos sociales— está gobernado por el desarrollo global de la lucha de clases.

En nuestros días no ocurre otra cosa. Por ello, las "ciencias sociales" que funcionan en el marco oficial de las universidades y de los institutos de investigación tienden a minimizar ese papel capital de la lucha de clases, difundiendo la idea de que la realidad social puede ser observada independientemente de los conflictos que la recorren, la trastornan y, finalmente, hacen de ella lo que es. El oscurantismo contemporáneo reside precisamente en esta "escolástica" institucional que, de la UNESCO a las universidades nacionales o locales y a los institutos de investigación, mantiene una representación fantasmagórica de los procesos sociales, una representación que los reduce a no ser más que efectos del desarrollo técnico o manifestación de mentalidades supuestamente constituyentes.

Ante las aporías insuperables del tecnicismo, del economismo y del ideologismo, el análisis marxista trata de captar todas las determinaciones de la vida social sobre la base del proceso histórico objetivo del que han brotado; pero esta tentativa exige una toma de conciencia rigurosa de los conflictos de clase y de lo que está en juego. Así, a este respecto se debe hablar de la potencia de este análisis y de sus límites teóricos.

La potencia del análisis marxista queda demostrada por su capacidad de comprensión científica global de los procesos sociales, y por la unidad existente entre sus resultados teóricos y la práctica social a la que están ligados. Pero eso significa que sus progresos teóricos no son finalmente separables de los progresos de la lucha de clases, de los cuales constituyen su expresión.

Dicho de otra manera, lo que opone las "ciencias sociales" al marxismo, aparte de las concepciones teóricas y metodológicas de que hemos hablado es, también, el hecho de que para las "ciencias sociales" el desarrollo de la investigación sigue siendo esencialmente cuestión intelectual, mientras que para el marxismo ese desarrollo, que continúa, hasta cierto punto, limitado por el horizonte de la sociedad existente, finalmente se transforma en asunto práctico. La ciencia de la historia que Marx y Engels han fundado con el nombre de materialismo histórico encuentra sus límites en el modo de producción capitalista, pues si la destrucción de la sociedad feudal por la revolución burguesa ha permitido a Marx y a sus discípulos realizar una especie de autopsia del feudalismo y de los modos de producción anteriores, habrá que esperar la victoria irreversible de la revolución proletaria para que sea realizable una autopsia completa de la sociedad burguesa. El materialismo histórico sigue siendo, pues, en nuestros días, un método científico más que un *corpus* doctrinal cuyos enunciados debieran ser considerados ya como objetivos.

La unidad de la teoría y de la práctica sobre la base de la práctica significa que, de cierta manera, la verdad es inseparable, en la ciencia histórica global, del desarrollo del proceso histórico objetivo, aun cuando sea de manera totalmente distinta a la concepción del triunfo que priva en la ideología pragmática norteamericana. Dicho de otra manera, no es la victoria o la derrota final del proletariado la que conferirá al marxismo su carácter verdadero o erróneo. Pero es la destrucción del modo de producción capitalista por la revolución proletaria la que permitirá dar al materialismo histórico una extensión que aún no puede tener hoy, aun cuando la verdad de su teoría o de su método esté suficientemente demostrada por la historia universal, singularmente por más de 100 años de lucha organizada del proletariado contra la burguesía.

XVII. LA CUESTIÓN DEL ESTADO

YA HEMOS mostrado que el marxismo se elaboró y desarrolló en estrecha relación con la lucha de clases, especialmente con la lucha del proletariado contra la burguesía. Ahora bien, en esos combates históricos, el proletariado ha entrado en conflicto con el Estado, es decir, con un conjunto de instituciones políticas y jurídicas que garantizaban y protegían el funcionamiento del modo de producción capitalista. Así, Marx y Engels estaban conscientes desde el periodo 1845-1848 del hecho de que la transformación de la lucha del proletariado en revolución social planteaba la cuestión del poder político a su más alto nivel, es decir, la cuestión del poder del Estado. Así, combatieron, durante toda su vida de militantes, contra los que querían reducir las acciones de la clase obrera al nivel de las cuestiones económicas, e hicieron prevalecer en el movimiento obrero revolucionario el papel central y decisivo de la batalla por el poder del Estado. A partir de esta actividad militante revolucionaria se ha desarrollado, de Marx y Engels a Lenin y Trotsky, lo que se debe llamar la *teoría marxista del Estado*.

Antes de exponer sus grandes líneas, recordemos que el Estado había sido objeto de reflexiones y especulaciones filosóficas desde la Antigüedad, sobre todo de parte de Platón y de Aristóteles. El primero había tratado de caracterizar los rasgos del Estado ideal, y el segundo intentó clasificar por sus formas los Estados existentes en su época. De hecho, el pensamiento de Platón en *La república* y el de Aristóteles en *La política* son esencialmente ideológicas. Justifican la existencia del Estado e indican preferencias por ciertas formas de gobierno, sin revelar la naturaleza y las funciones efectivas de la institución estatal.

Ideológicas son también las especulaciones sobre el Estado que se han desarrollado, en la Edad Media, en el marco de las grandes religiones históricas: cristianismo, Islam, budismo, confucianismo. El poder de los príncipes, laicos o clericales, queda justificado entonces por la voluntad divina como lo queda, más generalmente, el orden establecido (Ibn Jaldún, Averroes, Tomás de Aquino, legistas franceses, etc.). Así, Tomás de Aquino, retomando la tradición de Aristóteles, encuentra su preferencia al Estado monárquico como el más capaz de asegurar para todos el "bien común".

En el siglo XVIII, la burguesía en la lucha contra la nobleza y el Estado monarca-feudal, se opone al pensamiento político brotado de la Edad Media. Montesquieu distingue diversas formas de gobierno: la monarquía o poder de uno solo que se conforma a leyes fundamentales, la repú-

blica aristocrática o poder de algunos, la república democrática o poder del mayor número y, en fin, el despotismo o poder absoluto y arbitrario de uno solo. A través de la categoría del despotismo, Montesquieu critica al Estado monarca-feudal francés, y propone remplazar por una monarquía moderada (a la inglesa) en que estarían separados el poder legislativo (asamblea), el poder ejecutivo (rey) y el poder judicial (cortes de justicia). ¿Quién no puede ver hoy que la teoría política de Montesquieu no es sino una ideología de justificación del compromiso al que él aspira, entre la nobleza y la capa superior de la burguesía?

Rousseau, por su parte, denuncia el poder que dice venir de lo alto; se niega a considerar a Dios como la fuente del poder del Estado. Ese poder, según *El contrato social*, sólo puede venir del conjunto de los ciudadanos reunidos. Sólo el pueblo constituye el soberano legítimo. Y sabemos que algunos elementos pequeño-burgueses de la Revolución Francesa, como Robespierre y Saint-Just, encontrarán en la obra de Rousseau una justificación ideológica de su política. Pero esas concepciones no siempre permiten comprender la realidad fundamental del Estado.

Antes de Marx y Engels, dos pensadores han contribuido, a su manera, a la elucidación de esta realidad. El primero, Maquiavelo, reduce la política, en la época del Renacimiento, a una actividad fundada sobre relaciones de fuerza, y rechaza el idealismo del "poder providencial" y del "bien común". Según él, por astucia o por violencia, el gobierno siempre es un instrumento de opresión, y no puede ser otra cosa. Así, los defensores del orden establecido lo acusarán de inmoralidad política por haber, en cierto modo, revelado un secreto. El segundo, Hobbes, define, en la Inglaterra del siglo XVII, el poder del Estado como una violencia superior a todas las violencias individuales necesaria, por ello mismo, para evitar el hundimiento de la sociedad en una anarquía generalizada. Partiendo de la monarquía absoluta, Hobbes defiende su causa con un realismo que contrasta con el idealismo de Bossuet, quien por la misma época hacía la apología de Luis XIV en nombre de la Providencia.

Así, el realismo de Maquiavelo y de Hobbes puede ser considerado hoy como una fuente de la teoría marxista del Estado. Pues Marx y Engels, al rechazar la idealización hegeliana del Estado y al criticarla a partir de su participación en el movimiento obrero revolucionario, considerarán a la política no como una realización de la Idea, sino como una actividad fundada en relaciones de fuerza, y verán efectivamente en el Estado la violencia social organizada. Pero sobrepasarán a Maquiavelo y a Hobbes al descubrir las relaciones de clase generadoras del Estado y la función de este Estado en la lucha de clases.

EL CONTENIDO DE CLASE DEL ESTADO

En *La ideología alemana*, Marx y Engels escriben:

Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la *voluntad* de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él.¹

Eso significa que la violencia, la potencia, la fuerza, expuestas por Maquiavelo y por Hobbes, sólo son explicables a partir de la vida material de los individuos, dicho de otro modo, a partir de la base real de su vida social, constituida por relaciones de producción determinadas. El materialismo histórico caracteriza así al Estado como parte integrante de las superestructuras que se elevan sobre la base de la vida social y, desde que existe, como elemento principal de esta superestructura.

Por ello, el materialismo histórico rompe completamente con la manera anterior de considerar al Estado como si fuera una realidad independiente de las relaciones de producción constitutivas de la vida social. Y lo que en nuestros días se llama la "ciencia política", o la politología, no es otra cosa que la continuación de esta antigua manera de considerar al Estado, es decir, una manera fundamentalmente ideológica.

Diversos pasajes de *La ideología alemana* nos muestran que para Marx y Engels el Estado, como parte integrante de la superestructura de la vida social, aparece en un momento determinado del desarrollo histórico de la sociedad y que, en un porvenir asimismo determinable, desaparecerá por haber perdido toda utilidad funcional. En 1884, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Engels aclarará ese problema de la manera siguiente:

Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su Poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la pro-

¹ Marx y Engels, *La ideología...*, op. cit., p. 386.

ducción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.²

Así pues, la teoría marxista del Estado es, a la vez, plenamente materialista (el Estado ha nacido de condiciones materiales de la vida social, de la división de la sociedad en clases) y plenamente histórica (en el modo de producción del comunismo primitivo, el Estado aún no existía; en la sociedad comunista del porvenir, ya no existirá). Y esta teoría no podía aparecer más que en condiciones históricas determinadas, a saber, la lucha revolucionaria del proletariado por la abolición de la explotación capitalista y por el advenimiento de la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo.

En la obra de la que acabamos de citar un pasaje, Engels estudia la génesis histórica del Estado a partir de la antigüedad griega y romana y de las sociedades de los antiguos germanos. Muestra que es la necesidad de contener los antagonismos de clase, el antagonismo entre la clase de los explotadores y la de los explotados, la que ha engendrado la formación de un aparato institucional específico: el Estado. Escribe Engels:

Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es "la realidad de la idea moral", "ni la imagen y la realidad de la razón", como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del "orden". Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado³

Todo el pensamiento político anterior al marxismo o exterior a él tendía a presentar al Estado como un poder exterior y superior a lo que Hegel llamaba la "sociedad civil". El materialismo histórico muestra el carácter ideológico de esta representación. Establece que la naturaleza del Estado proviene de la "sociedad civil", o mejor dicho, de las relacio-

² Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 390.

³ *Ibid.*, pp. 336-337.

nes sociales de producción en tanto que relaciones entre una clase dominante y una clase explotada.

El pensamiento político exterior o anterior al marxismo, en razón de su carácter ideológico, no ha podido tomar en consideración —y continúa sin poder hacerlo— más que la forma de la institución estatal. El materialismo histórico, por lo contrario, capta al Estado en su naturaleza misma, en su contenido, que es un contenido de clase.

Esto es lo que resume Lenin:

De una parte, los ideólogos burgueses —y, sobre todo, pequeño-burgueses—, obligados por la presión de hechos históricos indiscutibles a reconocer que el Estado existe únicamente donde hay contradicciones de clase y lucha de clases, “corrigen” a Marx de tal manera que el Estado resulta ser un órgano de conciliación de las clases. Según Marx, el Estado no podría surgir ni mantenerse si fuera posible la conciliación de las clases. A juicio de los profesores y publicistas pequeño-burgueses y filisteos —¡que a cada paso invocan benévolo a Marx!— resulta que el Estado es precisamente el que concilia las clases. Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases. En opinión de los políticos pequeño-burgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. Para ellos, amortiguar los choques significa conciliar, y no privar a las clases oprimidas de ciertos medios y procedimientos de lucha con el fin de derrocar a los opresores.⁴

Contra la vieja ideología del “bien común” y la ideología más reciente del “interés general” y de la “conciliación de los intereses de clase” (el diálogo entre los “interlocutorios sociales”), Lenin, siguiendo a Marx y a Engels, revela el contenido de clase del Estado, su naturaleza de aparato de dominación y de opresión de una clase sobre otra. Y ésta es la piedra de toque de la concepción marxista del Estado y del análisis marxista de los fenómenos relativos al Estado, es decir, de los fenómenos que corrientemente se llaman políticos.

Observemos, a propósito, el carácter revisionista-antimarxista de las especulaciones de Althusser, que pretenden “añadir” a esta concepción un supuesto descubrimiento relativo a lo que él llama los “aparatos ideológicos del Estado”, distintos, según él, del “aparato represivo del Estado”, ya analizado por Marx, Engels y Lenin. De hecho, para los maestros del materialismo histórico, la ideología, es decir, el conjunto de las formas de la conciencia social, “es inseparable de las instituciones con las cuales esas formas constituyen la superestructura de la vida social”. El aparato de dominación y de opresión de una clase por otra es, por

⁴ Lenin, *El Estado y la revolución*. México, Ediciones de Cultura Popular, p. 9.

tanto, a la vez institucional e ideológico; son “destacamentos de hombres armados” y representaciones que mueven a los individuos a obedecer las órdenes de esos hombres armados.

La disociación althusseriana entre un supuesto aparato represivo de Estado y un pretendido aparato ideológico de Estado es una consecuencia lógica de su especulación sobre las “tres instancias” que ya hemos examinado. Lejos de ser innovadora, esta división abusiva es, por lo contrario, retrógrada, pues separa la ideología del conjunto institucional del que es acompañamiento y regulador, tendiendo por ello a erigir esta ideología en una potencia autónoma, casi relativamente independiente de las relaciones sociales de producción de que, en realidad, emanan el Estado y su ideología.

Por el análisis del contenido de clase del Estado, aparato institucional que se acompaña de “formas de la conciencia social” específicas, el materialismo histórico discierne tipos de Estados correspondientes a los diversos modos de producción de la historia. Es Engels el que lo precisa de la manera siguiente:

Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida. Así, el Estado antiguo era, ante todo, el Estado de los esclavistas para tener sometidos a los esclavos; el Estado feudal era el órgano de que se valía la nobleza para tener sujetos a los campesinos siervos, y el moderno Estado representativo es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado.⁵

Al definirse el Estado por su contenido de clase, es decir, como Estado de una clase dominante determinada, la historia nos presenta tres tipos de Estado: el Estado esclavista de la Antigüedad, el Estado feudal de la Edad Media y el Estado capitalista o Estado burgués del periodo iniciado por las revoluciones democrático-burguesas. A estos tipos habría que añadir el Estado del “despotismo oriental”, correspondiente al modo de producción asiático, del que Engels no se preocupa en el pasaje precedente, y el Estado obrero o Estado de la dictadura del proletariado, al cual ese texto —por razones de exposición— tampoco hace referencia.

Esto no significa que el marxismo sea indiferente a las formas de Estado; significa que caracteriza al Estado, ante todo, por su contenido de clase, y que analiza en seguida las formas variadas de un mismo tipo de Estado por referencia a las relaciones que efectivamente existen entre las

⁵ Engels, *El origen de la familia...*, *op. cit.*, pp. 338-339.

clases de una sociedad dada en un periodo dado. Así, en la antigüedad griega el Estado aristocrático lacedemonio y el Estado democrático ateniense eran, uno y otro —desde el punto de vista del contenido—, Estados esclavistas, en tanto que medios de explotación y de opresión de masas de esclavos. Pero la clase dominante de Esparta era una nobleza compuesta de propietarios de tierras, y de allí la forma aristocrática del Estado, en tanto que la clase dominante de Atenas estaba, en el siglo V a. c., esencialmente compuesta de armadores y de negociantes, y de allí la forma democrática del Estado en el caso de la ciudad ateniense, de cuyo gobierno los esclavos no por ello estaban menos excluidos que el de Lacedemonia.

A fines del siglo XIX, la Gran Bretaña es un reino, Francia una república y Alemania un imperio; en los tres casos, la burguesía es la clase dominante, y el Estado es un Estado burgués. Pero las relaciones de fuerzas entre la burguesía y la clase nobiliaria antaño dominante no eran las mismas en la Gran Bretaña, en Francia y en Alemania: de allí las formas diferentes revestidas en cada uno de esos países por el Estado burgués. Considerada en sí misma, la forma del Estado se convierte en objeto de la especulación ideológica; inseparable del contenido de clase del Estado, aparece como su expresión determinada en función de relaciones que existen, precisamente, entre las clases de la sociedad.

Sí, "como regla", el Estado es el aparato de dominación de la clase más poderosa, también existen excepciones a las que Engels se refiere así:

...por excepción, hay periodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el Poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto de una y otra. En este caso se halla la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII que mantenía a nivel la balanza entre la nobleza y el estado llano.⁶

Llegados a este punto, resulta oportuno decir que la excepción confirma la regla, pues habiendo nacido y habiéndose desarrollado como órgano de dominación de la nobleza, el Estado feudal se ha transformado en Estado monarca-feudal a medida que, bajo el empuje de la burguesía ascendente, la nobleza declina económicamente y se ve obligada a ceder el poder político al rey y a su aparato administrativo. Lo que Engels llama una "cierta independencia" de la monarquía absoluta francesa —entre 1660 y 1760— no significa absolutamente que el Estado hubiese perdido su naturaleza de clase y sus funciones en la lucha de clases; al final, ese Estado queda calificado de "seudo-mediador".

De hecho, el rey concentra entre sus manos el poder político del

⁶ *Ibid.*, p. 339.

Estado convertido en monarca-feudal, de tal manera que mantiene lo esencial de los privilegios de la clase nobiliaria heredera de la feudalidad. Al mismo tiempo, utiliza elementos de la burguesía ascendente para contener las pretensiones de la nobleza de recuperar su antiguo poder político y para mantener a la mayoría de la burguesía en el cuadro de las relaciones de producción de origen feudal que sólo serán destruidas por la revolución de 1789.

Algunas páginas más adelante, Engels disipa, de antemano, todo tipo de equívoco que algunos tratan de sacar del texto anterior:

La fuerza cohesiva de la sociedad civilizada la constituye el Estado, que, en todos los periodos típicos, es exclusivamente el Estado de la clase dominante y, en todos los casos, una máquina esencialmente destinada a reprimir a la clase oprimida y explotada.⁷

Dicho de otra manera, el Estado feudal ha asegurado la dominación de clase de los señores sobre los siervos; más adelante, el Estado monarca-feudal, en diversos momentos y hasta cierto punto, ha sostenido la balanza en equilibrio entre la nobleza declinante y la burguesía en ascenso. Pero esto último no por eso ha dejado de asegurar la dominación de la nobleza y de la capa superior de la burguesía sobre la masa de los campesinos y de los trabajadores sometidos.

Quando las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción, la solución positiva del conflicto reside no en un comportamiento excepcional del Estado y de sus dirigentes, sino en la transformación de la lucha de clases en revolución social tendiente a la destrucción del Estado existente.

EL ESTADO BURGUÉS

Desde el punto de vista de su contenido, el Estado burgués es el aparato de dominación de la clase capitalista sobre la clase proletaria. Desde el punto de vista de su forma, considerada en su esencia histórica, este Estado es lo que se llama un Estado representativo.

Esto quiere decir que las diferentes fracciones de la burguesía tienen necesidad de un sistema institucional gracias al cual puedan hacer prevalecer sus intereses globales de clase dominante sobre los intereses particulares de cada una de esas fracciones. La representación política de la burguesía puede realizarse en una asamblea nacional elegida, de la que emana el gobierno (sistema parlamentario inglés); también se puede realizar por el reparto de las tareas del poder político entre una asam-

⁷ *Ibid.*, p. 343.

blea legislativa elegida y un ejecutivo también elegido (sistema representativo norteamericano).

En su origen, el cuerpo electoral es limitado; fundado sobre el criterio de la propiedad privada, no engloba más que a individuos mayores, del sexo masculino y que paguen una suma determinada de impuestos; parlamentario o representativo, el sistema es censatario. Lejos de ser un efecto histórico del advenimiento del Estado burgués, el sufragio universal es un resultado tardío de la lucha de clases proletaria que ha sido impuesto a la burguesía dominante; por medio de dicho sufragio universal, esta misma burguesía, obligada a aceptarlo, no ha dejado de servirse de él para dar una base política tan grande como sea posible a su dominación de clase, camuflándola.

A propósito del "censo electoral de los Estados modernos", Engels observa en 1884:

Sin embargo, este reconocimiento político de la diferencia de fortunas no es nada esencial. Por el contrario, denota un grado inferior en el desarrollo del Estado. La forma más elevada del Estado, la república democrática, que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo una necesidad cada vez más ineludible, y que es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla última y definitiva entre el proletariado y la burguesía, no reconoce oficialmente diferencias de fortuna. En ella la riqueza ejerce su poder indirectamente, pero de un modo más seguro [...] Y, por último, la clase poseedora impera de un modo directo por medio del sufragio universal. Mientras la clase oprimida —en nuestro caso el proletariado— no está madura para libertarse ella misma, su mayoría reconoce el orden social de hoy como el único posible, y políticamente forma la cola de la clase capitalista, su extrema izquierda. Pero a medida que va madurando para emanciparse ella misma, se constituye como un partido independiente, elige sus propios representantes y no los de los capitalistas. El sufragio universal es, de esta suerte, el índice de la madurez de la clase obrera. No puede llegar ni llegará a más en el Estado actual, pero esto es bastante. El día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer.⁸

Las "condiciones sociales modernas", es decir, cierta relación de fuerza entre el proletariado y la burguesía —relación que el proletariado, organizándose cada vez más poderosamente, modifica en su favor— hace que la burguesía ya no pueda gobernar por medio de un Estado censatario. Estas circunstancias hacen, así, de la república democrática, surgida del sufragio universal, la forma de Estado a la que tiende la sociedad capitalista.

Pero Engels no se hace ilusiones respecto de la república democrática,

⁸ *Ibid.*, pp. 339-340.

que no es sino la forma más evolucionada del Estado burgués, del Estado de dominación de la clase capitalista sobre el proletariado. Hijos de una relación de las fuerzas en devenir entre el proletariado y la burguesía, la república democrática, el sufragio universal y las libertades democráticas no deben disimular la dictadura de clase del capital que se ejerce a través de ellos. Esa república, ese sufragio y esas libertades deben ser utilizados por el proletariado para organizarse en partido de clase y para preparar la "última batalla decisiva": la de la revolución socialista.

El texto de Engels que acabamos de citar bloquea, de antemano, el cambio a los reformistas que pretenden conquistar electoralmente la mayoría en el parlamento a fin de pasar sin revolución del capitalismo al socialismo. El sufragio universal, nos dice, no es nada más que un índice, un termómetro. Así, las campañas electorales del partido obrero se inscriben en la lucha de clases, pero no podrían sustituirla. Cuando el termómetro indique el "punto de ebullición", es decir, una relación de fuerzas favorable al proletariado organizado, al partido obrero, entonces habrá que hacer lo que "quede por hacer", a saber, la revolución proletaria tendente a la destrucción del Estado burgués, aun si se trata de la república democrática más "avanzada", y a la instauración del Estado obrero.

Queda en pie el hecho de que la historia del Estado burgués no se reduce a una evolución lineal que vaya de la monarquía constitucional censataria a la república democrática dotada del sufragio universal, pues sucede que el desarrollo de la lucha de clases desemboca en crisis políticas que se convierten, ellas mismas, en crisis revolucionarias. Ante tales situaciones, la burguesía recurre, para salvaguardar sus intereses de clase dominante, a un expediente que, a partir de dos célebres ejemplos franceses, se llama el *bonapartismo*.

En 1799, la república parlamentaria censataria, es decir, el régimen del Directorio, se revela incapaz de resolver los problemas económicos, sociales y políticos consecutivos a la Revolución Francesa y, sobre todo, de asegurar de manera estable la dominación de clase de la burguesía. Desde hace dos años las instituciones ya no funcionan normalmente, y Barras, principal miembro del Directorio, se ve obligado a recurrir a golpes de Estado, tanto contra los partidarios de la nobleza que se agitan con vistas a una restauración monarquista, como contra la masa de los trabajadores manuales que ya alimentan ideas comunistas (Babeuf). Sieyès, representante típico de la alta burguesía, se inquieta por la inestabilidad del régimen y declara: "Yo busco un sable." Ese sable, la burguesía lo encuentra en la persona de Bonaparte que, por el golpe de Estado del 18 Brumario, año VIII (9 de noviembre de 1799), suprime el régimen parlamentario y lo reemplaza por una dictadura que se llamará

sucesivamente el Consulado y el Imperio, y que se hundirá en las derrotas militares de 1814 y 1815.

El bonapartismo es, por tanto, una forma del Estado burgués en la cual la clase capitalista se ve obligada por una situación de crisis a delegar su poder político a un hombre y, a través de él, al aparato del ejército y de la burocracia administrativa, para conservar su poder económico y social de clase dominante.

A partir de ese precedente, Marx ha analizado el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 que debía conducir a la abolición de la Segunda República y a la instauración del Segundo Imperio. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, muestra que la explosión revolucionaria de 1848 no sólo había destruido la monarquía constitucional de Luis Felipe, sino que había hecho imposible la existencia de un Estado burgués de tipo parlamentario. La irrupción del proletariado en el escenario de la historia, en febrero de 1848, en efecto había abierto para la clase dominante una crisis que la represión feroz de las jornadas de junio del mismo año no había resuelto. Así, el régimen parlamentario de la Segunda República en cierto modo había abortado, pues ningún partido burgués parlamentario estaba en condiciones de dominar la situación.

Marx resume así el encadenamiento de los hechos sobre un fondo que es el de la lucha de clases.

La revolución de febrero cogió desprevenida, *sorprendió* a la vieja sociedad, y el pueblo proclamó este afortunado *golpe de mano* inesperado como una hazaña de la historia universal con la que se abría la nueva época. El 2 de diciembre, la revolución de febrero es escamoteada por la voltereta de un jugador tramposo, y lo que parece derribado no es ya la monarquía, son las concesiones liberales que le habían sido arrancadas por seculares luchas. Lejos de ser la *sociedad* misma la que se conquista un nuevo contenido, parece como si simplemente el *Estado* volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana.⁹

La base de masas de Luis Bonaparte son los "campesinos parcelarios", de los que Marx muestra que aún creían en la leyenda de Napoleón I. Una vez elegido presidente de la república por esos electores, Luis Bonaparte estará en el Elíseo en situación de preparar y hacer triunfar su golpe de fuerza contra la república parlamentaria gracias al apoyo del aparato militar-democrático. Eso habían podido preverlo numerosos representantes de la burguesía, desde la elección presidencial. Pero como dice Marx: "Manifiestamente, la burguesía no tenía ahora más opción que elegir a Bonaparte."¹⁰

⁹ Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, op. cit., p. 253.

¹⁰ *Ibid.*, p. 348.

Así, en 1848-1851 como en 1799, pero en condiciones históricas muy diferentes, por razón de la acción de clase del proletariado en el segundo caso, la burguesía ha recurrido al expediente del régimen bonapartista. Dicho esto, sería erróneo creer que recurrir a tal expediente es algo que sólo se ha producido dos veces y que constituye un rasgo particular a la historia del Estado en Francia, como falsamente lo han afirmado tantos historiadores y politólogos. En efecto, allí donde la burguesía se ha encontrado o se encuentra en una situación de crisis política que amenaza con transformarse en crisis revolucionaria, le ha ocurrido o le ocurre abandonar su poder político a un aparato militar-burocrático para conservar su poder económico y social.

Marx y Engels han notado ciertos aspectos bonapartistas del imperio alemán en la época de Bismark. Lenin y "Trotski denunciaron en 1917 el bonapartismo de Kerensky y el de Kornilov durante la agonía del Estado burgués en Rusia. ¿Cómo no ver hoy el carácter de bonapartismo incluso inherente a la Quinta República Francesa y la naturaleza bonapartista de numerosos regímenes militares en África, en Asia y en América Latina? El bonapartismo es, por tanto, una categoría esencial del análisis marxista del Estado, tanto más cuanto que los desarrollos actuales de la lucha de clases, ligados al declinar histórico del capitalismo, colocan a las diversas burguesías en una situación de crisis permanente y sin cesar agravada.

El declinar histórico del capitalismo ha ido acompañado desde el final de la Segunda Guerra Mundial por la puesta en vigor de un régimen político al que se podría calificar de "super-bonapartista", a saber, el *fascismo*. Aparecido en Italia en 1922-1925, el fascismo encontró su forma más elevada en Alemania de 1933 a 1945.

Ante el avance de la revolución proletaria en los centros industriales del norte, la burguesía italiana (y la monarquía de Saboya, su cómplice) entrega el Estado, en 1922, a las bandas armadas del *fascio*, que instaurarán la dictadura de Mussolini apoyadas en el ejército, la administración, la banca, la gran industria y la Iglesia. En 1933, ante la crisis económica, social y política que pone en peligro su dominación de clase, la burguesía alemana, a su vez, entrega el Estado a las bandas armadas del partido nazi; es la instauración del Estado hitleriano la que conducirá, finalmente, a Europa a las mayores matanzas de su historia, y a Alemania a una catástrofe sin precedente.

Como el bonapartismo, el fascismo también es un expediente. Uno y otro tratan de detener, de bloquear la lucha de clases por cuenta de la burguesía. Pero mientras que el bonapartismo solamente trata de integrar las organizaciones obreras a su aparato de Estado, el fascismo organiza y realiza la destrucción sistemática de esas organizaciones, la exterminación de los militantes obreros, luego de los partidarios de la

democracia y, en fin, llegado el caso, la liquidación física de minorías religiosas o étnicas (genocidio de los judíos y de los gitanos por el Estado hitleriano). Lo que caracteriza al fascismo no es su ideología hiper-nacionalista, tradicionalista, populista, estatista y racista; lo que lo caracteriza no es el apoyo que encuentra, temporalmente, en diversas fracciones de la pequeña burguesía o aun entre algunos elementos obreros; lo que lo caracteriza es su naturaleza de Estado burgués que se vale del *terrorismo* legal e ilegal para tratar de aplastar a la clase obrera y terminar con la revolución proletaria.

Hoy, cierta moda intelectual tiende a presentar al fascismo como un producto de los instintos agresivos, casi del impulso de muerte propio de los individuos en su generalidad; así se habla de "fascismo ordinario", de "fascismo cotidiano". Al hacerlo se oscurece el problema del Estado fascista como forma particular del Estado burgués, y se diluyen sus responsabilidades —la de la clase dominante y las de los aparatos del movimiento obrero— en la toma del poder por el Partido Nazi en Alemania. Nos parece que se impone recordar las adquisiciones del análisis marxista en la materia.

Cedamos sobre este punto la palabra a Trotsky, quien el 10 de junio de 1933 escribía:

Los nazis bautizan su golpe de Estado con el nombre usurpado de revolución. De hecho, en Alemania como en Italia, el fascismo deja intacto el sistema social. El golpe de Estado de Hitler en tanto que tal, ni siquiera tiene derecho al título de contrarrevolución... Es el desenlace de un ciclo de sacudidas que han comenzado en Alemania en 1918. La revolución de noviembre, que daba el poder a los consejos de obreros y de soldados, era fundamentalmente proletaria. Pero el partido que estaba a la cabeza del proletariado entregó el poder a la burguesía... Si la social-democracia salvó a la burguesía de la revolución proletaria, llegó el turno al fascismo de liberar a la burguesía de la social-democracia. El golpe de Estado de Hitler no es más que el eslabón final de la cadena de los ataques contrarrevolucionarios.¹¹

Ni innovador ni, sobre todo, fenómeno ideológico original, el fascismo no es más que una forma del Estado burgués, un expediente terrorista al cual recurre la burguesía cuando se ve peligrosamente amenazado por el avance de la revolución proletaria.

Por odiosas que sean diversas formas de la opresión y de la represión observables en el mundo actual, no podrían ser científicamente calificadas de fascistas, pues el fascismo es una forma particular del Estado burgués, no un estado de alma más o menos universal e intemporal. En suma, el fascismo sólo se explica a partir de la lucha de clases y del deve-

¹¹ Trotsky, *Cómo vencer al fascismo*, op. cit., pp. 353-354.

nir del Estado burgués en ciertas condiciones contemporáneas de esa lucha. En 1938, Trotsky declaraba:

Los "Frentes Populares" por una parte, el fascismo por la otra, son los últimos recursos políticos del imperialismo en la lucha contra la revolución proletaria. Desde el punto de vista histórico, estos dos recursos no son, sin embargo, más que ficciones. La putrefacción del capitalismo continúa, tan bien bajo el signo del gorro frigio en Francia como bajo el signo de la svástica en Alemania. Tan sólo la caída de la burguesía puede abrir una salida.¹²

Ello significa que la república democrática cada vez es menos capaz de asegurar la dominación de clase del capital en las condiciones continuamente agravadas de la crisis del sistema capitalista de nuestra época y ante la amenaza de la revolución proletaria.

Aparte del antiguo expediente bonapartista que aún utiliza a cierto nivel de la crisis general de su modo de producción, la burguesía finalmente se ve obligada, para salvaguardar tanto tiempo como le sea posible sus intereses de clase, a recurrir ya sea al "frente popular", ya sea al fascismo; por cierto, la primera "solución" conduce, si la revolución proletaria no triunfa, a la segunda.

El "frente popular" se presenta como una alianza electoral entre partidos obreros y uno o dos de los partidos burgueses que pretenden así hacer progresar la democracia y avanzar por la vía del socialismo. En realidad, como perfectamente lo había discernido Trotsky, el "frente popular" es un dispositivo que tiene por objeto hacer fracasar la revolución proletaria amenazante.

En efecto, cuando la burguesía ya no está en condiciones de dirigir y controlar al Estado por medio de los partidos burgueses, sólo le queda tratar de obstaculizar el asalto revolucionario de las masas con ayuda de los que Lenin llamaba sus "lugartenientes obreros", a saber, los dirigentes y los aparatos reformistas y stalinistas, amos temporales de las organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera. En la Francia y la España de 1936, en el Chile de 1970, la burguesía ha tenido que confiar, así, a estos aparatos el cuidado de mantener su dominación de clase, de salvaguardar el modo de producción capitalista.

Si la clase obrera, si las masas populares no llegan en uno de tales periodos a recuperar el control de sus organizaciones y a dotarse de una dirección revolucionaria, entonces el frente popular conduce inexorablemente al fascismo, como lo han demostrado ampliamente los ejemplos históricos de España en 1939, de Francia en 1940 y de Chile en 1973.

De Marx a Trotsky pasando por Engels y Lenin, el materialismo his-

¹² Trotsky, *L'agonie du capitalisme et les tâches de la IV^e Internationale. Programme de transition*. Selio, 1972, p. 10.

tórico ha desarrollado, como hemos visto, un análisis científico del Estado burgués (representativo, bonapartista, fascista), respecto del cual las "ciencias sociales" en general y la "ciencia política" en particular han revelado una notable ceguera teórica. Este análisis científico es inseparable de los esfuerzos del proletariado por darse una representación política propia, es decir, independiente de la clase dominante y de su Estado. Es inseparable de los esfuerzos proseguidos de Marx a Trotsky a los militantes obreros revolucionarios actuales, por construir un partido proletario internacional capaz de dirigir el movimiento de masas en su asalto al sistema capitalista.

Como ya lo hemos dicho antes, Marx reconocía no haber descubierto la lucha de clases, ya observada como tal antes que él, pero añadía que su descubrimiento en la materia consistía en la previsión según la cual esta lucha conducía a la dictadura del proletariado. Ello quiere decir que la teoría marxista del Estado y el análisis del Estado burgués, en su contenido y en sus formas, por el materialismo dialéctico, están ligados a esta previsión de la dictadura del proletariado o, si se prefiere, a la teoría del Estado obrero.

EL ESTADO OBRERO

La teoría del Estado obrero se ha desarrollado en Marx y en Engels sobre la base de su experiencia de militantes y dirigentes revolucionarios en el marco de la Primera Internacional. Y hubo que aguardar la prueba histórica decisiva de la Comuna de París para que esta teoría quedara plena y rigurosamente expuesta.

En efecto, rechazando la idealización del Estado por Hegel y caracterizando al Estado como un producto de la "sociedad civil" y un medio de opresión al servicio de la clase dominante, Marx y Engels —sin caer, empero, en el utopismo— establecen que el modo de producción futuro, el modo de producción comunista, será el de una sociedad sin clases y sin Estado. Así pues, nada es más falso que la vieja calumnia, todavía hoy repetida, de un supuesto "estatismo" marxista. Pues nadie ha elucidado mejor que Marx y Engels la naturaleza del Estado en su relación con la explotación del hombre por el hombre, y nadie ha mostrado mejor que con la abolición de esta explotación el Estado, vuelto inútil (sin función), quedará históricamente condenado a desaparecer.

Queda en pie el hecho de que desde la secuela de la Revolución de 1848 hasta la víspera de la Comuna de 1871, Marx y Engels fueron llevados a profundizar el materialismo histórico y a comprender que entre el fin del modo de producción capitalista y el comienzo del modo de producción comunista, la humanidad habría de pasar, inevitablemente,

por un periodo de transición que han definido como el *socialismo*. Y es precisamente en ese periodo de transición donde se plantea el problema de un Estado nuevo que deberá servir al proletariado, convertido en clase dominante, para impedir el desquite de la contrarrevolución y para edificar las relaciones de producción de la futura sociedad comunista. Este Estado nuevo, que comenzará a descomponerse desde el día mismo en que sea instaurado, y que tendrá por fin abolir definitivamente toda institución estatal, es el Estado obrero.

En su lucha encarnizada por la construcción del partido obrero revolucionario mundial, Marx y Engels afrontaron diversos adversarios en el seno mismo del movimiento obrero.

Un primer conflicto los opone a Proudhon y, después de la muerte de este último, a sus partidarios en la Primera Internacional. Proudhon, marcado por sus orígenes artesanales, desconfía de las organizaciones y profesa un odio particular contra el Estado. Según él, el Estado debe desaparecer para ceder su lugar a comunidades de libres productores. Para alcanzar este objetivo, los trabajadores no deben participar en la lucha política, terreno de la dominación estatal; deben esencialmente organizarse en cooperativas de producción que, como manchas de aceite, se extenderán por el conjunto de la economía y finalmente harán caducas las instituciones estatales. Puede reconocerse allí el origen de la actual ideología autogestora.

A esta visión artesanal, pequeño-burguesa y reformista, Marx y Engels oponen el "movimiento real" de la clase obrera que, en sus luchas, tropieza con el aparato del Estado burgués y que sólo podrá vencer llevando esas luchas al nivel supremo, al nivel político, a la conquista revolucionaria del poder del Estado.

Un segundo conflicto los opone a Lassalle y, después de la muerte prematura de este último, a sus partidos en el movimiento obrero alemán. Mientras Marx y Engels se encontraban en el exilio en Londres, Lassalle había logrado construir el primer partido obrero que hubiese existido en Alemania. Sin dejar de invocar el materialismo histórico y el socialismo científico, Lassalle estimaba que el objetivo principal del partido obrero residía en la conquista legal de la mayoría de los escaños del parlamento y, por allí, en la conquista del Estado, que entonces se convertiría en el Estado del pueblo (*Volkstaat*), gracias al cual los trabajadores constituirían la sociedad socialista.

A esta visión estatista, que iría acompañada, según Lassalle y algunos de sus discípulos, por una colaboración con el Estado prusiano y con Bismarck, Marx y Engels oponen su concepción revolucionaria, según la cual la máquina del Estado burgués, hecha para oprimir al proletariado manteniéndolo en su condición de clase explotada, no puede trans-

formarse (por la gracia de una victoria electoral) en un instrumento de edificación del socialismo.

Es en la lucha militante contra los proudhonistas y los lassallistas, es en la crítica de su visión de las cosas, donde Marx y Engels han elaborado su teoría del Estado obrero. Contra la utopía proudhoniana, precisaron sus ideas relativas a un Estado que debe asegurar la dominación de clase del proletariado contra los residuos de las antiguas clases dominantes (terratenientes y capitalistas); contra el oportunismo lassallista, progresaron en la caracterización de ese Estado que no podría ser, como los Estados esclavista, feudal y burgués, un simple instrumento de opresión, puesto que su función sería servir a la abolición de la explotación del trabajo social.

Un tercer conflicto —el más violento de todos— opuso, sobre todo a partir del Congreso de Basilea de la Internacional, en 1869, a Marx y Engels y a Bakunin. Este último, amalgamando la ideología hiper-individualista del joven hegeliano Stirner y la ideología autogestora de Proudhon, atacó violentamente el papel dirigente de Marx en el Consejo General de la Internacional. Según Bakunin, todo Estado es absolutamente opresivo y no podría haber nunca un Estado propiamente obrero. Por otra parte, la organización del partido de la clase obrera sería, ella misma, de naturaleza opresiva. Habría que preferir la espontaneidad revolucionaria de las masas. Así pues, con Bakunin es la ideología anarquista la que se desarrolla y contra la cual el marxismo levantará su teoría del Estado.

Pero el acontecimiento que domina toda la lucha de clases en el siglo XIX y, singularmente, la historia de la Primera Internacional, es la Comuna de París (18 de marzo-28 de mayo de 1871).

Convertidos en amos de París después de una insurrección victoriosa y de la evacuación ordenada por Thiers de los diversos servicios públicos de la capital, los trabajadores organizan a partir de sus propias fuerzas una nueva vida social y política. Contra el Estado burgués que va a declararles una guerra civil sin piedad, utilizan la vieja institución comunal, dándole un contenido enteramente nuevo.

El Consejo de la Comuna reúne a los elegidos de todos los distritos de París y, durante tres meses, esta asamblea ejerce la plenitud de los poderes legislativo y ejecutivo sobre el territorio que de ella depende. Sin embargo, por razón de las circunstancias de la guerra civil que marcarán la historia de la Comuna, es el Comité Central de la Guardia Nacional el que, en materia militar, desempeña el papel de gobierno revolucionario.

Los miembros del Consejo son revocables, permanentemente, por sus electores. Lo mismo ocurre con los oficiales y suboficiales de la Guardia Nacional que son, todos, elegidos y revocables por sus soldados: los fe-

derados. El ejército de la Comuna no es un aparato distinto de las masas y opuesto a ellas, como era el caso del ejército feudal y del ejército burgués; es verdaderamente el pueblo en armas, el pueblo que se organiza y se controla a sí mismo, en su actividad armada.

Además, el Consejo de la Comuna suprime la magistratura profesional e instaura la elección de jueces. Así, el aparato judicial distinto de las masas y opuesto a ellas deja el lugar a una justicia que el pueblo se hace libremente a sí mismo. En fin, por primera vez en la historia, la Comuna crea una enseñanza pública gratuita y obligatoria, asegurada por profesores al servicio de las masas.

Añadamos a todo ello que los responsables no sólo son elegidos —en todos los peldaños— y revocables, como acabamos de ver, sino también retribuidos sobre la base del salario de los obreros calificados. Por la elegibilidad y la revocabilidad de los elegidos, por su remuneración salarial proletaria, la Comuna impide que se forme una capa burocrática de intereses distintos de los de las masas u opuestos a ellos.

Algunos no han retenido de la Comuna de París más que el mantenimiento de una autoridad política (la del Consejo de la Comuna y la del Comité Central de la Guardia Nacional); otros no han visto en ella más que la abolición de los órganos del Estado burgués. Más allá de esos dos aspectos, en efecto no aislables el uno del otro, el análisis marxista discierne en la Comuna la primera forma histórica del Estado obrero, que sea a la vez un Estado y un anti-Estado o, si se prefiere, que organiza su propia descomposición en el momento mismo en que se instaura.

En 1871, Marx escribe al respecto:

Bajo su égida [la del imperio], la sociedad burguesa, libre de preocupaciones políticas, alcanzó un desarrollo que ni ella misma esperaba. Su industria y su comercio cobraron proporciones gigantescas; la especulación financiera celebró orgías cosmopolitas; la miseria de las masas se destacaba sobre la ostentación desvergonzada de un lujo suntuoso, falso y envilecido. El Poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones. Su podredumbre y la podredumbre de la sociedad a la que había sacado a flote, fueron puestas al desnudo por la bayoneta de Prusia, que ardía a su vez en deseos de trasladar la sede suprema de este régimen de París a Berlín. El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital.

La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de "república social", con que la revolución de febrero fue anunciada por el proletario de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo

con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república.¹³

Como puede verse, la Comuna de París fue el momento histórico fundamental que permitió a Marx sistematizar su concepción del Estado obrero como Estado de la dictadura del proletariado. En *El Estado y la revolución*, escrito en vísperas de la victoria de octubre de 1917, Lenin vuelve al ejemplo de la Comuna de París:

Por tanto, al destruir la máquina del Estado, la Comuna le sustituye aparentemente "sólo" con una democracia más completa: supresión del ejército permanente y elegibilidad y amovilidad plenas de todos los funcionarios. Pero, en realidad, este "sólo" representa una sustitución gigantesca de unas instituciones con otras de tipo distinto por principio. Nos hallamos precisamente ante un caso de "transformación de la cantidad en calidad": la democracia, hecha realidad del modo más completo y consecuente que pueda imaginarse, se convierte de democracia burguesa en democracia proletaria, de un Estado (fuerza especial de represión de una determinada clase) en algo que ya no es un Estado propiamente dicho.

Es necesario aún reprimir a la burguesía y vencer su resistencia. Esto era especialmente necesario para la Comuna, y una de las causas de su derrota radica en que no lo hizo con suficiente decisión. Pero, en este caso, el órgano represivo es ya la mayoría de la población y no una minoría, como había sido siempre, lo mismo bajo la esclavitud y la servidumbre que bajo la esclavitud asalariada. ¡Y por cuanto la mayoría del pueblo es la que reprime *por sí misma* a sus opresores, *no es ya necesaria* una "fuerza especial" de represión! En este sentido, el Estado *comienza a extinguirse*.¹⁴

La revolución rusa de 1905 va a dar nuevos elementos al análisis marxista, provenientes del movimiento revolucionario de las masas en relación con el Estado obrero. Pues los obreros insurrectos de San Petersburgo y de los otros centros industriales del imperio zarista crearon entonces una forma nueva de organización: los consejos obreros (soviets). En cada taller, en cada empresa, en cada barrio y a veces en cada inmueble, los trabajadores elegían delegados susceptibles de ser revocados permanentemente, formando soviets de delegados obreros. Así la organización soviética reemplaza a la organización comunal como medio para que el proletariado realice su frente único en la revolución y construya el Estado obrero mismo. Ello permite a los trabajadores centralizar su acción de clase, como lo prueba especialmente el papel del soviet de diputados obreros de la capital del imperio ruso en 1905.

¹³ Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, op. cit., pp. 541-542.

¹⁴ Lenin, *El Estado y la revolución*, op. cit., p. 46.

Trotsky, quien fue su principal dirigente, escribió:

El soviet de los diputados de 1905, primer ascendiente del sistema, había nacido de la huelga general. Representaba directamente a las masas en lucha. Los dirigentes de la huelga se volvían diputados al soviet; la selección de los efectivos se producía bajo el fuego. El órgano de dirección fue dirigido por el soviet para seguir conduciendo ulteriormente la lucha. Y fue precisamente el Comité Ejecutivo de 1905 el que puso en el orden del día la insurrección armada.¹⁵

Necesarios para conducir a los proletarios a la victoria, los soviets son, además, necesarios como armadura del Estado obrero en el periodo de transición que se llama el socialismo. Lenin precisa el papel histórico de ese Estado en los siguientes términos:

En su primera fase, en su primer grado, el comunismo *no* puede todavía madurar por completo en el aspecto económico, no puede aún ser completamente libre de las tradiciones o de las huellas del capitalismo. De ahí un fenómeno tan interesante como la conservación del "estrecho horizonte del derecho *burgués*" en la primera fase del comunismo. Como es natural, el derecho burgués respecto de la distribución de los artículos *de consumo* presupone también inevitablemente *un Estado burgués*, pues el derecho no es nada sin un aparato capaz de *obligar* a respetar los normas de derecho.

Resulta, pues, que en el comunismo no sólo subsiste durante cierto tiempo el derecho burgués, sino que subsiste incluso el Estado burgués ¡sin burguesía! ¹⁶

Lejos de ser un fin en sí para el movimiento obrero revolucionario, el Estado obrero no es más que un medio ("Estado burgués sin burguesía") para realizar el paso al comunismo. En Lenin y en Trotsky, no más que en Marx y en Engels, no se encuentra la menor traza de estatismo.

Por otra parte, si los soviets son el medio necesario para realizar el frente único proletario y para constituir, después de la victoria de la revolución socialista, el Estado obrero, no son el medio suficiente para dar a esta victoria un carácter irreversible y llegar a la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo.

Así, en febrero de 1917, soviets de obreros y de soldados, es decir, de campesinos movilizados en el ejército, se constituyen en toda Rusia; pero la mayoría de los delegados elegidos para esos soviets pertenecen al partido socialista-revolucionario y al partido menchevique, cuyos dirigentes no quieren la revolución proletaria y tratan de construir sobre las rui-

¹⁵ Trotsky, *Histoire de la révolution russe*, t. 1, Février. Seuil, p. 261. Traducción española: *Historia de la revolución rusa, Febrero*, Tres Américas.

¹⁶ Lenin, *El Estado y la revolución*, op. cit., p. 105.

nas del zarismo un Estado burgués. Habrá que aguardar al periodo que va de julio a octubre para que los bolcheviques ganen progresivamente la mayoría de los principales soviets del país. Expresando el movimiento de las masas, los bolcheviques mayoritarios conducen entonces a los soviets a la revolución proletaria victoriosa.

El 9 de noviembre de 1918, Alemania se cubre a su vez de una red de consejos de obreros y de soldados: pero en esos consejos la mayoría de los social-demócratas, dirigidos por jefes partidarios de la colaboración de clases, siguen al nivel del conjunto del Reich. Lejos de conducir a la dictadura del proletariado, los consejos de obreros y de soldados no impiden que la social-democracia aplaste la insurrección espartaquista en Berlín (1919). Pese a triunfos locales de los socialistas de izquierda y de los comunistas en Baviera, en Sajonia y en Turingia, la burguesía infligirá en 1923 una grave derrota al proletariado, gracias a la traición de la social-democracia y a las contempORIZACIONES de la Internacional comunista y del partido comunista de Alemania.

La formación y la existencia de soviets, la constitución de una república de consejos no bastan, pues, para determinar la transformación de una situación revolucionaria en victoria irreversible de la revolución proletaria. La teoría marxista del Estado es, por tanto, inseparable de la concepción elaborada por Marx y Engels y desarrollada por Lenin y Trotsky, concepción según la cual el proletariado no puede cumplir con sus tareas históricas más que por medio de una dirección de clase revolucionaria e internacionalista, es decir, gracias a la construcción y al desarrollo del partido revolucionario mundial.

La derrota de la revolución proletaria en la Alemania de 1923 había de aislar, como es sabido, la revolución rusa victoriosa y contribuir en gran parte a la degeneración burocrática del partido bolchevique, del Estado soviético y de la Tercera Internacional. Entre 1923 y 1929, se libra un combate en el interior mismo del Partido Bolchevique, entre las fuerzas de la reacción burocrática, expresadas y dirigidas por Stalin, y la oposición de izquierda, fiel al proceso de la revolución mundial comenzado en 1917 y dirigido por Trotsky.

Después de la derrota de la oposición y su exilio forzado de la URSS, Trotsky aportó una contribución capital a la teoría marxista del Estado obrero analizando las condiciones en las cuales este Estado había degenerado en Estado burocrático bajo la dirección de una capa usurpadora y parásita de naturaleza pequeño-burguesa.¹⁷ Y esta contribución teórica está, ella misma, estrechamente ligada a la lucha de Trotsky por construir un partido obrero revolucionario internacional capaz, un día,

¹⁷ Trotsky, *La révolution trahie*, en *De la révolution*. Ed. de Minuit, 1963, pp. 411-644.

de remplazar a las "viejas direcciones" —social-demócrata y staliniana— del movimiento de masas, lucha que debía conducir, en 1938, a la fundación de la Cuarta Internacional.

En nuestros días, el proceso de la revolución mundial, comenzado en Rusia en 1917, se nos presenta como que ha proseguido y prosigue y, al mismo tiempo, como inconcluso y aun bloqueado. Entre 1943 y 1949, el sistema de explotación y de dominación capitalista se hunde en la Europa oriental y en China. Pero unos Estados burocráticos emparentados con el de la URSS contienen, deforman y confiscan el proceso revolucionario en curso. En su origen, esos Estados están sometidos, todos, a la burocracia del Kremlin pero, a continuación, estallan contradicciones en el interior de ellos mismos y entre unos y otros, determinando la ruptura con Moscú de Yugoslavia (1948), de China (a partir de 1960) y de Albania. En fin, el sistema capitalista se hunde en Vietnam del Sur y en el resto de Indochina (1975); y también allí la burocracia logra contener momentáneamente el proceso revolucionario mediante la instauración de Estados burocráticos en el cuadro de una colaboración mundial entre la burocracia y el imperialismo, expresada por los acuerdos de Yalta (1944) y de Potsdam (1945) —Estados Unidos, Gran Bretaña y URSS— y renovada, más cerca de nosotros, por los encuentros Nixon-Mao Tse-tung y Nixon-Brejnev en 1972.

La teoría marxista del Estado y la concepción marxista de la construcción del partido revolucionario mundial se enfrenta hoy a un conjunto de problemas que Trotsky tuvo el mérito histórico de analizar. En los países sometidos por la dominación del capital, la crisis de la burguesía en tanto que clase dominante plantea el problema de la *revolución social*; respecto a ese problema, el Estado burgués se revela cada vez más incapaz de funcionar según las antiguas normas del Estado representativo, y recurre, cada vez más a menudo, a expedientes bonapartistas en los países industriales avanzados y en los países que se han quedado atrasados por obra de la dominación colonialista e imperialista; con relación a ese problema, los recursos últimos a los "frentes populares" y al fascismo permanecen temiblemente actuales.

En los países en que la dominación del capital se ha desplomado, la existencia de Estados obreros burocráticos y la crisis de la burocracia ante las masas que intentan destruir su opresión y liquidarla a ella misma como capa usurpadora y parasitaria, plantean el problema de lo que Trotsky ha llamado la *revolución política*, es decir, la revolución anti-burocrática que restablece o establece el Estado de la dictadura del proletariado por la eliminación de la "casta" burocrática que ha expropiado a la clase de los trabajadores su poder político.

Lo que el análisis marxista permite comprender es que la revolución social (anticapitalista) y la revolución política (antiburocrática), lejos

de constituir dos procesos distintos, tienden, por lo contrario, a unificarse cada vez más en el proceso único de la lucha de clases que se desenvuelve a escala mundial. Permite, además, comprender que el Estado burgués no puede transformarse pacíficamente en un instrumento institucional de edificación del socialismo, y que el Estado obrero burocrático, por su parte, no puede volverse o volver a ser "socialista" en virtud de su propia dinámica.

Si es verdad, como lo ha establecido el materialismo histórico, que la lucha de clases que opone al proletariado y a la burguesía conduce, a su más alto nivel, a un enfrentamiento por el poder del Estado, la teoría marxista del Estado aparece en nuestros días como el elemento central del marxismo, entendido práctica y teóricamente. Y es lícito pensar que el desarrollo de las luchas en curso en el mundo dará una base cada vez más rica al análisis científico del Estado y de sus fenómenos políticos, cuyo método de estudio y construcción global ha ido estableciendo progresivamente el marxismo.

XVIII. EL MARXISMO Y LA QUERRELLA DE LAS "INTERPRETACIONES"

LA EXPOSICIÓN que en los tres capítulos precedentes acabamos de hacer del marxismo reposa sobre la convicción de que éste constituye la teoría científica del proletariado. Ello no quiere decir que haya sido producida por el proletariado "como el hígado secreta la bilis". Ello significa que, en tanto que teoría de la sociedad y de su historia, y en tanto que método de investigación de los procesos sociales, el marxismo no ha podido ser elaborado y desarrollado por Marx y Engels, Lenin y Trotsky más que en relación estrecha con la lucha del proletariado contra la burguesía y con sus esfuerzos históricos por organizarse en esta lucha con vistas a la victoria final.

Desde este punto de vista, la concepción de la lucha de clases como fundada sobre el desarrollo de las fuerzas productivas a través de las relaciones de producción, la teoría del Estado y la concepción del partido revolucionario mundial por construir nos ha parecido que constituyen, a través de sus relaciones recíprocas, lo *esencial* del marxismo. Esto *esencial* expresa la lucha de clases revolucionarias del proletariado y se adueña, a partir de allí, de los diversos procesos sociales que han existido o existen.

Desde que se rompe con ese punto de vista para hablar de una "economía marxista", de una "sociología marxista", de una "historia marxista", de una "politización marxista" o de una "filosofía marxista", se quita el terreno en el cual Marx y Engels han colocado sus análisis y elaborado su método para instalarse sobre el sitio de una visión fundamentalmente contemplativa de los procesos sociales que es, como ya lo hemos dicho, la de las "ciencias sociales".

Cierto, el materialismo histórico ha producido contribuciones notables al estudio científico de los fenómenos económicos —el más notable de los cuales sigue siendo *El capital*—, históricos, sociales, políticos, etc. Pero no olvidemos que Marx ha puesto como subtítulo de *El capital* el de *Critica de la economía política*, y que una obra como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* es a la vez histórica, política y sociológica, sin poder ser reducida a una de esas tres categorías universitarias. Por ello, las actuales tentativas de integrar esas contribuciones a tal o cual disciplina académica implican una incomprensión completa de la naturaleza del marxismo y están condenadas al fracaso. Y los que diciéndose marxistas presentan al marxismo sobre todo como una sociología —así como lo hizo no hace mucho tiempo, con algunas reservas y matices,

Lefebvre—, como una filosofía —así como lo hace sin reserva y sin matices Althusser— o como una ciencia económica —a la manera de Samir Amin—, muestran con ello su incompreensión o su rechazo de aquello esencial en que reside la unidad doctrinal y metodológica del marxismo como teoría científica del proletariado.

Marx indicó efectivamente que la economía constituía la anatomía de la sociedad. Pero toda su obra, incluso y sobre todo *El capital*, muestra que esta anatomía no es comprensible científicamente más que en relación con la fisiología, dicho de otro modo, que la producción y el intercambio de los bienes materiales (objeto de la economía en el sentido burgués del término) no pueden ser científicamente analizados más que en el marco de relaciones sociales de producción, es decir —desde la Antigüedad—, de relaciones de clase, que hacen de ellos lo que son. Las leyes del valor, de la plusvalía y de la baja tendencia de las tasas de ganancia están establecidas en *El capital* como leyes de funcionamiento del modo de producción capitalista, que tiene por fundamento la relación entre la burguesía y el proletariado en correspondencia con cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Por ello no hemos expuesto esas leyes —muy importantes, sin embargo— en esta parte consagrada al marxismo; y nos las reservamos para utilizarlas en un segundo libro que trata del análisis de los procesos sociales.

Una parte de las querellas que oponen diversas “interpretaciones” del marxismo proviene de las tentativas de diversas “ciencias sociales” por integrarlo; de allí que esas “interpretaciones” sociológicas, económicas, politológicas, históricas y aun filosóficas que acabamos de ver no sean más que adulteraciones del marxismo bajo la influencia de la ideología burguesa, presente y dominante en el interior de las “ciencias sociales”.

Pero, precisamente, el materialismo histórico ha establecido que los fenómenos ideológicos no son fenómenos independientes, y que su explicación debe buscarse a partir de la base real de la vida social y, sobre esta base, en el curso de la lucha de clases. Por ello las adulteraciones del marxismo no pueden ser científicamente analizadas más que en el marco de la historia del movimiento obrero y de las contradicciones interiores entre el marxismo que trata de expresar el “movimiento real” de la clase proletaria y las influencias ideológicas provenientes de la clase dominante.

Recordemos que, sin dejar de oponerse a la explotación capitalista y organizándose para acabar con ellas, el proletariado, en tanto que dura el modo de producción capitalista, sigue siendo una clase de la sociedad burguesa, y que en esas condiciones recibe la influencia de la ideología dominante. Así, el marxismo no sólo ha combatido, en tiempos de Marx y de Engels, las ideologías burguesas y pequeño-burguesas que habían penetrado en el movimiento obrero (proudhonismo, lassallismo, blanquis-

mo, bakuninismo, etc.), sino que también debió luchar, después de la muerte de Engels, contra las adulteraciones del marxismo nacidas del reformismo, es decir, de la política de adaptación al capitalismo de un número creciente de dirigentes del partido de la Segunda Internacional.

Sobre la base de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, la historia del marxismo se ha desarrollado a través de una serie de conflictos entre él y su adulteración bajo la influencia de la ideología burguesa que se llama el *revisionismo*. Así pues, no hay querellas entre “interpretaciones” que fueran otras tantas tentativas intelectuales independientes de comprender o, como se dice hoy, de “leer” el marxismo. En realidad, hay la tentativa de “expresión consciente del proceso histórico inconsciente” que es el marxismo mismo, y las desnaturalizaciones ideológicas de esta tentativa que no son más que reflejos, con pretensiones teóricas, de políticas contrarrevolucionarias practicadas por diversos elementos y aparatos en el movimiento obrero.

LA REVOLUCIÓN PERMANENTE Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PARTIDO MUNDIAL

La experiencia de la revolución de 1848 ha desempeñado un papel considerable en el desarrollo del marxismo. En efecto, Marx y Engels han sido llevados, a partir de su propio combate de militantes y dirigentes de la Liga de los Comunistas, a comprobar la irrupción del proletariado en la escena de la historia, especialmente en París en febrero y más aún en el curso de las Jornadas de Julio en que, desoyendo las órdenes de la democracia burguesa, ese proletariado hizo oír sus propias reivindicaciones y aspiraciones de clase revolucionaria.

Pero, precisamente, esta irrupción histórica de lo que a veces se ha llamado el cuarto Estado, determinó a la burguesía, especialmente en Francia, en Alemania, en Austria y en Italia, a buscar un compromiso con la clase nobiliaria, ayer combatida por ella, para evitar la oleada de la producción proletaria, incluso si las condiciones objetivas y subjetivas de esta revolución aún no se habían dado. De esta situación revelada a todo el mundo por la revolución y la contrarrevolución de 1848-1849, Marx y Engels sacaron la enseñanza siguiente: por doquier la revolución democrático-burguesa aún no ha vencido por completo, por doquier se encuentra inconclusa, y no será ya la burguesía sino el proletariado el que se encontrará en capacidad de llevarla a su término. Y, al hacerlo, el proletariado, nueva clase dirigente de la revolución, no podrá contentarse con llevar a término la revolución democrático-burguesa, sino que pasará en seguida a la ejecución de su propia revolución. En realidad, el proletariado se verá históricamente conducido a efectuar las tareas incompletas o incumplidas de la revolución democrática en el proceso

único de la revolución socialista proletaria. Esta enseñanza queda expuesta con perfecta claridad en una circular del Comité Central de la Liga de los Comunistas redactada por Marx y Engels en marzo de 1850, texto que termina con un llamado a los trabajadores y a su vanguardia organizada para que preparen y se preparen a la "revolución permanente".

Este concepto de la revolución permanente, es decir, de la revolución proletaria que debería integrar en adelante las tareas democráticas incumplidas o inconclusas y desarrollarse dialécticamente en el espacio y en el tiempo hasta la realización de la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo, ha sido constantemente sostenida por Marx y Engels, conjuntamente con la concepción de la construcción del partido obrero mundial, como condición subjetiva necesaria para la victoria definitiva de la revolución.

La presión ejercida por la burguesía sobre los grandes partidos obreros de la Segunda Internacional, desde la formación de los *trusts* entre 1880 y 1890, ha conducido a la mayoría de los dirigentes de esos partidos a abandonar, a partir del final del siglo XIX, la política revolucionaria definida por Marx y Engels y a sustituirla por una práctica de colaboración con la burguesía: el reformismo. Sobre esta base, los partidos en cuestión se han transformado, casi todos, según la expresión de Lenin, en "partidos obreros burgueses", y la doctrina de la revolución permanente ha sido remplazada, en sus instancias dirigentes, por la idea del paso pacífico al socialismo gracias a los triunfos electorales de la socialdemocracia y a una acumulación progresiva de reformas.

La situación histórica de Rusia, aún dominada por el Estado monarcafeudal del zarismo, ha sido el terreno a partir del cual Lenin ha reaccionado contra el reformismo, continuando la empresa marxista de la construcción de un partido obrero revolucionario, y Trotsky ha desarrollado la doctrina marxista de la revolución permanente, elemento central del socialismo científico. Desde luego, la revolución rusa de 1905 ha desempeñado un papel decisivo respecto de la acción y la experiencia de estos dos dirigentes.

Sin duda, hasta la nueva explosión revolucionaria —la de febrero de 1917—, Lenin y Trotsky estuvieron en desacuerdo sobre varias cuestiones importantes. Lenin trabaja en la construcción de una organización política centralizada del proletariado, que llegará a ser el Partido Bolchevique, instrumento de la futura victoria de octubre de 1917; pero no acepta la concepción de la revolución permanente desarrollada por Trotsky y aún cree en un proceso de revolución por etapas. Por su parte, Trotsky hace una contribución decisiva al marxismo al desarrollar a la escala del mundo del siglo XX la teoría de la revolución permanente. Pero se niega a ingresar en el Partido Bolchevique y reconocer lo bien

fundado del centralismo democrático como principio de construcción y de funcionamiento del partido obrero revolucionario.

Es entre abril y julio de 1917 cuando Lenin y Trotsky se ponen de acuerdo, el primero adoptando en sus *Tesis de abril* la estrategia de la revolución permanente, y el segundo fusionándose, así como su organización, con el Partido Bolchevique en el VI Congreso de este último, llamado el Congreso de la Unificación (26 de julio de 1917). Por esta reunión se opera, en cierto modo, el remembramiento del marxismo (teoría de la revolución permanente y concepción del partido obrero revolucionario), que expresa al nivel teórico el formidable empuje de las masas de este periodo y que va a asegurar la victoria de octubre de 1917.

La unidad y la continuidad del marxismo no deben buscarse, pues, en las "interpretaciones" —inevitablemente académicas— que abundan hoy día. Deben buscarse en el desarrollo del movimiento obrero revolucionario en relación estrecha con el movimiento espontáneo de las masas, al que trata de dar expresión política adecuada, es decir dirección eficaz. De 1917 a 1923, la unidad y la continuidad del marxismo residen en el Partido Bolchevique y en los esfuerzos militantes realizados a partir de él para construir, en el seno de la Tercera Internacional, partidos comunistas radicalmente liberados del reformismo de los partidos socialdemócratas. A partir de 1923, esta unidad y esta continuidad, puestas en juego y después destruidas por la degeneración burocrática staliniana del Partido Bolchevique, del Estado soviético y de la Tercera Internacional, nos parece que prosiguen, primero a través de la oposición de izquierda en el Partido Bolchevique y en otras secciones del Komintern, después por medio de los grupos bolcheviques-leninistas animados por Trotsky y, finalmente, en el trabajo paciente y difícil de construcción y de reconstrucción de la Cuarta Internacional.

No pretendemos afirmar con ello que las diferentes organizaciones que se reconocen trotskistas desde el asesinato de Trotsky en 1940, hayan producido un conjunto de enunciados históricos que constituyeran el marxismo de hoy, pues ello equivaldría a volver a la idea del "corpus doctrinal" del que creemos haber demostrado que era incompatible con el marxismo como teoría y como método. Pretendemos solamente señalar que el esfuerzo comenzado por Marx y Engels y proseguido por Lenin y Trotsky, esfuerzo centrado en la revolución proletaria y en el partido mundial del proletariado, se ha continuado y continúa en nuestros días, de manera desigual, a través de las organizaciones fieles, práctica y teóricamente, al *Programa de Transición* de la Cuarta Internacional redactado por Trotsky en 1938. Pues los desarrollos revolucionarios que han intervenido desde el periodo final de la Segunda Guerra Mundial nos parecen haber confirmado la tesis según la cual el proletariado era la única fuerza integrante revolucionaria de nuestro tiempo, lo que no

excluye, ni mucho menos, su necesidad de aliarse a las masas campesinas y arrastrarlas bajo su dirección al asalto del capitalismo. Por otra parte, el hecho de que esos mismos acontecimientos revolucionarios hayan sido contenidos hasta hoy, obstaculizados o deshechos por los aparatos burocráticos de los partidos stalinistas, y el hecho más general de que la revolución mundial aún esté inconclusa, nos parece que exigen que un nuevo partido revolucionario mundial venga a asegurar la dirección del movimiento de masas, en lugar de los aparatos, que se han vuelto contrarrevolucionarios, de la social-democracia y del stalinismo.

¿Cómo unas organizaciones sindicales y políticas surgidas de la clase obrera y construidas por militantes obreros han podido engendrar aparatos que se oponen al "movimiento real" del proletariado y tratan de quebrantarlo? Tal es, a nuestro parecer, el problema decisivo tanto en el plano práctico como en el plano teórico del marxismo de hoy. Pues tratando de resolver y resolviéndolo, este último puede atestiguar efectivamente de su unidad y de su continuidad.

Por diferentes que parezcan los efectos del reformismo y del stalinismo, el análisis marxista no por eso deja de mostrar de qué causas comunes proceden y lo que, como efecto, tienen en común.

En lo que concierne a las causas, recordemos que el esfuerzo del proletariado por dotarse de organizaciones de clase independientes de la burguesía y de su Estado tropieza permanentemente con el peso de la clase dominante, de su sistema institucional y de su ideología. Como lo mostraremos más adelante con detalle, fue a partir de entonces cuando en el interior de las organizaciones obreras de fines del siglo XIX y comienzos del XX se formó una capa burocrática con intereses distintos de los de sus poderdantes proletarios.¹ Esta capa de burócratas, o como se les llamaba en Alemania, de bonzos, ha sustituido la lucha de clases por la colaboración de clases, lo que ha ido acompañado del reformismo y del abandono progresivo del marxismo.

Como es sabido, el bolchevismo se ha desarrollado, después del fracaso de la Segunda Internacional en agosto de 1914, como tentativa a la vez rusa e internacional de liquidación del reformismo y de continuación de la política revolucionaria de lucha de clases emprendida y definida por Marx y Engels. El aislamiento de la Revolución Rusa después del fracaso de la revolución en Alemania (1923), el carácter atrasado de las fuerzas productivas en el antiguo imperio de los zares y la destrucción física de una gran parte del proletariado ruso y sobre todo de sus cuadros en la prueba de la guerra civil y de la lucha contra las intervenciones extranjeras (1918-1920), han posibilitado y favorecido una se-

¹ Cf. *Libro segundo. El análisis de los procesos sociales. Segunda parte. El movimiento obrero. Cap. III. El imperialismo y el movimiento obrero: reformas o revolución.*

gunda democratización que se ha operado en el interior mismo del partido obrero en el poder y del Estado de la dictadura del proletariado. Una nueva capa burocrática que se llama staliniana, por el nombre de su principal representante y dirigente, finalmente ha expropiado al proletariado el poder político que había conquistado a través de los soviets en 1917. Y esta capa usurpadora y parasitaria ha sido llevada, para conservar su poder, a apoyarse sobre el imperialismo mundial contra el proletariado ruso e internacional y también, cuando le fue necesario, a apoyarse sobre el proletariado contra las empresas del imperialismo.

A partir de esta situación, dos apreciaciones globales son posibles y han sido efectivamente emprendidas. La una, pesimista, consiste en concluir de la degeneración reformista y de la degeneración stalinista que el proletariado, si es efectivamente capaz de destruir el capitalismo, en realidad de impotente para erigirse en una verdadera clase dirigente y construir el socialismo. Así la humanidad, después del fin del capitalismo, estaría condenada a un régimen buro-tecnocrático, más o menos totalitarista. Tal es el punto de vista que ha sido sucesivamente expresado por Simone Weil, Rizzi y Burnham, y retomado sin originalidad por Castoriadis. La otra, optimista, consiste en pensar que la revolución mundial, comenzada en 1917, se encuentra por el momento inconclusa, aunque sigue siendo la tendencia inmanente a la lucha de clases internacional que continúa desarrollándose. Una vez dadas y maduras las condiciones objetivas de la victoria de esta revolución, la cuestión decisiva sería, pues, la de su condición subjetiva, a saber, la construcción del partido obrero revolucionario mundial, la construcción de una nueva dirección del proletariado capaz de conducirlo a la victoria definitiva. Éste es el punto de vista que ha sido expresado y puesto en práctica por Trotsky en el *Programa de transición* (1938) y que es compartido por los militantes obreros que conforman su acción a este programa.

Desde luego, en esta perspectiva histórica, la victoria definitiva de la revolución proletaria mundial no es, de ninguna manera, fatal; dependerá en adelante de ese factor subjetivo que es la construcción del partido revolucionario mundial ante un fondo expresado por la famosa alternativa: socialismo o barbarie. Así también la suerte actual del marxismo no nos parece que dependa de "interpretaciones" que tratan de poner en relieve tal o cual aspecto de su teoría o de su método. Nos parece ligada a la continuidad del movimiento obrero revolucionario tal como se expresa en el trabajo de construcción del partido revolucionario mundial —desde Marx hasta los militantes de hoy—, y ello independientemente de la victoria final del socialismo o de la barbarie. Pues la unidad de la teoría y de la práctica en el marxismo no podría quedar reducida al insuficiente criterio pragmático del éxito.

Los ataques contra el marxismo generalmente se lanzan a partir de

la idea de que desde el tiempo de Marx y de Engels se han producido fenómenos nuevos que el materialismo histórico no podría explicar. Y, sin la menor duda, es lícito pensar que el imperialismo, el fascismo y la existencia de Estados obreros burocráticos constituyen fenómenos nuevos y que, por otra parte, las revueltas de las mujeres, de los jóvenes, de las nacionalidades oprimidas, han cobrado una importancia mayor que en el pasado. Pero, ¿cómo no ver que los trabajos de Rosa Luxemburgo, y sobre todo de Lenin, continúan los análisis de *El capital* aplicando el método al capitalismo de los monopolios, incluso lo que se llama en nuestros días las sociedades multinacionales, y que los trabajos de Trotsky han abierto al análisis marxista los campos constituidos por los regímenes fascistas y los Estados obreros burocráticos? ¿Cómo no ver también que el materialismo histórico, exclusivamente, está en capacidad de comprender y de explicar las revueltas de las mujeres, de los jóvenes y de las nacionalidades oprimidas, remplazándolas en el marco de un capitalismo declinante, cada vez menos capaz de resolver los problemas fundamentales que se plantean a esas diversas categorías de seres humanos?

LAS TENTACIONES DEL "MARXISMO OCCIDENTAL"

Fuera de la continuidad del marxismo tal como acabamos de exponerla, han surgido ciertos trabajos, principalmente en Alemania y en Italia, como tentativas de afinar el análisis marxista y superar los problemas del bloqueo temporal del movimiento revolucionario de masas, a partir de 1923. Tales trabajos son, especialmente, los de Korsch, los de Lukacs y los de Gramsci, que últimamente han recibido la apelación global de "marxismo occidental". Esta curiosa regionalización del marxismo invitaba a pensar que al marxismo de Lenin y Trotsky, considerado sobre todo como ruso u oriental, podía oponerse un marxismo desarrollado a partir de la experiencia histórica de los países económicamente más avanzados: los de Occidente.

A diferencia de las obras de Marx, de Engels, de Rosa Luxemburgo, de Lenin y de Trotsky, de las que hemos recordado que habían sido concebidas en relación estrecha con el movimiento obrero y la actividad política de construcción del partido revolucionario, los textos del "marxismo occidental" han sido producidos sea por universitarios cuya formación intelectual en lo más esencial se había logrado fuera del movimiento obrero, como en los casos de Korsch y de Lukacs, sea por un dirigente revolucionario aprisionado y puesto por el fascismo fuera de toda posibilidad de militar efectivamente, como es el caso de la mayor parte de las obras de Gramsci. Así, esos textos presentan rasgos especulativos que no permiten integrarlos a la continuidad a la vez práctica y teórica

del marxismo. En contraste, las investigaciones efectuadas bajo el signo del freudo-marxismo (Reich, Marcuse, Fromm) y los trabajos realizados por la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer, Benjamin) presentan con el marxismo occidental afinidades electivas que no escapan a nadie.

Detalle que no carece de significación: en 1923, año de la derrota de la revolución en Alemania, aparecen las dos principales obras del "marxismo occidental": *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs; *Marxismo y filosofía*, de Korsch.² Aparentemente, las dos obras fueron concebidas en reacción contra el "marxismo oficial" de la Segunda Internacional.

Por ejemplo Lukacs escribe:

Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia... *El dominio de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia.*³

Que el marxismo no se reduce a un "determinismo económico" —fórmula utilizada hace poco por Kautsky en su polémica contra Bernstein—, estamos de acuerdo. ¿No nos hemos esforzado nosotros mismos por demostrar que según el materialismo histórico los procesos económicos de la producción y del intercambio se desarrollan en el marco de relaciones sociales fundamentales, esencialmente —desde la producción de un excedente— en el cuadro de relaciones de clase que los hacen lo que son a partir de un nivel determinado de las fuerzas productivas? Pero pretender a partir de allí, como lo hace Lukacs, que lo que caracteriza al marxismo por encima de todo es el "punto de vista de la totalidad" y la puesta en vigor metodológica de la "categoría de la totalidad" es un asunto completamente distinto.

No hay duda de que el materialismo histórico rechaza la concepción y el método de las "ciencias sociales" que separan y finalmente aíslan entre sí a los fenómenos económicos, políticos, culturales u otras variedades de fenómenos sociales. Y, en tanto que el materialismo histórico, por lo contrario, analiza los diversos procesos sociales integrándolos al conjunto constituido por la "base real" y la "superestructura" de la vida social en su inseparabilidad, su punto de vista puede ser caracterizado como el de la totalidad. Pero ello no basta para definir al marxismo en su originalidad teórica y metodológica y para distinguirlo, por ejemplo, de una concepción totalizante de la historia, como la de Hegel.

² Editions de Minuit. 1960 y 1961, respectivamente. Traducidos al español por las editoriales Grijalbo (Lukacs) y Eva (Korsch).

³ Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. 29-30.

No sólo la categoría de totalidad no permite distinguir entre el materialismo y el idealismo, sino que, además, no es ella la categoría fundamental de la dialéctica materialista; es, en realidad, la categoría de la práctica de la que se deriva el criterio científico de la unidad de la teoría de la práctica. En fin, la totalidad está vacía, sin su contenido que se define dialécticamente a partir de la categoría de contradicción, pues las formaciones sociales analizadas efectivamente por el materialismo histórico como totalidades no se especifican más que en y por las contradicciones fundamentales que las hacen lo que son, esencialmente —a partir de la división de la sociedad en clases— por las contradicciones de clases y la lucha de clases que de allí resulta.

De hecho, Lukacs opera, en nombre de una pretendida comprensión correcta del marxismo, una verdadera regresión de Marx a Hegel y, más generalmente, de la teoría científica del proletariado a una visión especulativa neo-hegeliana y presumiblemente próxima a la ideología de los teóricos de las "ciencias sociales", como Dilthey y Weber, cuya influencia no ha dejado de recibir. El análisis hecho por Marx del fetichismo económico, cuyo fundamento se sitúa en la explotación capitalista del trabajo asalariado, está remplazado en *Historia y conciencia de clase* por una especulación sobre la reificación que prolonga, de hecho, la concepción idealista de Hegel, según la cual la alienación sería substancial al ser mismo del hombre.

Separada de las condiciones materiales de su formación, y separada del esfuerzo histórico del proletariado por constituirse en clase revolucionaria construyendo organizaciones independientes, la "conciencia de clase", según Lukacs, se confunde con el "punto de vista" del proletariado, como punto de vista de la totalidad, ya que el de la burguesía no puede ser sino particular, en razón de la particularidad de los intereses de clase. Así se nos propone un juego óptimo en lugar de las relaciones de fuerza estudiadas por el materialismo histórico.

Representante de la *intelligentsia* burguesa de la Europa central, Lukacs se esfuerza por reunir el movimiento de la revolución proletaria, sin llegar a liberarse del universo ideológico en el cual ha recibido su formación. Compensatoriamente, está en busca de una mediación entre su pensamiento y el curso de la historia contemporánea. Ingresa en el Partido Comunista Húngaro y allí ejerce temporalmente importantes responsabilidades. Un mes después de la muerte de Lenin, publica una obra en la cual aparece su concepción política con asombrosa claridad. Dice allí, sobre todo, comentando un pasaje del *Manifiesto del Partido Comunista*, relativo al papel de los comunistas:

En otros términos, son la escarnación visible de la conciencia de clase del proletariado. Y la cuestión de su organización depende de la manera probable en

que el proletariado conquistará verdaderamente su propia conciencia de clase y la hará enteramente suya.⁴

Inversión —ideológica— completa de la concepción marxista de las relaciones entre el proletariado y el partido revolucionario. En lugar de ser la expresión del "movimiento real" de la clase obrera, el partido comunista "encarna" de manera visible la "conciencia de clase del proletariado". La mediación buscada por Lukacs está aquí encontrada. El Partido Comunista es considerado no en sus relaciones con el proletariado, sino como *encarnación* de una "conciencia de clase" que finalmente no es más que un momento del devenir de la filosofía. Como clérigo que se remite al brazo secular, Lukacs está maduro, en 1923-1924, para el stalinismo que le infligirá diversas afrentas, pero del que seguirá cautivo hasta el fin de sus días en cuanto a su problemática fundamental. Glorificada por intelectuales occidentales ajenos al movimiento obrero revolucionario, la obra de Lukacs ha estimulado un revisionismo antimarxista que ha desarmado a sus celadores frente al stalinismo y a la necesidad de comprender su naturaleza para combatirlo.

La regresión hacia el neo-hegelianismo y, más generalmente, hacia la especulación filosófica se encuentra también, por la misma época, en Karl Korsch. Este último, como Lukacs, ataca aquello en lo que se había convertido el marxismo entre los dirigentes y los teóricos de la Segunda Internacional a partir de su degeneración reformista. Según él, habría un contenido *filosófico* del marxismo que esos dirigentes y teóricos habrían abandonado para caer en un economismo y un positivismo vulgares, expresiones ideológicas de su traición a los intereses del proletariado.

Mientras reconoce en *Marxismo y filosofía* que el marxismo no puede producir una filosofía en el sentido burgués de la palabra, Korsch pretende que no se reduce a una teoría científica y que envuelve una "filosofía del proletariado".

Así, declara:

Para restablecer la teoría de las realidades espirituales, que procede del principio materialista dialéctico, se impone en primer lugar una precisión terminológica... terminológicamente hay que afirmar ante todo que Marx y Engels nunca pensaron en caracterizar la conciencia social y la vida espiritual como pura ideología. La ideología es solamente la conciencia falsa (*verkehrte*), en particular la que atribuye a un fenómeno parcial de la vida social una existencia autónoma: por ejemplo las representaciones jurídicas y políticas que consideran al derecho y al Estado como potencias independientes que planean por encima de la sociedad.⁵

⁴ Lukacs, *La pensée de Lénine* (1924). Denoël/Gonthier, 1972.

⁵ Korsch, *Marxismo y filosofía*, op. cit., p. 118.

¡Revisionismo e idealismo evidente! Pues por la imagen de la cámara oscura y de la visión de la retina, Marx y Engels han indicado claramente, desde *La ideología alemana*, que las representaciones de la vida social de los seres humanos eran afectadas —sin excepción— por el proceso de la inversión ideológica. Así pues, no se concibe cómo para el materialismo histórico podrían existir “realidades espirituales”, una “vida espiritual”, que no fueran afectadas por ese proceso o de alguna manera escaparan de él.⁶

No discerniendo, en 1923, que el sistema capitalista mundial estaba estableciéndose temporalmente y que, en el proceso a más largo plazo de la revolución proletaria, la cuestión decisiva es la de la construcción del partido obrero internacional, Korsch cree en una superación de las dificultades y de los obstáculos históricos por medio de una lucha específica, de naturaleza “espiritual”.

Así como la acción económica de la clase revolucionaria no hace inútil la revolución política, así la acción económica y política conjunta no hace inútil la acción espiritual: ésta, por lo contrario, debe ser llevada hasta su término, en la teoría como en la práctica, en tanto que crítica científica revolucionaria y trabajo de agitación que preceden a la toma del poder por el proletariado, y en tanto que trabajo científico de organización y dictadura ideológica después de esta toma de poder.⁷

De hecho, según el materialismo histórico, la lucha de clases es una; atraviesa y afecta todos los aspectos de la acción de los seres humanos. Así pues, como la ideología no es autónoma en relación con la base real de la vida social, así no puede haber allí “acción espiritual” autónoma en los enfrentamientos entre clases. En cuanto a la “dictadura ideológica” de que habla Korsch, constituye una expresión ajena al marxismo y que puede servir de justificación ideológica, por ejemplo a la expropiación política del proletariado por la burocracia.

Aunque Korsch, excluido del Partido Comunista Alemán en 1926, no se haya convertido en un ideólogo del stalinismo y a continuación haya roto todo nexo con el movimiento obrero, su obra de 1923 ha alentado entre cierto número de intelectuales una tendencia a la especulación filosófica que los ha apartado de una crítica revolucionaria del stalinismo y del trabajo de construcción de un nuevo partido revolucionario internacional.

El caso de Antonio Gramsci evidentemente es distinto de los de Lukacs y de Korsch, aunque sólo fuera porque Gramsci, después de haber sido uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, se convirtió

⁶ Por lo demás, nos parece inaceptable traducir el adjetivo *verkehrrt*, que significa invertido, por “falso”.

⁷ Korsch, *Marxismo y filosofía*, op. cit., p. 132.

en su principal dirigente desde 1924 hasta su arresto por los fascistas en 1926. Así pues, no es un intelectual, un universitario unido al movimiento obrero, sino un militante que se ha formado, para lo esencial, en el propio movimiento obrero.

Queda en pie el hecho de que, como los dos anteriores, Gramsci ha desarrollado sus concepciones en reacción contra el economismo, el mecanicismo y el positivismo que, desde principios de siglo, habían tenido una boga en los aparatos de la Segunda Internacional. Esta reacción lo condujo a prestar una atención especial a la naturaleza del poder del Estado y al papel desempeñado en la historia de Italia en particular y de Europa en general por los fenómenos culturales.

Gramsci ve que la unidad italiana se ha realizado en el siglo XIX en el cuadro monárquico constitucional de la Casa de Saboya sobre la base de la alianza entre la burguesía del norte y los terratenientes del sur. Así, la economía, la sociedad, el Estado y la vida cultural siguen marcados por esta alianza entre dos clases dominantes y por las diferencias que aún oponen entre sí al norte industrializado y al sur atrasado (*Mezzogiorno*).

Esta complejidad hace necesario, según Gramsci, un afinamiento de la teoría marxista del Estado. Mientras que Lenin, en 1917, definía al Estado como un aparato de dominio de una clase sobre otra —en descendencia directa de los análisis anteriores de Marx y de Engels—, Gramsci trata de explicar el poder político por medio del concepto de *hegemonía*. En realidad, cree que aparte de la dominación ejercida sobre las masas por el aparato de Estado, existe una “dirección espiritual” de las clases explotadas y oprimidas por las clases dominantes, “dirección espiritual” que funciona a través de los fenómenos ideológicos y las instituciones a ellos ligadas.

La hegemonía expresa esta “dirección espiritual”, esta influencia ideológica que no se reduciría a la simple dominación por el aparato de Estado, y cuya estrategia revolucionaria habría que tener en cuenta para combatirla y destruirla. A continuación, después de la victoria de la revolución proletaria, el “Estado socialista”, sin dejar de ir descomponiéndose progresivamente como aparato de dominio, debería permitir que se ejerciera la hegemonía de clase del proletariado sobre el conjunto de la sociedad.

Recordemos, a propósito, que ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni Trotsky han desconocido el papel de la ideología dominante. Pero, precisamente, han tratado de disipar las ilusiones mentirosas de una supuesta “dirección espiritual” de las clases dominantes y de demostrar que, bajo las apariencias de la “dirección”, se oculta, en realidad, la dominación de clase que encubre la explotación del trabajo social. Así, en contraste

con M.-A. Macciocchi, no vemos qué tienen de "original" las consideraciones de Gramsci sobre la hegemonía.⁸

Esas consideraciones, en efecto, incluyen cierta sobrevaluación de los fenómenos ideológicos que tienden a conferirles, en oposición con el materialismo dialéctico, una especie de autonomía. Esta sobrevaluación está ligada, en Gramsci, a una concepción de la estrategia revolucionaria del proletariado, que engloba una reacción propiamente ideológica por la cual el proletariado debería conquistar la hegemonía en la sociedad antes de apoderarse o aun de llegar a apoderarse del poder del Estado. Ruptura completa, ésta, con los análisis de Marx y de Engels, según los cuales el arma única del proletariado revolucionario reside en sus organizaciones de clase, dando una expresión política eficaz a sus intereses históricos, pese a la dominación sobre las masas de la ideología de la clase dominante.

M.-A. Macciocchi escribe en su apología de Gramsci:

Infraestructura y superestructura constituyen un "bloque histórico", afirma Gramsci; pero, al mismo tiempo que unifica esos dos niveles, añade ciertas observaciones que acuerdan la prioridad a la lucha sobre el plano ideológico donde la victoria es el radar que señala la inversión ya esperada en la infraestructura: "Si un grupo social llega a constituirse con perfecta homogeneidad sobre el plano ideológico, las condiciones de esa inversión (de la praxis, M.-A. M.) ya están plenamente cumplidas, dicho de otra manera, lo "racional" se ha vuelto "real" en acto y en el presente... el razonamiento se funda en la reciprocidad necesaria entre Estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)."⁹

Si se admite, en armonía con Marx y Engels, que la revolución social es un proceso histórico en y por el cual una clase ligada a las nuevas fuerzas productivas llega a destruir las relaciones de producción existentes, y a remplazarlas por nuevas relaciones conforme al desarrollo de las fuerzas productivas, ¿cómo comprender que unos fenómenos ideológicos fueran reveladores de una revolución ya realizada, de la que bastaría, en cierto modo, tomar conciencia y "concientizar" a las masas para que triunfara?

Sin dejar de reconocer la parte del "izquierdismo maoizante", del autor de *Pour Gramsci*, hay que reconocer que el propio Gramsci ha evolucionado, durante sus años de encarcelamiento por el fascismo, hacia

⁸ Cf. M.-A. Macciocchi, *Pour Gramsci*. Seuil, 1974, p. 165.

⁹ *Ibid.*, p. 176, con citas de la obra de Gramsci —escrita en prisión— *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

un idealismo neo-hegeliano que, en reacción contra el marxismo de Labriola (1843-1904), lo ha acercado, bien a su pesar, a las anticipaciones de Maquiavelo y sobre todo a las especulaciones de Croce, como lo prueba especialmente su tentativa de definición del marxismo como "filosofía de la praxis". En razón de su actitud crítica ante el estalinismo, su obra ha sido mantenida largo tiempo bajo una válvula por los burócratas del Kremlin y de la dirección del Partido Comunista Italiano. Hoy, esta obra está publicada y muy difundida. Esas nuevas circunstancias permiten tomar su medida sin olvidar, empero, el papel histórico del militante revolucionario asesinado por el fascismo.

Más allá de la utilización de esta obra por intelectuales que antes que nada tratan de atacar al marxismo y, a través de él, al movimiento de masas, nos parece necesario comprobar que los conceptos de Gramsci están marcados por un revisionismo idealista, por una sobrestimación de los fenómenos culturales y también de los intelectuales en la historia. Así, ha ocurrido a esta obra lo que merecía, a saber, ser englobada en este conjunto ideológico de apariencia heteroclita que se ha llamado el "marxismo occidental".

Por lo demás, un ensayista inglés bastante fascinado por esta tendencia, observa a propósito de ella:

Para los nuevos pensadores marxistas que aparecieron en Occidente, el movimiento comunista oficial representaba la única encarnación real de la clase obrera internacional que tuviera un sentido para ellos, bien que se hayan adherido, que se hayan unido a él o que lo hayan rechazado. El divorcio estructural de la teoría y de la práctica inherente a la naturaleza de los partidos comunistas de esta época impedía todo trabajo político intelectual unificado según el tipo definido por el marxismo clásico. Ello tuvo por consecuencia el confinamiento de los teóricos a las universidades, lejos de la vida del proletariado de sus propios países, y un encogimiento de la teoría, abandonando la economía y la política para consagrarse a la filosofía.¹⁰

El reflujo del "marxismo occidental" hacia la especulación filosófica, que será continuado en Francia, más adelante, por Lefebvre y por Althusser —a pesar de sus diferencias—, y en Italia por Della Volpe y por Colletti, reviste una significación histórica de la que no podrá librarla ningún refinamiento intelectual. Es una abdicación consciente o inconsciente ante el stalinismo y ante la necesidad de desarrollar efectivamente el marxismo en las tareas de construcción de un nuevo partido revolucionario.

Así, no creemos que el devenir actual del marxismo pase por una elección entre "interpretaciones" que serían aportadas especialmente por el

¹⁰ P. Anderson, *Sur le marxisme occidental*. Maspero, 1977, pp. 128-129.

"marxismo occidental" y sus actuales epígonos. Pasa, en realidad, por el discernimiento teórico del stalinismo y por el combate práctico contra él. Desde ese punto de vista, el "marxismo occidental" no es más que una contrapartida especulativa de la degeneración burocrática del movimiento obrero internacional.

STALINISMO Y MARXISMO

Para quienes afirman su marxismo y están convencidos de que el contenido histórico fundamental de nuestra época reside en el proceso comenzado, pero inconcluso, de la revolución proletaria mundial, la existencia de Estados obreros burocráticos constituye un gran problema político y teórico. Pues son los partidos que dirigen esos Estados y los partidos ligados a ellos en el mundo entero, los que actualmente nos parecen que constituyen, a través de sus aparatos y de la política de esos aparatos, el principal obstáculo a la revolución social (anticapitalista) y a la revolución política (antiburocrática), en suma, a la prosecución victoriosa de la revolución proletaria mundial.

Entendemos por stalinismo no una "interpretación" desviacionista del marxismo (como ha querido hacerlo creer Althusser), ni tan sólo un conjunto de crímenes, de matanzas y de actos represivos incompatibles con el socialismo (como lo indica Elleinstein). Entendemos por stalinismo el sistema de gobierno de la burocracia del Kremlin como capa social usurpadora y parasitaria que expropió políticamente al proletariado de la URSS, el sistema de gobierno de las burocracias ligadas a la precedente y, en fin, las prácticas políticas de los partidos cuyos aparatos constituyen, con el Partido Comunista de la URSS, un aparato burocrático internacional.

La represión, sangrienta o no sangrienta, que no ha dejado de acompañar al funcionamiento de los Estados burocráticos bajo Stalin y después de él, ha sido orientada y sigue siendo esencialmente orientada no contra los residuos de las antiguas clases dirigentes, sino contra las masas y contra los individuos que han tratado de expresar sus reivindicaciones y sus aspiraciones. Esta represión está ligada al carácter usurpador y parasitario de la burocracia, que en medio siglo no ha logrado erigirse en una nueva clase dominante y que ha seguido siendo una capa sin base fundamental en las relaciones de propiedad subyacentes.

Hemos recordado antes la definición del Estado obrero por Lenin como "Estado burgués sin burguesía". Partiendo de allí, debe decirse que después de la derrota de la revolución en Alemania (1923) y del aislamiento concomitante de la revolución rusa, los aspectos burgueses del Estado obrero no han dejado de hipertrofiarse en el proceso de la

degeneración burocrática. Eso era lo que notaba Trotsky en sus años de exilio al hablar del bonapartismo staliniano por comparación con el bonapartismo en los Estados burgueses y, a partir de los Procesos de Moscú, al estigmatizarse el parentesco de los procedimientos de la represión staliniana con los del fascismo.

Entre el proletariado internacional tendente en su espontaneidad hacia la revolución socialista y la burguesía imperialista que intenta mantener el orden existente, la burocracia staliniana no dispone de ningún poder de innovación histórica; está condenada a través de una sucesión de zigzags a la defensa de su poder usurpado y de sus privilegios parasitarios. Y para hacerlo, se ve llevada, en colaboración con el imperialismo, a oponerse por todos los medios al desencadenamiento de un nuevo curso de la revolución mundial, al que sabe que no sobreviviría.

Sin capacidad de innovación histórica, el stalinismo no ha engendrado, contra lo que a menudo se dice, una ideología específica. Pues, en realidad, los temas del stalinismo (la "construcción del socialismo en un solo país", y más tarde "el Estado, de todo el pueblo" y la exaltación de la "revolución científica y técnica") no son otra cosa que alineamientos con la burguesía imperialista y su ideología dominante.

De 1924 a 1928, Stalin, por entonces en lucha con la oposición de izquierda, presenta progresivamente ideas hostiles a la preparación de un nuevo curso de la revolución mundial, que se concentrarán finalmente en la "teoría" de la "construcción del socialismo en un solo país" y que culminarán, en 1936, en la proclamación de la URSS como país del socialismo realizado, al menos en lo esencial. No hay necesidad de grandes desarrollos para establecer que esta "teoría" está en completa contradicción con el materialismo histórico y el socialismo científico, especialmente con las aportaciones de Lenin al marxismo, del que Stalin pretendía descender forjando el vocablo nuevo del "leninismo".

En efecto, para el materialismo histórico, el terreno de conflicto entre el proletariado y la burguesía es el mercado mundial creado por la burguesía. Así pues, como clase internacional ("¡Proletarios de todos los países, uníos!") es como el proletariado puede vencer a la burguesía y destruir al capitalismo. Así, de 1917 hasta su muerte, Lenin supuso que la Revolución rusa era el comienzo de la revolución mundial, y que el porvenir de la revolución en Rusia dependía de la extensión internacional del proceso revolucionario, especialmente de su extensión a los países industrialmente avanzados de la Europa occidental.

La "teoría" de la construcción del socialismo en un solo país o de la victoria del socialismo en un solo país implica que el Estado obrero existente en la URSS bastaría para crear relaciones socialistas de producción sin tomar en cuenta el mercado mundial e independientemente de las relaciones de fuerza entre el proletariado y la burguesía a escala inter-

nacional. Reduce falazmente el proceso global de la transición socialista a la existencia de un aparato de Estado, controlado, en principio, por un partido obrero en el poder y, en la práctica, por el aparato cada vez más burocratizado de ese partido. Más fundamentalmente, trata de disimular y de justificar la expropiación política del proletariado de la URSS por la burocracia, resultante precisamente de la no extensión temporal de la revolución socialista.

En un folleto de 1916, intitulado *Del leninismo*, Stalin exponía así su punto de vista:

¿Qué es la posibilidad de la victoria del socialismo en un solo país? Es la posibilidad de resolver las contradicciones que existen entre el proletariado y los campesinos por las fuerzas interiores de nuestro país; es la posibilidad de la toma del poder por el proletariado y de su utilización para la edificación de una sociedad socialista integral en nuestro país, con la simpatía y el apoyo de los proletarios de los otros países, pero sin la victoria previa de la revolución proletaria en esos países.¹¹

Así, se nos propone una visión provinciana en lugar de la concepción internacionalista de Marx, Engels, Lenin y Trotsky. La cuestión de la extensión de la revolución proletaria a escala internacional queda escamoteada en favor de consideraciones sobre la alianza entre la clase obrera y los campesinos, en lugar de las masas del campesinado pobre. De hecho, la alianza entre el proletariado y el campesinado pobre es necesaria para la victoria revolucionaria del proletariado, pero no dispensa a este último de organizarse y de combatir en la escala real de las cosas, que es la escala internacional y, finalmente, mundial.

La "teoría" de la construcción del socialismo en un solo país ha sido hoy completamente desmentida por un conjunto de hechos masivos que se exhiben durante más de medio siglo y que demuestran que, desde 1923, lo que se ha edificado en la URSS no es el socialismo sino un totalitarismo burocrático con el que tropiezan, cada vez más, las aspiraciones y el movimiento real de las masas. En contraste, las funciones de esta "teoría" son claras: justificar y camuflar la dominación de la capa burocrática y, en segundo lugar, tranquilizar a la burguesía imperialista oponiéndose —como lo exige el interés fundamental de la burocracia— a toda extensión internacional de la revolución proletaria.

Después del desplome del capitalismo en la Europa oriental en 1943-1945 y en China en 1949, la "teoría" de la construcción del socialismo en un solo país se ha transformado, difícilmente y como de mala gana, en una "teoría" de la construcción del socialismo en un grupo de países, conservando su falsedad inicial por relación a la realidad objetiva de la

¹¹ Stalin, *Les bases du leninisme*, 1969, p. 280.

economía capitalista mundial, y desarrollando sus funciones contrarrevolucionarias de hacer fracasar el movimiento de las masas en las regiones del globo en que el imperialismo ya no puede hacerlo directamente. También allí, la experiencia de los Estados burocráticos satélites de la URSS o que habían roto con la burocracia del Kremlin —como China alrededor de 1960— prueba que se trata no de la edificación del socialismo, sino del mantenimiento de un totalitarismo burocrático destinado a desviar y, de ser posible, aniquilar el proceso de extensión de la revolución proletaria mundial.

Así, el aparato de la burocracia logró, en 1949, contener y obstaculizar momentáneamente el curso formidable de la revolución en China, pero el empuje de las masas contra el aparato burocrático chino ha determinado, a partir de 1960, unas contradicciones en el interior de este aparato y un conflicto entre el grupo dirigente de la burocracia china (Mao Tse-tung) y el grupo dirigente de la burocracia del Kremlin (Jruschov y después Brejnev).

Del lado de la URSS, Jruschov expuso la idea de que el Estado soviético se había convertido —según una expresión tomada del arsenal ideológico lassalliano— en "Estado de todo el pueblo"; tema reutilizado por Brejnev cuando la adopción de la nueva Constitución de la URSS en 1977. En contraste, del lado de China, Mao Tse-tung lanzó el lema de la "revolución cultural" ("¡Bombardead el cuartel general!"), organizando así un contraataque ante el ascenso de la revolución política en las masas.

Si se define al stalinismo como un aparato burocrático internacional cuyo centro se halla en el Kremlin, hay que reconocer que el Partido Comunista Chino ha roto con el stalinismo; queda en pie el hecho de que este rompimiento no ha suprimido la naturaleza burocrática de ese partido, en cuya cúspide el aparato reina y sigue reinando dictatorialmente sobre el conjunto de los militantes y sobre las masas. Todo lo que ha ocurrido en China desde hace 10 años —"revolución cultural", detención de esta "revolución", denuncia de la "banda de los cuatro"— ha estado marcado por las maniobras burocráticas y la manipulación de las masas por la burocracia. Y, en la arena mundial, las empresas de la URSS y de China no se han diferenciado por estrategias "revolucionarias" distintas sino, ante todo, por las contradicciones entre los intereses de la burocracia de Pekín y los de la burocracia de Moscú, cada una de las cuales busca la alianza privilegiada del imperialismo de los Estados Unidos contra la otra.

Si nos atenemos a la ideología, notaremos que en la URSS prevalece la concepción según la cual el porvenir del mundo sería, en última instancia, gobernado por la "revolución científica y técnica", es decir, por las fuerzas productivas consideradas fuera del carácter que según el ma-

terialismo histórico les confieren las relaciones sociales de producción, mientras que en China predomina, no menos oficialmente, la idea según la cual el movimiento de las masas finalmente lo decidirá todo. Pero, detrás de esas figuras de la ideología, conviene discernir las fuerzas reales, que a la vez expresan y camuflan sus intereses. La glorificación de las fuerzas productivas, por un lado, y la exaltación del movimiento de masas, por el otro, no deben disimular que se trata en los dos casos de Estados obreros burocráticos. Queda en pie el hecho de que la URSS y China no están al mismo nivel del desarrollo de las fuerzas productivas; de ello resulta cierta diferencia para las burocracias dominantes en la justificación y la disimulación de su poder.

Los grandes medios de comunicación de masas difunden una cierta representación del mundo a la cual las "ciencias sociales" no son insensibles, y de la cual sacan conceptos complicados pero no esencialmente distintos de esta representación. Según esta última, el mundo actual sería víctima de una competencia de naturaleza ideológica entre un modelo de civilización "liberal" —con sus variantes norteamericana, europeas del oeste o japonesa—, y un modelo de civilización colectivista, con sus variantes soviética, china, yugoslava o rumaná. De allí, por ejemplo, la competencia entre los Estados Unidos y la URSS por la hegemonía del continente africano.

El mayor inconveniente de esta representación consiste en que no deja ningún lugar al movimiento espontáneo de las masas que tiende a oponerse a los aparatos de la dominación capitalista y de la dominación burocrática, casi diríamos a destruirlos, y no tiene en cuenta la solidaridad global de estos aparatos contra tal movimiento pese a contradicciones locales o regionales entre ellos. Desde el punto de vista ideológico, porque políticamente solidario del imperialismo, el stalinismo ha contribuido notablemente a popularizar ese maniqueísmo falaz, según el cual un "campo del socialismo" se opondría a un "campo del imperialismo", residentes uno y otro principalmente en constelaciones de Estados.

Tan sólo el análisis marxista puede destruir la ilusión ideológica según la cual la ideología sería un factor dominante o aun esencialmente determinante en el proceso histórico global. Y, una vez disipada la ilusión, es en la lucha de clases, a escala internacional, donde hay que buscar la explicación de los movimientos en curso y de los enfrentamientos actuales de los que parece, entonces, que no pueden residir en una oposición entre "modelos" o "proyectos de civilización"

La esencia antimarxista del stalinismo se manifiesta de la manera más palpable en la problemática que se encuentra a menudo hoy día: ¿se puede "aplicar" el marxismo en tal país y, en caso afirmativo, cómo "aplicarlo"? En realidad el marxismo no se aplica.

Expresión consciente del proceso histórico inconsciente, no viene de

otra parte; surge del movimiento mismo de las masas a través de una vanguardia que se construye a sí misma a medida que expresa ese movimiento. La idea de "aplicar" el marxismo en Francia, en Madagascar, en Argelia, en la India o en el Perú es fundamentalmente disparatada; es un esquema burgués, ya sea utilizado directamente por la burguesía para su contrapropaganda, o por la burocracia para su autojustificación. Pues en cada uno de esos países, tomados como ejemplos entre otros, existe una lucha de clases que es, ella misma, inseparable de la lucha de clases internacional. Y en esta lucha, el marxismo consiste nada menos que en la autoorganización de las masas y en la construcción del partido revolucionario para asegurar a escala nacional y, finalmente, internacional, la victoria irreversible del proletariado.

Puesto que se propone "aplicar" a los países en cuestión un modelo soviético, un modelo chino, un modelo yugoslavo, un modelo albanés o un modelo "con los colores del país mismo", ya no se trata de revolución proletaria ni de socialismo. Tan sólo se trata, habida cuenta del empuje de las masas y del alcance revolucionario de este empuje, de paliar el desplome eventual o efectivo del imperialismo en el país en cuestión mediante la instauración de un poder burocrático cuyo "modelo" de socialismo no es más que el camuflaje ideológico más o menos apropiado.

Stalin ha muerto, pero la "teoría" de la construcción del socialismo en un solo país le ha sobrevivido como recurso ideológico, para el uso no sólo de la burocracia dominante, sino también de las burguesías atrofiadas de los antiguos países coloniales, cuando el movimiento de masas ya no les permite proseguir con el imperialismo una colaboración abierta.

El stalinismo no es una ideología, y la lucha contra el stalinismo no es una lucha ideológica. Esta lucha reside en el lento y difícil trabajo de construcción de un nuevo partido revolucionario mundial, capaz de permitir a las masas terminar conjuntamente con la burguesía y con la burocracia.

Durante 10 años, de 1965 a 1975, Althusser ha oscurecido para cierto número de intelectuales la naturaleza política e histórica de los problemas que acabamos de evocar. Así, no le ha faltado la aprobación de ningún ideólogo no-marxista o antimarxista para certificar que había "renovado" los estudios marxistas en Francia. No retomaremos con detalle una crítica que ya hemos hecho.¹² Nos limitaremos a las indicaciones siguientes:

1. Siguiendo a Gramsci, pero sin ninguno de los méritos militantes y los refinamientos culturales auténticos de su predecesor, Althusser opone

¹² Cf. P. Fougeyrollas, *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser. Trois essais sur l'obscurantisme contemporain*, Savelli, Roma-París, 1967.

a Lenin y a su definición del Estado como aparato de dominio de una clase sobre otra, sus especulaciones sobre los "aparatos ideológicos del Estado", en el extremo de los cuales la escuela es considerada como la principal institución opresiva de las sociedades burguesas contemporáneas.

2. En la línea de Korsch, Althusser proclama que existe una filosofía immanente al marxismo, cuyos lineamientos conviene buscar en *El capital*, por el hecho de que Marx no ha tenido el tiempo o el deseo de expresarla.

3. En su línea propia, que fundamentalmente no es otra que la del aparato del Partido Comunista Francés, Althusser reduce el stalinismo a una desviación ideológica, a un economismo torpe que habría hecho subestimar a Stalin la importancia de los fenómenos de la superestructura. Y la fronda althusseriana ante el aparato nunca rebasa los límites que una y otra —consciente o inconscientemente— se conceden en sus intereses comunes.

4. En la línea de la ideología estructuralista dominante —pero, ¿no es el stalinismo, precisamente, esta colaboración con el imperialismo y su ideología?—, Althusser pretende reducir el análisis marxista de las determinaciones del proceso histórico a una "sobredeterminación", es decir, a una supuesta dominación del todo sobre sus partes, de la que Lukács haría su tema predilecto en 1923.

Regresión especulativa acompañada del empleo de una terminología parcialmente marxista, el althusserismo es al mismo tiempo un barroquismo intelectual neofilosófico que sirve de derivativo a los miembros de algunas capillas parisienses y un arabesco ideológico del stalinismo en crisis de nuestra época. Su mérito involuntario consiste en revelar que el stalinismo es impotente para producir una ideología que le sea propia y en mostrar que su ideología no es y no puede ser más que una figura de la ideología burguesa en un momento dado de la historia de las relaciones entre las clases en una sociedad contemporánea determinada. Otro tanto se diría, en las condiciones históricas propias de la Italia actual, de las especulaciones de Della Volpe y de Colletti.

Los intelectuales de nuestro tiempo que se declaran en busca del "verdadero" marxismo, no se encuentran en la situación de Diógenes en busca de un hombre, con una linterna a la mano. Pues Diógenes sabía lo que buscaba, mientras que ellos lo ignoran. En efecto, el marxismo no es un *corpus* doctrinal acabado, que bastara con encontrar en un tiempo y un lugar determinados para resolver, gracias a él, los problemas del presente y del porvenir. Los que, por otra parte, denuncian en el marxismo un sistema de explicación que tiene, de antemano, respuesta a todo, tienen razón al rechazar semejante sistema; su error reside sola-

mente en la idea de que se trata del marxismo: error de grandes consecuencias, por consiguiente.

Desde sus orígenes (1845-1848) hasta nuestros días, el marxismo se ha elaborado y desarrollado en relación estrecha con el movimiento histórico del proletariado para oponerse a la explotación capitalista y para destruirla. A partir de allí, se ha constituido en una concepción y en un método de investigación del devenir social (materialismo histórico), se ha generalizado en una toma de conciencia de la naturaleza de la actividad tecno-científica y de sus objetos (materialismo dialéctico) y, en fin, se ha rematado en una representación científica del porvenir y en una estrategia revolucionaria para realizar este porvenir (socialismo científico). Ya se ocupe de la lucha de clases en el Egipto antiguo o de la teoría einsteiniana de la relatividad generalizada, el marxismo permanece en relación estrecha con la lucha de clases del proletariado para destruir el modo de producción capitalista y para edificar la sociedad sin clases y sin Estado del comunismo. Pues es precisamente la unidad de la teoría y de la práctica la que, según el marxismo, constituye el criterio de la verdad científica y lo define con relación a la práctica de clases del proletariado del que ha surgido.

La oposición radical entre las "ciencias sociales" y el marxismo, que constituye el objeto de esta obra, es por tanto muy distinta de la simple oposición entre dos visiones de la realidad social y de su devenir. Es, verdaderamente, un antagonismo entre, por una parte, una concepción de los fenómenos sociales que ha seguido siendo especulativa —pese a sus tentativas de aplicación práctica—, y, por la otra, el engendramiento progresivo de una concepción y de un método de investigación de los procesos sociales a partir del movimiento de la clase proletaria que se opone al sistema capitalista y se organiza para destruirlo, es decir, a partir del contenido efectivo de la historia universal de nuestro tiempo.

Dicho ello, ¿por qué remitirse a Marx y a Engels antes que a Proudhon, a Lassalle o a Bakunin? ¿Por qué remitirse a Lenin y a Trotsky antes que a Stalin a Mao Tse-tung, o aun a Lukács y a Gramsci? Para nosotros no es cuestión de preferencias subjetivas. Es una cuestión objetiva, de naturaleza práctica y teórica, a la que hemos tratado, en camino, de aportar los medios de resolución.

En un segundo libro sometemos las hipótesis de trabajo antes expuestas a la prueba de los hechos más importantes de la época contemporánea; pero, desde ahora, quisiéramos evocar, en favor del marxismo como teoría científica del proletariado, el criterio de la continuidad que nos hemos esforzado por sacar a luz. Pues es este criterio el que nos ha permitido discernir un hilo conductor a través de lo que actualmente se llama el problema de las "interpretaciones", que se reduce, según nosotros, a una oposición continua entre el marxismo como expresión del

movimiento obrero revolucionario, y sucesivas empresas de escisión cuya expresión ideológica, de origen ajeno al proletariado, se llama revisionismo.

Y si no siempre hemos logrado convencer, esperamos, no obstante, haber dado motivos para reflexionar.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Formación y desarrollo del pensamiento sociológico y del pensamiento político moderno

I. El Siglo de las Luces y la teoría del hombre, de la sociedad y del Estado	13
La ideología de la naturaleza humana	14
La ideología del individuo y de la democracia	15
La ideología de la razón y del progreso	17
II. Saint-Simon, Comte y Spencer: nacimiento de la sociología	20
Saint-Simon (1760-1825) y el descubrimiento de la "sociedad industrial"	20
Auguste Comte (1798-1857): la física social y la política positiva	23
Spencer (1820-1903) y el evolucionismo	26
III. Durkheim y la teoría del hecho social	30
La solidaridad y la relación del individuo con la sociedad	31
El objeto de la sociología	33
El suicidio y la integración social	36
IV. Durkheim y la teoría de la religión. La herencia de Durkheim hoy	38
Religión y sociedad	38
La generación social de las categorías del pensamiento	41
Durkheimismo y sociología francesa	45
V. Max Weber y el "espíritu del capitalismo"	49
El Occidente en la historia mundial	51
Capitalismo y religión	55
VI. Max Weber y el fenómeno burocrático	60
Las categorías de la sociología	60
La burocracia	63

VII. Tocqueville y el nacimiento de la politología	68
La sociedad democrática	69
La revolución y el poder del Estado	72
¿Qué es la "ciencia política"?	75
SEGUNDA PARTE	
<i>Problemas actuales de las "ciencias sociales"</i>	
VIII. Malinowski y la escuela funcionalista	81
El análisis funcional y el funcionalismo en Malinowski	81
La sociología en los Estados Unidos: del funcionalismo al estructuralismo.	84
IX. Lévi-Strauss y la antropología estructural	89
Sistemas de parentesco y sociedades llamadas primitivas	90
El análisis estructural	94
X. Galbraith y la teoría del nuevo Estado industrial	103
El capital y el poder	103
La teoría de la tecno-estructura	107
XI. La influencia del psicoanálisis sobre las "ciencias sociales"	111
Reich y el freudo-marxismo	112
Marcuse o la revuelta contra la revolución	116
Lacan y el metapsicoanálisis	121
XII. La cuestión de la naturaleza del poder	127
El poder y los marginados	127
¿Qué es el poder?	130
XIII. El sistemismo en politología	135
El análisis sistémico	136
La ideología sistemista	138
XIV. Investigaciones empíricas y teorías idealistas	142
Métodos y técnicas de investigación	143
La relación de la teoría y la práctica en las "ciencias sociales"	148
La ideología de las "ciencias sociales" y su crítica	152

TERCERA PARTE

El marxismo

XV. La lucha de clases y el marxismo	159
La producción de la vida social	160
La base real y la superestructura	171
XVI. La cuestión de la ideología y de la ciencia	179
La inversión ideológica	182
La actividad tecno-científica	191
XVII. La cuestión del Estado	202
El contenido de clase del Estado	204
El Estado burgués	209
El Estado obrero	216
XVIII. El marxismo y la querrela de las "interpretaciones"	225
La revolución permanente y la construcción del partido mundial	227
Las tentaciones del "marxismo occidental"	232
Stalinismo y marxismo	240

PIERRE FOUGEYROLLAS

CIENCIAS SOCIALES Y MARXISMO

A la manera de un preciso ajuste de cuentas, **Ciencias sociales** y **marxismo** hace una somera revisión de la historia de las ciencias sociales y las confronta con el marxismo. Ambos pretenden explicar científicamente la realidad de los hechos sociales y dotar a los hombres de un saber sistemático sobre éstos. Pierre Fougeyrollas ha intentado mostrar de qué modo se articulan confluencias y desacuerdos entre el método marxista y los diversos estilos de pensamiento social. Su repaso histórico abre la posibilidad de obtener un balance; los "saberes fragmentarios" de los científicos sociales han caído en una especie de crisis, luego de conocer un auge extraordinario gracias a las aportaciones funcionalista y estructuralista. El marxismo puede servir a la empresa de superación de esa crisis: como instrumento crítico de la ideología subyacente a las ciencias sociales y como arma de análisis que explique las degeneraciones burocráticas que el socialismo, supuestamente inspirado en Marx, puede crear y ha propiciado. Este libro incide en algunos de los principales temas intelectuales de las discusiones contemporáneas; por eso, su interés resulta notorio, tanto en los medios académicos cuanto entre el público de lectores cultos atentos al desarrollo teórico del marxismo y de las ciencias sociales.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

00596



9 789681 607982